M.G.S. HODGSON

İSLÂM'IN SERÜVENİ

Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih

Yeni Şafak

2

Orta Dönemlerde İslâm'ın Yayılışı



Marshall G. S. HODGSON, 1921'de ABD'de doğdu. Bu ülkede geçirdiği eğitim aşamalarının akabinde, üniversiteye intisap etti. Şikago Üniversitesi'nde, "dünya tarihi" bağlamında İslâm medeniyetini ele alan dersler verdi. Bu arada, İsmailîlik üzerine geniş kapsamlı bir eser hazırladı ve çeşitli akademik dergilerde makaleler yayınladı. 1950'li yıllarda yazmaya başladığı, ilk edisyonu 1958-59'da yayınlanan The History of Islamic Civilization *adlı eserini 60'lı yıllarda geliştirerek yeniden ele aldı.* The Venture of Islam *adlı, tercümesini sunduğumuz bu eserin —3. ciltteki kimi notlar ve dipnotlar hariç— henüz tamamlandığı 1968'de Şikago'da öldü. Gustave von Grunebaum, Muhsin Mehdi, William McNeill, John U. Nef gibi önemli tarihçilerle birlikte çalışmış bulunan yazar, son olarak Şikago Üniversitesi'nde tarih profesörü ve Sosyal Düşünce Kurulu başkanıydı. Ölümünden sonra yayınlanan, elinizdeki eseri ile Phi Beta Kappa organizasyonunun Ralph Waldo Emerson ödülünü kazanmıştır.*



Yeni Şafak gazetesinin bir kültür hizmeti olarak okuyucularına hediye ettiği İslâm'ın Serüveni, İz Yayıncılık'ın 1993 yılında yayınladığı 3 ciltlik neşrin aynısıdır.
İstanbul 1995

Özgün adı:
THE VENTURE OF ISLAM —conscience and history in a world civilization
c. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods
The University of Chicago Press, Şikago ve Londra, 1974

ISBN 975-355-054-5 (tk.)
ISBN 975-355-056-1 (2. cilt)

Türkçe tercüme için
redaksiyon, yayına hazırlama ve tashih:
Metin Karabaşoğlu

Tercüme kurulu
Alp Eker, Mutlu Bozkurt, Birol Çetinkaya, Ahmet Demirhan, Fethi Gedikli, Ahmet Güler, Metin Karabaşoğlu, Muhammed Şeviker, Ali Varlı, Taner C. Yıldırım

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık
kapak: İzgraf
baskı: Ilıcak Matbaası
kapak baskısı: Eramat

MARSHALL G.S. HODGSON

İSLÂM'IN SERÜVENİ

Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih

2

ORTA DÖNEMLERDE
İSLÂM'IN YAYILIŞI

Yeni Şafak

İZ YAYINCILIK

büyükdere cad. raşit rıza sk. 10/5
mecidiyeköy-istanbul
tel: (0212) 211 26 22 - 211 32 88
faks: 211 30 11

İÇİNDEKİLER

TABLO VE ŞEMALAR

HARİTALAR

KISALTMALAR

c.	civarı
d.	doğumu
ö.	ölümü
ra.	radıyallahu anh
sav.	sallallahu aleyhi ve sellem
t.	tahminen
v.	vefatı
y.	yaklaşık

ÜÇÜNCÜ KİTAP

Bir Uluslararası Medeniyetin Kuruluşu

En sonuncusu, en önemlisi hariç, tüm hakikat bir gölgeden ibarettir; yine de her bir hakikat kendince doğrudur. Her hakikat, başka bir yerde yalnızca bir gölge olsa bile, kendi yerinde bir varlıktır.

— *Isaac Pennington*

ÜÇÜNCÜ KİTABA ÖNSÖZ

İSLÂMÎLEŞMİŞ TARİHİN ORTA DÖNEMLERİ

MS 945 tarihinden itibaren klasik Abbasî dünyasının en karakteristik özellikleri, muhteşem hilafet imparatorluğu ve Arap diline dayalı olarak gelişen kültürü ile beraber yavaş yavaş öylesine bozuldu ki, artık yeni bir dönemden söz etmemiz gerekiyor. el-Mansur'un, Harun er-Reşid'in, Me'mun'un, el-Muktedir (908-932) zamanında ana hatlarıyla hâlâ farkedilebilir olan dünyaları beş ya da altı nesil sonra güç- belâ tanınabilir hale geldi. Bağdat yavaş yavaş bir taşra kasabasına dönüştü ve halifeliğin namı ortadan kayboldu. 945'ten sonraki beş yüzyıl süresince eski hilâfet toplumunun yerini çok sayıdaki bağımsız idarecilerin yönetimi altında bulunan, devamlı genişleyen, dil ve kültür yönünden uluslararası mahiyet arzeden bir toplum aldı. Bu toplum tek bir siyasî düzen ya da tek bir kültür diliyle bir arada durmuyordu. Ama buna rağmen, bilinçli ve etkili bir şekilde, tarihsel bir bütün olarak kaldı. Zamanında, bu uluslararası İslâmîleşmiş toplum hiç şüphesiz dünyanın en yayılmış ve etkili toplumuydu. (1250'den önceki dönemden Erken Orta Dönem ve o tarihten 1500'lere kadar olan dönemden ise Geç Orta Dönem olarak söz edeceğiz.)

Eğer bu âna kadar ortak bir İslâmîleşmiş kültür imajı mevcut olmuşsa, bu, Orta Dönemlerinki olmuştur. Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgedeki İslâm-öncesi geleneklerden sonraki dönemler, (zımmî nüfusun büyük farkla azınlığa düşmesiyle) Ökümenik bağlamın (İslâmîleşmiş kültürün oluşumu uyarınca) bölgelerinden biri olan Garbın temel bir sosyal tahavvüle uğraması yüzünden parçalanmaya başlamasından önce sona ermişlerdir. Daha dar bir alan ele alındığında bu, desteğiyle kültürün biçimlendiği klasik halifeliğin çöktüğü onuncu yüzyıl ortaları ile Garplıların önünde geniş okyanusların açılmasıyla ilk işaretlerini veren yeni bir dünya coğrafî dengesinin oluştuğu onbeşinci yüzyıl sonları arasındaki dönem demektir. Yüksek Halifelik Döne-

İSLÂMÎ ORTA DÖNEM, 950-1250, ÖKÜMEN'DEKİ OLAYLARA ATIFLA BİRLİKTE

	Avrupa Bölgesi	Nil'den Amuderya'ya	Uzak Doğ
900	900'den sonra, kuzey-batı Avrupa'da kasabalar büyümeye başlar; Baltık ülkeleri, Macaristan Hıristiyanlığa döner.	Şiî Hemdânîler Halep'te; Sâmânoğulları Mâvenaünnehr'de bağımsız	
945		Şiî Büveyhîler Bağdat'ta, 1055'e dek	
960/1		960? Sîriderya çevresindeki Türklerin İslâm'ı seçişinin geleneksel tarihi	Çin'de Sung hanedanı; kuzeybatıda ve kuzeyde bozkır halkları güçlerini korurlar
	Bizanslılar Anadolu'da güçlü (1025'e kadar Suriye içerisine nüfuz ederler		
969		Mısır'dan Şiî Fâtımîler (1171'e kadar); Kahire kuruldu.	Sivil hizmet sınavı sistemi; sistem bilimsel ve edebî klasikler etrafında inşa olunur.
989	Kiev Prensi, hıristiyan olur.		
997-1030	Normanlar, Güney İtalya'yı işgal eder.	Gazneli Mahmut; Hindistan, Horasan ve Mâveraünnehr'e doğru genişleme.	Sung'lar deniz ticaretini teşvik eder; klasik metinlerin basımı
1000'den sonra	Hemdânîler çöker.	Sâmânoğulları çöker ve toprakları Mahmud ile Karahanlılar arasında bölüşülür; Karahitaylar, doğudan Türklere baskı uygular.	Şehirler gelişir ve zenginleşir; tacirler önem kazanır.
1017/18	İtalyan şehirleri milletlerarası önem kazanır, Doğu Akdeniz ve Karadeniz ticareti onların elinde	Kurtuba halifeliği çöker.	Sikkeler kadar, kağıt paralar da kullanan Sung'lar kuzeybatı ve kuzeydoğu topraklarında, bozkır halklarına karşı kontrolü yitirirler. (?)
1055		Sünnî Selçuklular Bağdat'a ve kuzey ve batısındaki topraklara girer.	
1060	Elmuravîler Marakeş'i alır.		
1066	Normanlar İngiltere'yi işgal eder (ve Sicilya'yı, 1060)		

		Selçuklular, Anadolu'ya girmeye başlarlar	
1085	Tuleytula Reconquista hıristiyan birliklerinin eline geçer.		("Moğollar"la akraba olan) Hitay halkı kuzey Çin'de Liao hanedanı olarak iktidarda
1090	Venedik'te Saint Mark Katedrali inşa edilir.	Nizarî suikastçılar örgütlenir	
1099		Suriye'ye Haçlıların gelişi (1291'e dek) Kudüs'ü alırlar (1187'ye dek)	
1122			Kuzeydoğu'dan giren Cuşen'ler kuzey Çin'e hükümran olur, Hitay'ları devirir; Hitaylar ise batıya doğru hareket edip, "Karahitay' imparatorluğunu kurar.
1130		Karahitaylar (1211'e dek) doğu Türkistan'da hüküm sürer.	
1154	Sicilya'lı II. Roger'in ölümü; İslâmî öğreninin hâmisiydi.		
1187		Selahaddin Kudüs'ü ve Suriye'nin çoğu kısmını Haçlılardan alır.	
1190?		Harezmşahlar iktidarlarını genişletir; Gûrîler Delhi'yi alır, 1190	
1204	Latin Haçlıları Konstantinopol'ü alır.		
1211		Moğol akınlarının Mâveraünnehr'in kuzeydoğusundan başlayarak gelişmesi; Harezmşahlar ve bozkır göçebelerinden önce Karahitaylar devrilir.	
1215	Magna Karta		Cengiz Han Cüşen'lerin başşehri Yençing'ı alır.
1220'ler		Moğollar, Mâveraünnehr ve Horasan'ı tahrip eder.	
1244		Haçlılar Kudüs'ü kesinkes kaybeder.	
1249-50	Saint Louis Mısır'da		
1258		Moğollar Bağdat'ı yıkar ve halifeyi öldürürler.	
1261		Memlük birlikleri Suriye'de Moğol birliklerini mağlup eder; Eyyubîlerin yerini alırlar; Hülagu, Berke ile aralarında çıkan sorun yüzünden riskli Suriye serüveninden vazgeçer.	

binde askerî gücün ve anarşinin ulaşabileceği en uç noktalara ulaştığı bir despotizmle beraber, bir askerîleşmiş siyasal toplum belirebilir; ki, saydığımız özelliklerden hiçbiri bu noktada kurumlar arasındaki hassas dengeyi korumaya yardımcı olamazlar.

Karmaşık kurumlar birçok fethi ve pek çok ciddi iç gerginliği aşabilirler; ve savaş halinin yıkımları veya siyasî kötü idarenin verdiği hasarlar, eğer bunlar sürekli ya da sık sık olmuyorsa, tamir olunabilir. Fakat uzun vadede, bu yeniden toparlanabilme esnekliği, refah seviyesinin yüksekliğine bağlıdır. Çok fazla sayıda siyasî başarısızlık, sıradan siyasî başarısızlıkları tamir için gerekli kaynakları zayıflatabilir. Dengenin bozulması her hâlükârda sosyal karmaşıklık seviyesini daha aşağıya düşürebilir, hatta bazan, en azından yöresel olarak iktisadî açıdan en düşük seviyedeki bir tarımsallaşmış düzenin toplumu haline dönüştürebilir.

Bir dereceye kadar, Orta Dönemlerdeki İslâm toplumunun bazı dönemlerinde ve bölgelerinde, tarımsallaşmış seviyedeki refahın istikrarsızlığı kendisini hissettirdi. Bütünde, İslâm toplumunun büyük bir kısmının refah seviyesi, özellikle Orta Dönemlerin sonlarında, şüphe götürmez şekilde düştü, ve muhtemelen kurumsal karmaşıklığın daha da gelişmesinin önüne bir set çekildi. Bazı durumlarda, bir geriye gidiş oldu. Fakat tarihçiler arasında hâkim olan, Orta Dönemler boyunca genel bir geriye gidişin süregittiği kanısı, muhtemelen hatalıdır. Hadisenin tam olarak ne olduğunu tanımlayabilmek için henüz çok az delile sahibiz. Her hâlükârda, Orta Dönemlerin ilk kısmında, müslüman topraklarının büyük bir kısmında batı Avrupa ya da Çin'de gerçekleşen iktisadî yayılmayla karşılaştırılabilecek bir iktisadî yayılma hiçbir şekilde yaşanmadı. Bu olgu ilgili toplumu inceleyen bir kişiyi iki soruyla yüzyüze gelmeye zorlamaktadır. Büyük bir siyasî soru olan birincisi, birçok halde, şu olmalıdır: işin tabiatında var olan siyasî çözülme tehdidi nasıl karşılanacaktır? İkincisi, eğer yarıküredeki iktisadî etkinliğin herhangi bir genel sonucu aranıyorsa, topyekün bir yüksek seviyeli yatırım ve kurumsal farklılaşma beklemektense, Orta-Kurak Bölge'de sonuç olarak ne tür sosyal yönelimlerin teşvik gördüğü hususunda bilgilenmemiz gerekir.

Bu tür soruları devamlı sormak gerekmekteyse de, iktisadî istikrarsızlık genel iktisadî çözülme ile tam olarak eş anlamda değildir. Refahta kaydedilebilir bir gerileme yaşanması genel olmaktan çok yereldir. Bunun da ötesinde, iktisadî gerilemenin kültürel etkinlik ve kurumsal karmaşa üzerindeki etkisi genellikle geçici olmaktadır; yeni (daha düşük) bir kaynaklar seviyesi tutturulabilirse, bu temel üzerinde refah tekrar çok etkili kültürel etkinlik kaynağı olabilir. Şu da kabul edilmelidir ki, İslâm âleminde en azından bazı alanlarda, gerçekten yüksek bir refah seviyesine ulaşılmıştı. Bir tarımsallaşmış iktisadî taban düzeyine hiçbir zaman tam olarak dönülmedi denilebilir. Hatta,

refah seviyesi en düşük dönem ve bölgelerde dahi, bir miktar iktisadî gelişme yaşandı. Bu esnada, İslâm âleminin birçok bölgesinde, Orta Dönemlerin bazı bölümlerinde nicel anlamda bir zamanlar olduğundan daha küçük bile olsa, gerçekten müreffeh yıllar yaşandı. Böylesi bir refah Modern Teknik Çağdan evvel, en azından Ökümen'in pek çok dönemlerindeki ve bölgelerindeki kadar yüksek bir yaratıcılığa kapı açtı.

KÜLTÜREL BİRLİK ÜZERİNE

Orta Dönemlerin yeni toplumu, 950 ile 1100 yılları arasında biçimleniyordu. Klasik Abbasî kalıplarının çözülme zamanı, Orta Dönemler perspektifiyle bir kurumsal yaratıcılık husule getirme zamanı da oldu. Onikinci yüzyılın başlarında yeni düzenin başlıca temelleri atılmıştı; bu toplum 1100 ile 1250 yılları arasında en ziyade kendisine özgü eylem alanlarında en ideal durumuna ulaşarak boy verdi.

Bu toplum aynı anda hem bir tane idi, hem de birden çoktu. Halifeliğin gücünün azalmasından sonra, ve Dârü'l-İslâm'ın da hızlı gelişmesiyle, yalnız Bağdat değil, başka hiçbir şehir, kültürel sahada merkezî bir rol oynamayı sürdüremezdi. İşte bu dönemde, İslâm yarıküre boyunca yayılmaya başladı: Hindistan ve Avrupa'ya, Güney Denizlerinin kıyı boylarına ve kuzey steplerine doğru. Bir müslüman bölgeden diğerine, önemli farklılıklar ortaya çıkmaya başladı. Her bölgenin yöresel, kendine has İslâmîleşmiş düşünce, sanat vb. okulları vardı. Uzak batıda Mağrib iç bölgelerindeki Berberî kavimleri arasından çıkan hanedanların yönetimindeki İspanya ve Mağrib, az ya da çok birleşmiş gibiydi; bu ülkelerin ortak bir tarihi, Gırnata'daki Elhamra sarayından bilinen bir sanat anlayışları ve İbn Tufeyl ve İbn Rüşd felsefî okulları vardı. Mısır ve Suriye, diğer Arap topraklarıyla beraber, genellikle Kahire'deki muhteşem saraylarda birleştirilmekteydi; buralar Moğol fetihleri ile Irak'ın gerilemesinden sonra, (onüçüncü yüzyıl ortaları) özellikle Arap edebiyatının merkezi haline geldiler. İran ülkeleri kültürün birincil vasıtası olarak Farsça'yı geliştirerek, örneğin muhteşem şiirlerinde, Yüksek Halifelik Döneminin standartlarından oldukça uzaklaştılar. Hindistan müslümanları 1000 yılından hemen sonra İslâmîleşmiş kültüre kapılarını açtılar; aynı zamanda Farsça'yı kullandılar, fakat kısa zamanda kendilerine özgü idarî, dinî ve sosyal tabakalaşmaya ilişkin gelenekleri, kendi hac yerlerini ve edebiyat merkezlerini geliştirdiler. En uzak kuzeydeki Avrasya steplerinde bulunan müslümanlar da, Hint okyanusu kıyılarında sıralanmış güney müslümanlarının kuvvetli tüccar devletleri gibi, neredeyse tümüyle kendilerine özgü bir dünya kurdular.

Bütün bunlara rağmen, medeniyetin böyle birçok ayrı kültüre bölündüğü söylenemez. Medeniyet, toplumun herhangi bir bölümüne ait üyelerin,

herhangi bir yerdeki başka bir toplumun da üyeleri olarak kabul edilerek yayıldığı alanda fikirlerin ve hareket tarzlarının dolaşımını sağlayan ortak bir İslâmîleşmiş sosyal kalıp sayesinde bütünlüğünü korudu. Müslümanlar kendilerini her zaman bütün Dârü'l-İslâm'ın vatandaşı saydılar. Çeşitli sanat ve bilimlerin temsilcileri çok cömert bir hükümdar kendilerini çağırdığında veya kötü bir hükümdar baskı yaptığında, bir müslüman toprağından diğerine serbestçe geçtiler; bir yerdeki iyi şöhret sahibi kişi, kısa zamanda başka yerlerde de tanınıyordu. Böylece yerel kültürel eğilimler, sürekli olarak bütün müslümanların ilgi alanına dahil olaylar ve fikirler tarafından sürekli kısıtlandı ve tahrik edildi. Bütün İslâm toplumunda karşılıklı etkileşimlerle gelişen tek bir birbiriyle bağlantılı gelenekler yapısı varlığını sürdürdü. Yalnızca kültürel diyalog değil, fakat Arapça lisanıyla İslâm'ın sağladığı uygun ortamda üzerine yeniden eğilinen diyaloglar da, birden çok lisan kullanılmayla başlanıp Arapça İslâm toplumunun büyük bir kısmında sadece uzmanlık alanlarında kullanılır hale geldiği zaman bile, etkinliklerini sürdürdüler.

Fakat Orta Dönemlerin yayılmış İslâm toplumunun birliği, İslâm topraklarının büyük bölümünde, Yüksek Halifelik dönemindeki kadar kültürel çok-boyutluluk sahibi değildi. İslâmîleşmiş toplum bir bütün olarak Nil'le Amuderya arasındaki şehir ve kasabalarının sıradan kültürel kalıplar üzerinde kuruluyor olduğu İran-Sâmi toplumunun bir safhasıydı. İslâmîleşmiş yazılı ve diğer yüksek kültürel geleneklerde, geçmişten kopmanın bölgedeki günlük yaşama dair birçok gelenekte olduğundan daha büyük olduğunu görüyoruz; buna rağmen İslâmîleşmenin bir devamlılık oluşturduğu İran-Sâmi yüksek kültürel gelenekleri her zaman günlük yaşama ait bölgesel basit geleneklerle beslenmişlerdir. Fakat İslâm toplumu Nil-Amuderya bölgesinin ötesine büyük oranda yayılınca, kültürel kopuş daha da küllî bir hal aldı. Yeni müslüman bölgelerin gündelik kültürü asıl İran-Sâmi bölgeleriyle gittikçe daha az şeyi paylaşır oldular. Sadece dil veya mutfak ve ev yapımı gibi birçok ev yaşamı biçimleri değil, fakat ziraî teknikler gibi biçimlendirici özellikler, ve hatta idarî ve yasal uygulamaların çoğu farklılaştı.

Artık İslâm toplumunun bir ucundan diğer ucuna taşınan şey bütün İran-Sâmi sosyal bileşimi değil, İslâmîleşmiş İran-Sâmi yüksek kültürel gelenekleriydi; buna, içerdiği iki lisandan dolayı, Farisî-Arabî gelenekler adı verilebilir. Bu lisanlardan en azından birini, ciddi biçimde İslâmîleşmiş kültüre sahibim diyen her kişinin iyi bir şekilde kullanabilmesi beklenirdi. Bu kadar çok sayıda bölgede insanların benimsediği kozmopolit kültürün günlük yaşamın kültüründen bağımsızlığı muhafaza olundu ve seviyesi Farisî-Arabî yüksek kültürü seviyesinde tutuldu; standartları günlük yaşam kültürünü etkiledi ve onu gittikçe artan oranda değiştirdi; fakat bu kültür esasen bölgesine göre Hindî veya Avrupalı olarak ya da güneyli veya kuzeyli olarak kaldı.

Gerçekte, Nil'le Amuderya arasında dahi yerel kültürel kalıplar çok çeşitliydi ve İslâmî birlik yerel gündelik düzeyde ancak sınırlı bir hâkimiyet sağladı. Örfî yasalar, yalnızca yarıkürenin en uzak köşelerinde değil, Arabistan'da dahi, şeriat yasalarından hayli farklılık gösteriyordu. Buna rağmen İran-Sâmi çekirdek bölgesi, ondan daha geniş olan tüm İslâm âleminde kendine özgü bir yan taşımayı sürdürdü. İslâmîleşmiş toplum ve özellikle onun seçkin kültürü, yerel şartlar ve kalıplarla olan aslî ilişkisinden dolayı, Farisî-Arabî kültürün özellikle geçmişin yüksek kültüründen keskin biçimde ayrılmayı doğurduğu ve kültürün gündelik düzeyleriyle genetik bağlantının çok az olduğu alanlarla karşılaştırılırsa, burada daha derin yerel kökler sahipti. Bu merkezî bölgeyi "Eski İslâm'ın toprakları" diye adlandırabiliriz. Yalnız burada İslâm'ın kazandığı önceliğe değil, onun daha evvelki geleneklerle olan devamlılığına işaret edilmektedir. İslâm, Mağrib'de de neredeyse Nil'le Amuderya arasında olduğu kadar eskiydi. Yine de İslâmîleşmiş kültür bir önceki Latin kültürüne fazla dayanmadığından, Mağrib bu çekirdek bölgeye dahil edilemez. Bütün Orta Dönemler boyunca Nil'den Amuderya'ya dek uzanan topraklar İslâm âleminde genelde kabul edilen kültürel öncülüklerini korudular. Daha uzak bölgelerdeki müslümanlar burada eğitim görmekten gurur duymaktaydılar ve herşeyden önemlisi bu topraklardan göç eden, ana dili en azından Farsça ya da Arapça'nın bir lehçesi olan kişilerin prestiji daha yüksek oluyordu. Çekirdek bölge, sosyal kalıpları ve kültürel girişimleri takip edilmese bile, bir şekilde üstün kabul ediliyordu.

Bizler için İslâmîleşmiş kültürü en parlak şekliyle temsil eden Orta Dönemler, şu halde kapsamlı iki kültürel sınırlamanın etkisinde kaldı: oldukça yüksek seviyedeki refaha rağmen, o dönemlerin yüksek kültürleri sürekli iktisadî ve sosyal yatırımların en düşük tarımsallaşmış toplum seviyelerine inmesi tehdidiyle yüz yüzeydi ve Nil'le Amuderya arasındaki bölge haricindeki gittikçe büyüyen topraklarda İslâmîleşmiş yüksek kültür daima bir yabancı renkle boyanıyordu. Bu gerçekler Orta Dönemleri inceleyen bir araştırmacı için en önemli tarihsel problemler olmasalar da, hiçbir zaman ihmal edilemeyecek noktalardır. Böylesi bir zayıflık, neden bu uygarlıkta belirdi? Fakat o halde, bütün bunlara rağmen İslâm'ın ve İslâmîleşmiş medeniyetin bu dönemler boyunca gösterdiği inanılmaz boyuttaki kültürel hareketliliği, kudreti ve yayılma istidadı neden bütün Doğu Yarıküresine yayıldı?

1

ULUSLARARASI SİYASÎ DÜZENİN OLUŞUMU, 945-1118



rken Orta Dönem İslâm toplumunda siyasî hayatı tamamen yeniden yapılandırma problemleriyle yüzyüze geldi. Bu devir devleti tesis ederken müslüman idealizminin çeşitli unsurlarını kullanan büyük siyasî buluşlara şahit oldu. Sonuç, bazı durumlarda gücünü ve sağlamlığını kanıtlasa da, İslâmîleşmiş toplumun bütünü için hiçbir ortak siyasî kalıp tedarik etmedi; fakat herşeye rağmen toplum birliğini korudu. Bu daha çok siyasî kalıpların hem askerî, hem de sosyal alanda yöresel düzeyde nisbeten etkin olması ve devletlerin özelliği ne olursa olsun• İslâm toplumunu birleştirmesi sayesinde oldu. Cema'î-Sünnî halife, bütün yerel birimleri birleştiren sembolik bir yeni rol üstlendi. Sonuçta ortaya çıkan düzen dikkat çekici bir dayanıklılığa, esnekliğe ve yayılma kudretine sahip oldu.

SİYASÎ VE KÜLTÜREL ÇOĞULCULUĞUN GELİŞMESİ

Daha önce olanlar açısından onuncu yüzyılın siyasî gelişmeleri hilâfet imparatorluğunun parçalanması olarak kabul edilebilir. Muhalif Şiî hareketlerinin bir eyaleti açıkça ele geçirmediği yerlerde, eyalet valileri özerk hale geldiler ve babadan oğula geçen hanedanlar kurdular ve yörenin kırsal kesimden çıkma askerleri idareyi ele geçirip halifeye yalnızca simgesel bir bağlılık gösterdiler. Her hâlükârda bir zamanlar genelin benimsediği halifenin otoritesi güçsüzleştirildi, ve 945'ten sonra, daha önceden paralı askerlerce içten parçalanan, başkanlığını halifenin yaptığı hükûmet merkezî eyaletlerde dahi kontrolü yitirdi. Halife, zorbaların kendi aralarında parsellediği bir imparatorlukta yalnızca bir hiçti.

Yıkılan, tabiî ki halifelik iktidarını destekleyen siyasî düşüncenin kendisiydi. Yıkılan, bireylere ve gruplara devletin bütün mevcut krizlere rağmen göz önüne alınması gereken kuvvet olarak kalacağını ümit etmeleri için tarihî bir temel sağlayan "siyasî düşünce" denen şeydi. Bu yalnızca meşruiyetin subjektif prestijini (gerçekten önemli olmasa da) içermekle kalmıyor, aynı zamanda somut coğrafî, iktisadî, askerî ve sosyo-kültürel ögeleri de kapsı-

yordu; bu öğeler grup çıkarlarını etkin şekilde birleştirerek, ilgili birçok gruba devletin yaşayacağına dair bir ümit beslemeleri veya hiç değilse başkarının böyle ummasının sağlanması için pratik bir gerekçe sağlıyordu. Bu temel üzerinde, isteyerek ya da istemeyerek, eğer devlet kuvvetinin uzun vadeli çıkarlarıyla çatışacaksa, kendi kısa vadeli çıkarlarından vazgeçiyorlardı.

Bir dizi büyük kriz sırasında hilâfet devletini bir arada tutan, müslümanların birliğinin sağladığı avantajlarla ilgili bir kavrayıştı. Bu krizler, sırasıyla Hz. Ali zamanındaki ilk fitne, Abdülmelik zamanındaki ikinci fitne, daha sonra Mervanî iktidarını deviren ihtilâl, ve son olarak imparatorluğun Me'mun ve Emin arasında bölünmesi idi. Nil'den Amuderya'ya kadar bütün kıraç bölgenin, geri kalan topraklarla sıkı ilişkileri vardı; herhangi bir yerindeki insanlar başka yerlere seyahat ediyorlardı, ya da en azından buralarla bağlantıları vardı ve genel bir siyasî istikrarın mevcudiyeti onları ilgilendiriyordu. Sevâd'ın yoğun kaynaklarıyla desteklenen merkezî bürokrasi, bütünüyle bölgede barışı sağlayabiliyor, yerel adaletsizlikleri engelliyor ve ticaretin serbest akışını ve büyük merkezî pazarların mevcudiyetini temin edebiliyordu. İmparatorluğun her tarafında, politikada aktif olanlar arasında, en büyük manevî prestij kadar, en büyük maddî avantajların da, birlik sayesinde elde edileceği fikri hâkimdi. Pratikte bu, merkezî iktidardan en büyük desteği sağlayana katılma anlamına gelmekteydi. Son aşamada eğer ikincil çıkarlar birlikle uyuşmuyorsa, birliğin zaferini temin için onun yanında olmayı seçen yeterince insan bulunuyordu. Bunun sonucunda herhangi bir krizde siyasî yapının bir cüz'ü uyuşmazlık çıkardığında, merkezî iktidar, diğer bölümlere yeterince destek vererek direnci kırabiliyordu.

Mütevekkil zamanında, merkezî sivil otorite gözden düşmeye başladı. Her ne kadar müslüman birliği fikri ideal olarak hâlâ gönüllerde yaşatılıyorsa da, pratikte bu fikir artık pek etkili olmuyordu. Saray malî açıdan bozulmuştu ve etkin bir liderlik de gösteremiyordu; bu şartlar altında kendilerini müslüman cemaatle tam olarak özdeşleştirmeyen paralı askerler, öyle bir an geldi ki, komutanları gibi, saraya saygı duymamaya başladılar; bundan dolayı komutanları sivil otoriteyi kaale almaz bir konuma geldi ve en önemlisi çıkarlarını merkezî hilâfet iktidarıyla özdeşleştiren hiçbir toplumsal grup mevcut olmadığından, askerler birşeyde birleştiklerinde onları dengeleyecek dayanışmayı gösteren hiçbir güç kalmamıştı. Kendi evinde böylece mefluç olan merkezî otoriteye saygı, eyaletlerde de kalmadı; buralarda siyasî bakımdan sözü geçenler, gelirleri Bağdat'a göndermektense evde tutacak bir valiyi desteklemenin hem çıkarları açısından uygun, hem de gerçekleşmesi mümkün birşey olduğunu gördüler. Gelirleri azaldığı ölçüde, sarayın cazibesi de yok oldu ve sırt çevirmeler çığ misali büyüdü.

Onuncu yüzyılda Bağdat sarayının artık sağlayamadığı liderliği yerel

KARŞILAŞTIRMALI KRONOLOJİ: ORTA DÖNEMLERE GEÇİŞ (945-1118)

TÜM İSLÂM DÜNYASI

945-1055: Şiî iktidarlarının hâkimiyeti, Şiî bir halifelik kurmada başarısızlık.

MAĞRİB VE İSPANYA

961-976: İspanya (ve Fas) hükümdarı II. Hakem Kurtuba'daki bilim ve edebiyat faaliyetlerini destekliyor; Kurtuba Camii onarılıyor.

978-1008: el-Mansur (ve oğlu, 1002-8), etkin hükümdarlar; müslümanlar burada güçlerinin zirvesindeler.

MISIR ve SURİYE

***969-1171:** Mısır'da İsmailî Şiîliğe (diğer Şiîlerce tanınmıyor) dayalı Fâtımî hanedanı; hanedan burada bir donanma imparatorluğu kuruyor.

952-975: el-Muiz: Kahire kuruluyor ve Fâtımîlerin başkenti oluyor, 972.

996-1021: el-Hâkim'in sıradışı bir hayat sürmesi Dürzî mezhebinin kuruluşuna vesile oluyor; optik biliminin babası İbnü'l-Heysem (965-1039) bu dönemde ön plana çıkıyor.

IRAK, KAFKASYA, BATI İRAN

944-967: Hemdanî Seyfüddevle Halep'te Bizans saldırılarına karşı koymaya çalışıyor. Hemedanîler burada 1015'e dek tutunabiliyorlar. Şair el-Mütenebbî (915-965) ve öncü filozof Fârâbî (ö. 950) bu dönemde yaşıyorlar.

968: Antakya Bizanslıların eline geçiyor.

949-82: Adûdüddevle İran ve Irak'ta Büveyhî merkezini muhafaza ediyor; 945'ten beri Büveyhîler için halife yalnızca sembolden ibaret.

DOĞU İRAN VE SEMERKANT BÖLGESİ

976-997: İdarî hilâfet geleneklerinin sürdürücüsü son kudretli Sâmânoğulları hükümdarı II. Nuh; onun kütüphaneleri Batıda en büyük Feylesof olarak tanınacak hekim İbn Sînâ'yı (980-1037) yetiştiriyor.

AFRİKA

1010: Nijer'deki Gao'da bir kral İslâm'ı kabul ediyor.

**Daha fazla detay için bundan sonraki devletler kronolojisi tablosuna bakınız.*

MAĞRİB VE İSPANYA

1031-90: Güney İspanya'nın değişik yörelerinde (reîsü't-tâife denilen) çok sayıda küçük hanedan hükümdarlık ediyor; İspanya'da Arap şiirinin zirvesine erişiliyor.

ARABİSTAN VE DOĞU AFRİKA

1034-67: İlk Suleyhî Aliyyü'd-Dâ'î Yemen'in büyük bir kısmında ve Hicaz'da hükümdar; Fâtımî İsmailîlik Arabistan'daki en üst seviyesine ulaşıyor.

DOĞU İRAN VE SEMERKANT BÖLGESİ

999-1165: 932'den beri Kaşgar'daki küçük müslüman kuvveti oluşturan Türk boyunun başı olan İlhanlılar Semerkant bölgesini Sâmânoğullarından alıyor.

998-(1161): Horasan (Sâmânoğulları devrinde 976'dan sonra İslâmîleştirilmiş) Afgan dağlarındaki Gaznelilerin eline geçiyor; 1001'den sonra Gazneliler Pencap'ı da kontrolleri altına alıyorlar.

998-1030: Gazneli Mahmud kuzeydoğu Hindistan'ı yerle bir ediyor ve eski Sâmânoğulları topraklarındaki bilginleri kendi ülkesine çekiyor.

1010: Firdevsî İslâm-öncesi İran krallıklarının epik öyküsü olan *Şehname*'yi yazıyor.

973-1048: Tarihçi ve matematikçi el-Bîrûnî, Hint kültürüne dair derin bir araştırma yapıyor.

MISIR VE SURİYE

1050: Fâtımîler Arap Bedevîleri olan Benî Hilâl kabilesini İsmailî davadan sapanları cezalandırmak üzere kuzey Afrika'ya gönderdiler; Benî Hilâl geniş bölgeleri talan etti.

973-1058: Suriye'nin büyük zâhid şairi, klasik Arap geleneğinin son büyük şahsiyeti Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin doğumu ve ölümü.

TÜM İSLÂM DÜNYASI

1055-1220: Sünnîliğin uluslararası düzeyde restorasyonu. (Siyasî onay mercii halifeydi. Askerî liderler emîr; medrese tahsilli ulema entellektüel düzeyi temin edip sivil idareyi temsil eden kesim; sûfî liderler ise, manevî âlemin önde gelenleri idiler. Hepsi de—emîrler, ulema ve şeyhler—gerek kişisel prestijlerini, gerek babadan oğula geçen mevkilerini, gerekse otoriteye yakınlıklarını kullanarak güçlerini arttırmak ve rollerini değiştirmek zorunda kalmadan bir İslâm toprağından diğerine serbestçe geçebilme yollarını aradılar.

IRAK, KAFKASYA, BATI İRAN

***1055-92:** Üç büyük Selçuklu sultanı (ilk başta Türk boylarının lideriyken, 1037'de Horasan'da iktidarı ele geçirdiler.) Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah, biri diğerini takiben, Semerkant bölgesinde, İran'da, Bereketli Hilâl'de ve halifeliğin sahibi Büveyhîleri uzaklaştırarak Arabistan'ın büyük bir kısmında hüküm sürdüler.

1063-92: Sünnî ulemanın denetiminde imparatorluğu, Selçukluların askerî Türk rejimi ile sivil Sâsânî-halifelik yönetimi arasında bir uzlaşma zemini üzerinde organize etmeyi deneyen vezir Nizâmülmülk'ün idaresi.

1065: Ulema açısından Nizâmülmülk'ün açtırdığı okulların en önemlisi olan, Bağdat'taki Nizâmiye medresesinin kuruluşu.

1071: Malazgirt Savaşı; Selçuklular Bizans'ı mağlup ediyorlar, Anadolu Türk göçüne açılıyor (1072-1107 Süleyman Şah Anadolu'da hüküm sürüyor.)

MISIR VE SURİYE

***1036-94:** el-Mustansır Mısır'da. (1062-74, Kahire'de bunalım; 1074-94, Bedr el-Cemâli askerî vezir; 1121'e dek oğlu Efdal bu makamda; Mısır yayılmacılığının sonu.)

IRAK, BATI İRAN, KAFKASYA

1074: Sünnî ulemayı tasavvufla uzlaştırmada öncü rol üstlenen İmam Kuşeyrî'nin ölümü.

1077-1166: Etrafındaki müridlerin Kâdiriyye tarikatını kurduğu Sünnî tasavvuf büyüğü Abdülkâdir-i Geylânî'nin doğumu ve ölümü.

MAĞRİB VE İSPANYA

***1056-1147:** Senegal, Fas, ve 1090'dan sonra da İspanya'da el-Murâbıtûn hanedanı; Sünnî akâidi üzerinde ısrarla duruyor, fıkıh dışındaki çalışmalara pek sıcak bakmıyor; Endülüs'te hıristiyanların ilerleyişi durduruluyor.

1059-1106: Yusuf b. Taşfin, en önde gelen el-Murâbıt hükümdarı; 1062'de Marakeş'i kuruyor; 1068'de Fâs'ı alıyor.

1085: Hıristiyanlar Tuleytula'yı alıyorlar; ama 1086'da Segreces'te Murâbıtlar tarafından mağlup ediliyorlar.

IRAK, KAFKASYA, BATI İRAN

***1092-1117:** Selçuklu imparatorluğu çözülmekte (1104'ten sonra Sultan Muhammed kısmî birliği yeniden sağladı): her bölgede Selçuklu ailesinden veya komutanlarından biri bağımsız hükümdar.

1111: Gazâlî'nin ölümü.

1054-1122: el-Harîrî, *Makamat*'ın karmaşık nesir ve şiir formunu mükemmelleştirdi.

1132(?): Matematikçi ve şüpheci şair Ömer Hayyam'ın ölümü.

1090-1118: 1256'ya dek İsmailî devletinin merkezi olmaya devam eden Alamut'ta Nizârî İsmailî ayaklanması.

MISIR VE SURİYE

1096-1187: Haçlılar Suriye'de (ve Bizanslılar Anadolu'da) yerel hükümdarları savunma durumu almaya mecbur ettiler. (1099'da Kudüs'ü aldılar; Haçlı devleti kıyı boyunda 1291'e dek sürdü)

olarak yerleşik güçler veya bunların orduları sağlamaya başlamıştı. Fakat bu ayrı ayrı valilerin ve komutanların ciddi siyasî fikirleri yoktu; bunlar eski halife devletinin küçük parçalarını temsil ediyorlardı. Onbirinci yüzyıla gelindiğinde, siyasî çözülme öyle bir dereceye gelmişti ki, gerçek anlamda kendi boyuna askerî sadakat gibi tek bir fazilete sahip yabancı gezgin Türk göçebelerine, İran'ın merkezinde iktidarı ele geçirmek ve onu halifeler üzerinde hâkim kılmak için yeterince büyük bir dayanışmaya sahip olmaları yetmişti.

Halife devleti açısından ele alınınca, bu neredeyse hiç tanımlanmamış bir siyasî çözülme süreciydi. Fakat aynı süreç onu takip eden uluslararası toplumun bakış açısından da incelenebilir. Bu açıdan, onu İslâm âleminin yeni ve daha elastikî temelde âhenge ulaşmasının başlangıcı olarak görebiliriz. Büyük bir siyasî fikir olan hilâfet yürümeyince yavaş yavaş yeni siyasî fikirler oluştu. Bu genellikle kazara oldu; bunları ortaya çıkaranlardan bazıları, örneğin sadece müslüman birliğini farklı bir temelde yenilemeye niyet etmişlerdi ve daha kapsamlı istekleri düzleminde gerçek bir devlet yaratma başarıları, aslında bir başarısızlık anlamını taşıyordu. Bilinçli motifler ne olursa olsun, gerçekte, yeni siyasî fikirlere dayalı bir dizi yeni devlet yapısı ortaya çıktı. Ve bunların en büyüklerinden biri, göçebe Türk boylarının eseriydi.

BİREYSEL DEVLETLERİN KRONOLOJİSİ, 945-1118

MISIR VE SURİYE'DE

İhşidîler (935-969), bağımsız hanedan Türk Muhammed b. Tuğ (935-946) tarafından kuruldu, ismen mevcut Abbasî halifelerince kabul olundu; Suriye ve Hicaz'ı da kontrol ettiler.

Hemedânîler Musul (929-991) ve Halep'in (944-1033) Şiî Arap kabile efradı; Halep'te Seyfüddevle (944-967) bu şehri ve Hıms'ı İhşidîlerden alır, Bizanslılarla çarpışır; halefleri Bizanslılarla Halep arasındaki savaşı sürdürürler; şair el-Mütenebbi (ö. 965), edebiyat tarihçisi el-İsfahânî (ö. 967) ve Feylesof Fârâbî (ö. 950) saraylarının himayesi altındadır.

Fâtımîler (969-1171) Hz. Ali'nin soyundan geldiği ve İsmail b. Câfer-i Sâdık'ın torunu olduğu belirtilen birisi tarafından (Ağlebîlerin devrilmesini takiben) Tunus'ta 909'da kuruldu; ilk yıllarında dâ'îler tarafından yürütülen dâve çabalarını örgütlemişti; 909'u takip eden onyıllarda Fâtımîler iktidarlarını Mağrib'e ve denize doğru genişlettiler; 969, Mısır'ın zaptedilmesi; daha sonra kısa bir süre sonra bir Şiî öğrenim ve (Dârü'l-Hikme ile birlikte) dâvet merkezi halini alan el-Ezher ile Kahire'nin kuruluşu; Fâtımî askerî gücü köle birlikleri ve Berberî paralı askerler üzerine bina olunmuştur.

996-1021	el-Hâkim'in yönetimi, Suriye'de Dürzîlerin zuhuru
1036-1094	el-Mustansır'ın yönetimi, İsmailî teşebbüsü hız kesiyor.
1039	el-Hâkim'in rasathanesinde çalışan astronom İbn Heysem'in ölümü
1043	Suriye Fâtımî kontrolünden uzaklaşıyor
1046-49	Şiî yazar Nâsır-ı Hüsrev'in Mısır ziyareti
1050	Arap Benî Hilâl ve Süleym kabileleri Yukarı Mısır'dan Kuzey Afrika'ya doğru, batıya göçtüler; akınlara ve tahribata giriştiler; Mağrib'de harab olmuş kısımlar mevcut.
1062	Merkezî siyasî kontrol zayıflar
1060-91 c.	Normanlar Sicilya'yı fetheder, Palermo'yu alırlar, 1071
1070 c.	Selçuklular Suriye'de
1090	Hasan Sabbah İran'daki Alamut kalesini alır; İsmailî suikastlarının başlangıcı
1094	Merkezî Fâtımî siyasî kontrolü daha da zayıflar, saray entrikaları ve hizipleşmeler artık neredeyse daimîdir.
1101-30	Son güçlü Fâtımî halifesi el-Emîr'in yönetimi

İSPANYA VE MAĞRİB'DE

912-961	Mutlakiyetçi hükümdar III. Abdurrahman'ın yönetimi; 929'da kendisini halife ilan etti; İspanya'da güçlü bir merkezî kontrol tesis etti ve Mağrib'de Fâtımîlere ve Berberî güçlerine karşı savaştılar.
969-1027	Kurtuba (Emevî) halifeliği; şehir öğrenim merkezidir.

1010 Merkezî iktidar zayıflar, küçük emîrlikler (mülûk-i tavâif) yüzyılının başlangıcı.

Onbirinci yüzyılın ilk yarısı: kuzey İspanya'daki hıristiyan iktidarları ittifak kurar, güneyi itmeye başlarlar.

1062 Kur'ân'ı harfi harfine açıklama çabasındaki püriten Berberî el-Murâbıtlar (El muravîler) tarafından Marakeş kuruldu.

1085 Tuleytula hıristiyan Reconquista birliklerine yenik düşer.

1090-1147 İspanya'da Murâbıtlar yönetimi, hıristiyanlar geri püskürtülür

1099 Büyük ve talihli asker Sid'in ölümü

1130 Mehdiliğini ilan eden, el-Muvahhidler (Elmuhadlar) halini alan Berberîlere dinî tebliğlerde bulunan Muhammed b. Tumart'ın ölümü.

1138 Feylesof İbn Bâcce'nin ölümü.

İRANÎ TOPRAKLARDA

Sâmânoğulları (874-999): Sünnî "Mâveraünnehr ve ötesinin" İranî hanedanı.

913-942 Şiîliğe ve İsmailî öğrenime sempati duyan II. Nasr; Sâmânoğulları yönetimi, Horasan ve Mâveraünnehr'de merkezlenmiş olmasına mukabil, sınırlarını batıda Rey'e ve Kirmân'a dek, en azamî noktasına kadar büyüttü; başşehir Buhâra; Semerkand en önemli merkez; Sâmânoğulları Farisi edebî rönesansının ve ilim ve öğrenimin hâmileridirler (er-Râzi, ö. 925; İbn Sînâ, ö. 1037; Rûdegî, bu beldelere gelişi 930'lar; Firdevsî, ö. 1020); hanedan toprak sahibi asiller (dihkanlar) tarafından desteklenen merkezîleşmiş bürokrasiyi muhafaza etti ve Türk köle birliklerine ödemede bulundu; kuzey ve güney sınırboylarındaki gâziler de önemliydi.

940'lar Batıdaki toprakların (genelde İsnâaşerî [=İmâmî]) Şiî (Büveyhî)lere terkedilmesi

942 Merkezî Sâmânoğulları ailesi ve sarayının kontrolünün zayıflaması, saray entrikaları; ihtilâl başlıyor.

950'ler c. Sîriderya'nın doğusundaki Türklerin (en başta Karluk?) ihtidası; Karahanlılar da (İleg-Hân'lar da denilir) buna dahildir.

962 Sâmânoğulları emrindeki Türk ordu komutanı Alptekin, ve muhtemelen bir Karluk Gazne'yi alır; onun köle komutanı ve damadı Sebüktekin Gazneliler hanedanını kurar (976-1186)

990'lar Karahanlılar ve Gazneliler aralarındaki Sâmânoğullarını devirir ve paylaşırlar. Karahanlılar, Harezm bölgesi hariç, Amuderya'nın doğusundaki toprakları alırlar; kalan kısımlar Gaznelilerin; Türk gruplar bu topraklarda şimdi sıkı bir askerî ve siyasî kontrol tesis ederler.

Büveyhîler

Deylem'den gelen İmâmî (İsnâaşerî) Şiî dağlılar; içlerinden üç kurucu kardeş 930'larda iktidara gelir; batı İran'ı alırlar; 945'te Bağdat, güney Irak, ve kısa bir süre için Umman alınır; kuzeybatıda Hemedânîlerle, doğuda Sâmânoğullarıyla savaş; Bağdat tekil önemini ve öncülüğünü yitirmeye başlar; Şiraz, ayrıca Kurtuba ve Kahire önem kazanmaya başlar.

983 Büveyhî birliği bölünmeye başlar; eyaletlerin yerel özerkliği başgösterir; İhvan-ı Safâ ortaya çıkar; şair el-Maarrî'nin nâm kazanması

1030 Gazneli Mahmud, Rey'i alır; Gazneliler batı İran yaylalarında güçlü

1031-75 Halife el-Kâim'in yönetimi; Sünnîliğin ve (Irak'ta) sınırlı bir kişisel iktidarın ihyası çabasının önderi.

Gazneliler

976-997 Sebüktekin iktidarını kuzeybatı Hindistan'daki Peşaver'den Horasan'a doğru genişletir.

999-1030 Coşkulu Sünnî Gazneli Mahmud kuzeybatı Hindistan'a seferler düzenledi, orada etkili müslüman iktidarını ve yayılımını kalıcı hale getirdi; kendisine gâzi denildi; halifenin kendi üstünde hükümranlığını tanıdı; Harezm, Rey, İsfahan, Cibâl'i aldı; Hint seferlerinde kazandığı ganimetin muazzam servetinden yararlandı; sarayın ihtişamını sürdürdü (Firdevsî, 1010 c.); fakat büyük bir ordu sahibi olmayı ve ağır vergileri de sürdürdü

1040 Selçuklular Gaznelileri mağlup eder; Horasan ve batı İran topraklarındaki iktidarları dumura uğrar; bundan dolayı iktidarlarını sürdürdükleri Gazne bölgesine ve kuzeybatı Hindistan'a yönelttiler ve kuzey Hindistan'da iktidarlarını genişlettiler.

1118 Gazneliler Selçuklulara haraç veren bir devlet halini alır.

Selçuklular

990'lar Selçuklu Türk ailesi müslüman olur; aşağı Sîriderya nehri boyunca yerleşirler; Oğuz Türkmen göçebelerinin liderleri

Onbirinci yüzyıl başları; Selçuklular ve takipçileri Mâveraünnehr ile Harezm'e girer, Karahanlıların hiziplerine karşı ve onlarla birlikte savaşırlar

1030'lar Horasan'daki Selçuklular ve takipçileri batı İran'a girerler, Gaznelilere karşı savaş, kasabalara akınlar düzenlenir; seferler tahripkârdır, o kadar ki yerleşik ziraata karşı Türkmen pastoralizmi öne çıkar; 1040, oradaki Gaznelileri kesinkes mağlup ederler; Türkmenler yerleşik ziraate bağımlı bürokratik sisteme ancak çok az intibak eder; Selçuklu liderleri emperyal kontrolün zarurîliğini kabul etmeye başlar, yine de ailenin üyelerine yönetecekleri bölgeler paylaştırılır

1040'lar Türkmenler Azerbaycan ve Cezîre'ye itilirler; Horasan ve Mâveraünnehr'den daha fazla Türkmen celbetmeyi başarırlar; Tuğrul Bey (1038-63), batı İran'da Selçuklu otoritesini sınar, bu Türkmenleri iç bölgelere dağıtmaya ve kontrol etmeye çalışır.

1055 Tuğrul Bey ve Selçuklular Bağdat'a girer.

1063-92 Alparslan on yıl boyunca saltanat sürer, oğlu Melikşah halefi olur; vezir Nizâmülmülk; Türkmenler batıya doğru Suriye ve Anadolu'ya gönderilir; idareyi merkezîleştirme ve tarımı ve kasabaları koruma teşebbüsü; yollar ve camiler yaptırıldı.

1065-67 Bağdat'ta Nizâmiye medresesi inşa edildi

1071 Malazgirt savaşında Bizanslılarla çarpışma; savaş Anadolu'nun Türkmenlere

açılmasını pekiştirir; on yıl içinde, Bizans'ta taht kavgası içindeki hiziplerle teşrik-i mesai içerisinde Ege denizine nüfuz ederler.

1070'ler Selçukluların Fâtımîlerle savaşı; Suriye'de yerel hükümdarlar

1091 Selçuklular başşehri Bağdat'a taşırlar

1094 Bizans imparatoru papayı yardıma çağırır

1099 Kudüs Haçlılar tarafından alınır; Bağdat ve Selçuklular birşey yapamaz

Onikinci yüzyıl başları: yerel Türkmen hanedanları zuhura başlar

1111 Gazâlî'nin ölümü

1118 Muhammed'in ölümüyle birlikte, Selçuklular şimdi kalıcı bir şekilde bağımsız beyliklere bölünürler, Rûm'da (Anadolu—geleneksel tarihler 1077-1307), Horasan'da (Sencer sözde hepsinin sultanı—1097-1157) Selçuklular kaydedilmeye değer; Suriye ve Irak, içlerinde Selçuklu tahtında hak iddia edenler dahil, yerel hükümdarların yönetiminde

Karahanlılar (veya İleg [İlig]-hanlılar): Sîriderya nehrinin doğusundaki topraklardaki önemli müslüman Türk grubu; bölge, Semiricye ve Kaşgar dahil, 950'lerde İslâm'ı seçmişti.

990'lar Amuderya'nın kuzey ve batısındaki Sâmânoğulları topraklarını alırlar; daha sonra bölge Semerkant ve Buhara'da merkezlenen bir batı hattına ve Balasagun ve Kaşgar'da merkezlenen bir doğu hattına bölünür; onbirinci yüzyıl başlarında (Gazneliler gibi) halifeden otoriteleri için cevaz aldılar; bölgelerindeki Selçuklular ve Türkmen kabile mensupları 1020'lerde bir hizip haline gelirler

Onbirinci yüzyıl: Karahanlı grupları yekdiğeriyle savaşır, Semiricye, Kaşgar, Mâveraünnehr dahil, bu topraklardaki değişik eyalet başşehirlerinde iktidarlar el değiştirir

1069 Yusuf (Balasagun'lu) Türkçe'de allegorik şiirler yazar; Türkçe'de bedîî edebiyatın ilk örneği

Onbirinci yüzyıl sonları: Karahanlılara karşı Selçuklu seferleri, Mâveraünnehr'in parçalarında sözde hükümranlık sahibidirler.

FÂTIMÎLER: NİL'E VE DONANMAYA DAYALI BİR ŞİÎ DEVLETİ

Bu boylar sahneye çıkmadan evvel, müslüman birliğini sağlamaya yönelik çabalar sarfedilmişti. Mısır'da Fâtımî hükümdarların ve onları bütün İslâm topraklarında destekleyen Şiî İsmailiye mezhebinin ideali, müslümanları Hz. Ali'nin (ra) soyundan yeni bir halifenin eteği altında birleştirmek ve ona bütün dünyada son zaferi kazandırmaktı. Bunda başarısız oldular. Bununla beraber, Mısır'ı ve yeni başkentleri Kahire'yi onbirinci yüzyılda Bağdat'a rakip hale gelen bir ticaret, sanat ve bilim merkezine dönüştürmeyi başardılar. Fâtımî devleti despotizme ve anarşiye düşme tehdidini altetmede en başarılı müslüman devletlerinden biriydi. Bu devlet, üç katlı bir siyasî fikir üzerine inşa edilmişti. Siyasî sentezde birincil temel öge, Mısır'ın tarımsal refahıydı. Fâtımîler Nil vadisinin bürokrasisini tümüyle ellerinde tuttular. Fâtımî Mısır'daki refahın ikinci ve daha ayırıcı temeli deniz ticaretiydi. (Mı-

sır'ın Nil kaynaklı doğal verimliliğiyle birleşen) bu ticaret sayesinde, refah yine buradan dağıtılmak üzere Kahire'ye aktı. Böylece Kahire hükûmeti Bağdat'ın yitirdiği türden bağlılıkları elde tutmayı ve kendi etki alanı dahilinde modeller ortaya koyabilmeyi başardı. Son olarak, siyasî fikirde çift taraflı etkiye en çok sahip olan üçüncü bir temel, bütün İslâm âleminde Bağdat'ın rakibi olan İsmailî teb'aya Kahire rejiminin yaptığı etkili çağrıydı.

Mısır iki toplumdan oluşmuş bir bütündü: toprağa bağlı olanlar ve deniz ticareti yapanlar. Her sene Nil'in verimli alüvyonlarıyla beslenen Mısır, binlerce yıldır inanılmaz derecede verimli ve görünüşte Irak'ın yaşadığı doğal değişimlerle karşılaşmayan tarımsal topraklara sahipti. Kimi zaman tarım başka zamanlardan daha yoğun biçimde yapılmışsa da, Mısır'ın hükümdarları hiçbir zaman tarımsal refah peşinde olmamışlardı. Fakat köylüler ve efendileri; yabancı kökleri ve yabancıya yönelik sempatisi olan kozmopolit tüccar sınıfların oluşturduğu sürekli değişen toplumdan ayrı, kapalı bir toplum oluşturmayı denediler. (Mısır'ın sınırları dışında da tanınan güçlü şahsiyetler yetiştirmede nisbeten kısır kalışını bu durum açıklayabilir.) Tüccar sınıflar bazan daha baskın, bazan da daha az etkin rol oynuyorlardı; çünkü Mısır'ın coğrafî konumundan ticaret için faydalanma, tarımdan daha değişkendi ve bu Mısır'ın nisbî refahını geniş ölçüde belirliyordu. Muhtemelen özellikle Batlamyus (Ptoleme), Fâtımî ve daha sonra Levanten Mısır'ında, yabancı tüccar sınıflar, Mısır devletinin hâkim tonunu belirlediler.

Mısır hükümdarları ve eski Helenistik ve Romen devirlerinin tüccarları, servetlerinin büyük kısmını, en iyi, iki deniz yolu üzerinden yapılan ticaretten kazandılar. Bu yollar, neredeyse Umman denizinden Kızıldeniz'e uzanıyor ve kısa bir yoldan (bazan bir kanal vasıtasıyla) Nil'e, oradan da Akdeniz'e ulaşıyordu. Böylece Hindistan (ve bütün Güney Denizleri) ile Akdeniz ülkeleri arasında ticaret temin edilmiş oluyordu. Hindistan ve Hintliler, Suriye, Anadolu, Ukrayna, Yunanistan ve diğer Akdeniz topraklarında hazır pazarı olan çok çeşitli lüks mallar—baharat, parfümler, nadide giysiler, çelik eşya vs.—üretiyorlar; karşılığında cam eşya, elbise, diğer el yapımı şeyler ile kuzey ve güney topraklarının kürk, altın gibi işlenmemiş maddelerini alıyorlardı. Bu ticaretin büyük bir bölümü İskenderiye'den geçiyordu; ki bu yüzden Mısırlı aracılar büyük kârlar sağladılar. Maamafih diğer yollar da en azından Mısır kadar avantajlıydı ve özellikle üçüncü yüzyılda Sâsânî imparatorluğu kurulduktan sonra Mısır ticaret yolu önemini bir nebze olsun yitirmişti; ticaretin alışılmıştan daha büyük kısmı, en önemli rakip yoldan (doğal olarak en iyi yoldan) yapılmaktaydı. Bu rakip yol, Basra körfezinden geçip Fırat-Dicle nehirleri yoluyla Sâsânî topraklarında devam ediyor ve Suriye'den Akdeniz'e ulaşıyordu. Abbasî otoritesinin yıkılması, Bağdat'ın satın alma gücünün azalması, Bereketli Hilâl'de küçük devletçiklerin ortaya çıkması ve bunların birbiriyle sık sık savaşa tutuşması sonucu, Fırat yolu zengin Nil deltasından

geçen yollarla kıyaslandığında, her zaman daha az kârlı oldu.

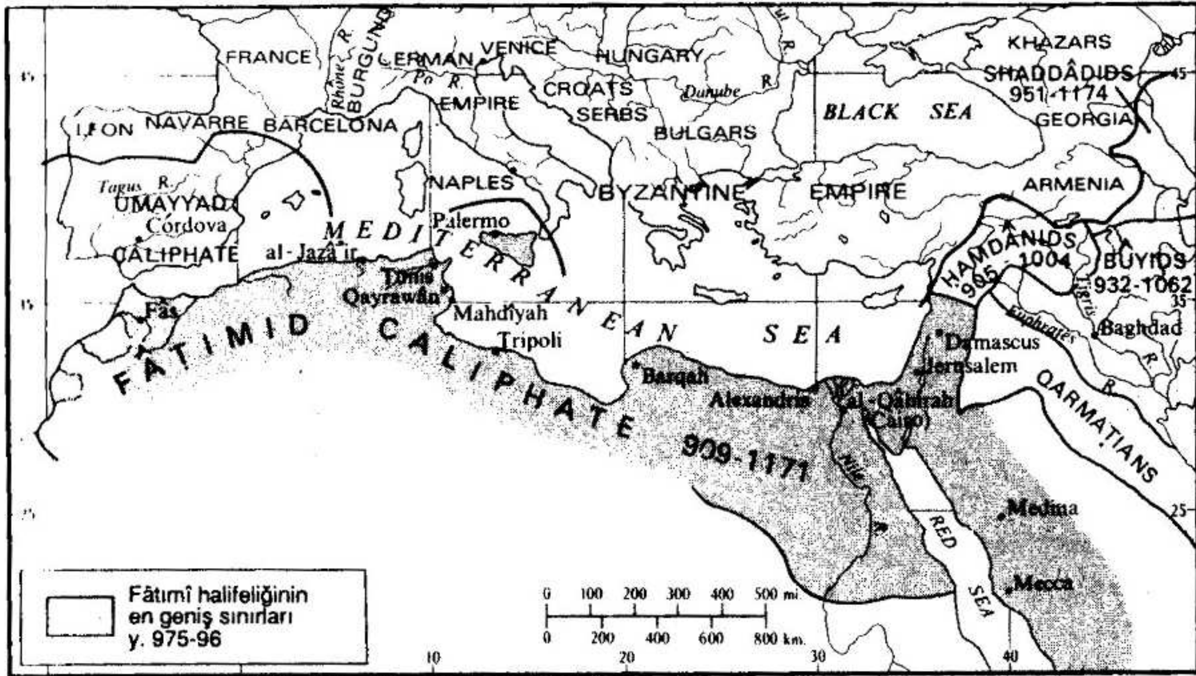
Mısırlılar bir dizi bağımsız valinin idaresi altında vaziyetin avantajlarından faydalanıp ticaret kârının büyük bir kısmını Kızıldeniz'e ve Mısır limanlarına geri döndürmeyi becerdiler. Bu politika, en olgun meyvelerini, ticaret için önemli birçok uzak eyaletin bağımlılığını Mısır'ın ayrıcalıklı sınıfları lehine devam ettirebilen Fâtımî hanedanı devrinde verdi. Kuzey Afrika'da 909 yılında ayaklanıp, bugün Tunus'un olan topraklarda Ağlebî hükümdarının yerine kendi imamlarını getiren İsmailî Şiîler, batı Akdeniz'de Ağlebîlerin kuvvetli konumu üzerinde genişlediler ve hâkimiyet sahalarını Fas'a kadar genişlettiler. Birçok denemeden sonra, 969'da az sayıda yerel Şiî destekleyicinin, çok sayıda hoşnutsuz Mısırlının ve Mağribli Berberî kabile kuvvetlerinin yardımıyla, Mısır'ı kendilerine bağladılar. Mısır'da donanmacı zihniyetlerini sürdürdüler. Eski başkent Fustat'ın yakınında yeni bir şehir inşa ettiler; bu şehir Bağdat'a rakip olması düşünülen Kahire'ydi. İsmailî Şiîlerin hükümdarları, halife olarak hüküm sürdüler. Fakat Kahire stratejik bir merkez olmasının ötesinde, Nil'e değin yoğun gemi trafiğine sahip bir iç limandı; kısa zamanda Akdeniz ve Güney Denizleri arasında en büyük yük aktarma noktası oldu. Kahire'deki ilk halife el-Muiz yeni iktidarın refahını arttırmaktan memnundu.[1]

İslâm'ı bütün dünyada muzaffer kılma yolundaki İsmailî ideale uygun olarak, kuvvetli Fâtımî donanmasının Konstantinopol'ün ve hıristiyan imparatorluğunun fethinde kullanılabileceği umuluyordu. Bu süre zarfında donanma Mısır'daki refahın emniyete alınmasında faydalı olmuştu. Daha önceden el-Muiz'in veziri İbn Killis (ö. 991) ticareti canlandırmak için çabalar sarfetmişti. Fâtımîlerin, dolayısıyla hilâfetlerini bütün İslâm dünyasına ilan edebilecekleri Mekke ve Medine'yi kontrol etmek için güçlü dinî nedenleri vardı. Bu, ticarete yerel aracıların aşırı biçimde müdahale etmesini engellemek için Kızıldeniz sahillerinden tâ Yemen'e kadar siyasî gözetimi sürdürme gereğinin ortaya çıkmasıyla aynı zamana rastgeldi. Fâtımî donanması hem Kızıldeniz'i, hem de doğu Akdeniz'in ticaret yollarını kontrol ediyordu; Fâtımî iktidarı, bu güce boyun eğen Sicilya'dan bir İsmailî dâî'nin yerleşik olduğu Sind'e kadar, saygı görüyordu. İsmailî hizip Irak ve İran'ın iç kesimle-

1. S. D. Goitein'ın "From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh and Twelfth Centuries" başlıklı (*Speculum*, 29 [1954] s. 181-297) makalesindeki dönemin ticaret biçimleriyle ilgili dokümanlar, daha sonraki kitaplarıyla düzeltilmelidir. Deneyimi öğreticidir: Goitein başlangıçta Hindistan'ın temelde hammadde ihraç ettiğini düşünüp Akdeniz'i daha faal bir iktisadî merkez olarak kabul etti; ancak daha sonradır ki, bunun doğru olmadığını ve daha da önemlisi ticaretin bütünü hakkında (ve de toplumlarla olan bağlantıları hakkında) ciddî yanlış anlamalara yol açtığını farketti—gerçekte, Hindistan'ın mamul madde ihracatı, ticaretin önemli belirleyicilerinden biriydi.

ında çok güçlü olsa da, Fâtımîlerin burada pek şansı yoktu, nihayette hanedanın Mısır ötesindeki yerleri kontrolü, Fâtımî donanmasının buralara erişmesine bağlıydı.

Bununla birlikte İsmailî bağlılıklar hem iç, hem de dış siyaseti biçimlendirmeye yardımcı oldu. Fâtımîler Mısır'ı aldıklarında pratik programlarında ihtilalci öge olarak fazla birşey kalmamıştı. Fakat merkezî müslüman topraklarında gayrimemnunlar arasında hâlâ popülerliğini koruyan İsmailî yeraltı hareketine yönelik radikal teorik çağrılarını şiddetlendirdiler. Doğu Arabistan'daki bağımsız Bahreyn'li Karmatîler tahta geçirilen imamı tanımak istemediler. Fakat Irak ve İran'daki sıradan İsmaili dâîler kendilerini ve fikirlerini tez elden onurlandıran yeni gücü çoğunlukla kabul ettiler; yeni bir güçle, İsmailî hareketin İslâm âlemine yayılma hedeflerini gerçekleştirme ümit ve çabalarını arttırdılar.



Fâtımî Hanedanı çağı

Fâtımî devletinin dışında yaşayan bu İsmailîler hem hazır bir dış politika sağladılar, hem de içte liderlik için bir kaynak oluşturdular. Onları inkâr etmediği sürece, Mısır hükûmeti, Nil'den Amuderya'ya dek ihtilalci güçler için garip bir merkez görevini üstlenmek zorundaydı; ve aralarındaki ilişkiler ne olursa olsun, eski Abbasî hilâfetinin topraklarını ele geçiren İranî rejimler silsilesine zorunlu olarak muhalif kaldı. Beri yandan, bu yabancılar Mısır'a birtakım disiplinli ve akıllı yöneticiler de kazandırdı. Düzenli devlet organizasyonuna paralel olarak, harekete dahil edilmek için seçilenleri İsmailî doktrine göre eğitmek, ayrıca hareketi Fâtımî sınıflarının ötesinde ve kendi aralarında organize hale getirip disipline etmekle görevli bir dinî hiyerarşi de mevcuttu. Bu İsmailî hiyerarşisinin neredeyse hükûmet hiyerarşisi kadar prestiji vardı; başındaki birinci dâî vezirle aynı derecedeydi, aslında bazan bu iki görevi birden aynı kişi üstlenebiliyordu.

İsmailî mevcudiyetinin etkileri, hanedana bu dönemde İslâm âleminde benzeri olmayan eşsiz bir prestij ve devamlılık sağlayan Fâtımî politikalarının süreklilik ve güvenilirliğinde hissediliyor olabilir. Gerçekte Mısır içerisindeki sosyal yapı çok az değişikliğe uğradı—eğer değişmişse, bunun da sebebi, tüccar sınıfların gereksinimlerini karşılamaya sistematik bir ilgi duyulmasıydı. Fakat entellektüel atmosfer, (en göze çarpan etkinlikleri İsmailî bağlamla sınırlandığı için, İslâm toplumu üzerindeki daha sonraki dönemlerde etkisi giderek azalmışsa da) en önemli mayalardan biriydi.

İsmailiyenin eski ilgi alanı olan Felsefeye entellektüeller arasında serbest bir alan bırakıldı; gerçekte felsefe, tamamen onunla uğraşabilecek olanların zevk duyacağı diğer bir tür lüks idi. İsmailî düşünürler, yalnızca kendi inanışları hususunda bağlı oldukları hiyerarşik üst mercilere sahiptiler; ve bu inançlara ilişkin hususlar dışında akıl yürütecekleri geniş bir spekülasyon alanları vardı. Bunun çoğu tamamen İsmailî remizler [mecazcılık] ve sembolizm ile ilgiliydi: Kur'ân ve Şiî irfanında adı geçen şahsiyet gölgelerini kâinatın manevî yapısı üzerine düşüren güzel sistemler kuruldu. Fakat doğal ve felsefî sorgulamanın her veçhesine de ilgi gösterildi. İsmailîler Kahire'yi bir öğrenim merkezi yaptılar. Şehrin en önemli camisi olan Ezher Camii (günümüzde bile, Cemâ'î-Sünnî himayesinde olduğu gibi) herşeyden önce bir araştırma merkeziydi ve bu amaca hizmet etmesi için çok sayıda Fâtımî halifeden, özellikle el-Muiz'in halefleri olan el-Aziz (976-996) ve el-Hâkim (996-1021)'den büyük maddî destek gördü. Ezher'in kütüphanesi mevcuttu; öğretmen ve öğrencileri için ödenek ayrılmıştı.

Fâtımî sosyetesinin parıltısı kendisini en kolay biçimde güzel sanatlarda gösterir. Mısır'ın ticarî zenginliği yalnızca transit ticarete dayanmıyordu. Mısır el sanatları endüstrisi, ticaretin önemli bir unsuruydu. Havadaki nemin uygun bir ortam yarattığı kıyı şeridine yakın bazı kasabalarda diğer şeylerin yanı sıra, ince dokumalar üretilmekteydi. Bu endüstriyel sanatlar İslâm-öncesi Kıptî dönemlerden kalmaydı. Bunlar ürünün büyük bir kısmını alan hükûmetçe denetlenmekteydi. Arta kalanlar ise, Nil'le Amuderya arasındaki ve daha ötelerdeki lüks eşya pazarlarına gitmekteydi.

Bu lüks el sanatları hem iktisadî hem de sanatsal açıdan önem taşımaktaydılar. Bu el sanatları Mısır'ın hâkim sınıflarının zenginliklerine, gerek üretime dönük faaliyet yoluyla gerek doğrudan, ticaret için metalar sağlayarak dolaylı biçimde katkıda bulundular. Böylece yeni gelişen birçok kasaba halkına Mısır'ın ziraî üretiminden pay sağladılar. Aynı zamanda, bu el ürünlerinin estetik bir yönü de vardı. Bu yön, kendisini giysilerin renk dizaynlarında, çömleklerin ve kristal eşyaların biçim ve dekorasyonları ile bronz eşyalarda, her tür mücevheratta ve genelde güzelleştirmeye yarayan bütün kullanım eşyalarında ortaya koydu. Müzelerimizdeki "Fâtımî" damgalı güzel ha-

zineler, uzaktan da olsa, bu zanaatkârların mümkün kıldığı lüksü paylaşmamızı sağlamaktadır.

Fâtımîler dönemi, cam ve kristal sanayiinin gerçekten güzel parçalarıyla ünlüdür. Dizaynında bazı eski Kıptî geleneklerinden faydalanıldı; İran kökenli temalar daha belirgindi, fakat hepsi Fâtımî zevkiyle yeniden biçimlendirildi. Mısır'ın sanatsal bir merkez olarak giderek bağımsızlaşması kendisini özellikle mimaride göstermekteydi. Fâtımîler döneminde, biçimler İran'dan ödünç alındı —örneğin kubbeli türbe— fakat zamanla Memlûk camilerinde özellikle yoğunlaşacak belirgin bir gelenek oluşacaktı: örneğin, kare zeminin kubbeyle birleştiği köşelerdeki sarkıtvari form, ve mihrabın oyularak yapılması—ki bu, zaman zaman muhteşem bir konsantrasyon etkisi husule getirebilmiştir. Bu gibi yollarla Fâtımî estetik hayatı devletin bu yönünü daha göze çarpar hale getirip, siyasî ve sosyal hayatını ikmal ediyordu.

FÂTIMÎ İKTİDARININ ÇÖKÜŞÜ

Mısır'ın bağımsız kültürel ve ekonomik zenginliği, iyice yerleştikten sonradır ki, Fâtımî devrinin başlarında sıkıca bağlandığı İsmailî formlardan çok daha uzun süre devam etti. Kızıldeniz ticaret yolu geliştiği müddetçe, Mısır devletinin ana hatları sağlam kaldı. Öte yandan İsmailîlik daha Fâtımî hanedanının sonu gelmeden önce zayıflama başladı. Bununla birlikte, İsmailîlik donanma sayesinde kabul ettirilen sınırlar boyunca Fâtımî atılganlığının anahtar unsurlarından biri olmuştu. Beraberinde özel kültürel ve siyasî fırsatlar kadar, özel çelişkiler ve zayıflıklar da taşımıştı. İsmailî itkinin yavaşlamasıyla hiçbir zaman çok geniş bir alana hükmedememiş Mısır iktidarı, daha yerel bir hal aldı ve tuhaf İsmailî entellektüel ve siyasî deneyleri de onu yaşatamadı.

Fâtımî hanedanının düşüşü İsmailîliğin kendine has çelişkileriyle bağlantılıdır. Gerileyiş onuncu yüzyılın bitiminden evvel, kuzey Afrika'nın ana topraklarındaki Fâtımî komutanı İbn Zîrî'nin Berberî kabilelerle olan bağlantılarına dayanarak imamı tanımayı reddedip bağımsız bir hanedan kurmasıyla başlamıştı. Bununla birlikte, Fâtımî otoritesi Mağrib ve Sicilya'da kademeli biçimde azalarak onbirinci yüzyılın birinci yarısında tamamen yok oldu. İsmailiye açısından—ve dolayısıyla hanedanın dengesinin sürekliliği açısından—daha da önemlisi, içerdeki fırkalaşmalardı.

Bunlardan ilki, sıradışı hükümdar el-Hâkim (996-1021) zamanında oldu. Hâkim'in etkin bir hükümdar olduğu anlaşılıyor. Kendisi hanedan önceliğini reddederek, başkadılığa tanıdıkları içinde en adaletli ve en dirayetli kişi olan bir Sünnî'yi atadı (yasalara göre, kadıya İsmailî müftüler rehberlik ederdi). Onun zamanında İsmailî iktidarı Suriye'de en üst noktalara ulaştı ve genellikle prestijinin zirvesinde kaldı. Fakat Hâkim kişi olarak acaip ruh hal-

lerine sahip, zalimlik nöbetleri geçiren birisiydi. Bir keresinde gündüzün işlerini geceye aktarmayı tercih ettiği için, Kahire'deki dükkanların ışıklarını gece boyunca yakmalarını emretti; insanlar gündüzün uyuyacaklardı. Yine onun bir tür piyango düzenlediği söylenir. Ödüllerin bazısı şahaneydi, fakat diğerleri arasında ani ölüme neden olanları vardı—böylece, âdeta Allah'la yarışıyordu. Kaba kişiliği üzerine hikâyeler anlatılır.

Herşeye rağmen onun isteklerinin en garibinde bile, ciddi bir dinî maksadın izleri görülebilirdi. Örneğin dükkanların gece açık kalması kararı, kısmen, polisin ne kadar etkin ve adaletinin ne kadar güçlü olduğunu ve bunun sonucunda da gecelerin gündüzler kadar güvenli hale geldiğini göstermek amacını taşıyordu; ve gerçekten kendisi bunun doğruluğunu kanıtlamış gibi gözüküyor. Hâkim'in dine kişisel bir ilgisi vardı ve zaten imam oluşu ona istediği hakkı veriyordu; fakat o her zaman imamlık konumunun öngördüğü ve genel İsmailî prensiplerin çizdiği sınırda kalmadı. Bazı eylemleri püriten bir şiddet ifade ediyordu. Herşeyden önce mükemmel bir yönetici olmak istiyordu—çok cömert, tam mânâsıyla iyi bir düzeni güçlendiren ve herkese karşı tam anlamıyla adaletli... Hâkim kişisel olarak lüksün her türlüsünden kaçındı ve gezilerinde sıradan bir eşeğe bindi. Mevkiinin sağladığı imkânları kötüye kullananlara karşı acımasızdı; zalimliğini çoğunlukla bunlar üzerine yöneltiyordu. püritenliği, şarabı kaynağından kesmek için Mısır'ın şaraphanelerinin yıkılmasını emreden bir ferman yazdırmasına, zımmîler üzerine ağır yükler getirmesine ve Kahire kadınlarına evden çıkma yasağı koymasına neden oldu.

Fakat gün geçtikçe, Hâkim'in aldığı tedbirler, dinî doktrine olan ilgisini daha çok yansıtır oldu. Öğrenimle çok ilgilendiğinden, İsmailîler için, kendi yaptırdığı camide yalnızca İsmailî dogmaların değil, çeşitli bilimlerin de ele alındığı iyi donatılmış bir kütüphane kurdurdu. Fakat daha sonra yavaş yavaş teb'anın Cemâ'î-Sünnîliğini desteklemeye yöneldi; ve de üstüne üstlük İsmailî hiyerarşiye zorluklar çıkardı. Buna rağmen sonunda yeni bir vahiy fikrine arka çıkar oldu. Askerleriyle Kahire burjuvazisi arasındaki şiddetin alevlenmesine izin verdi (bütün bu karışıklık içinde, korunmasız halde ve kılına dokunulmadan dolaştı) ve bütün fitnelerin kalkacağı bininci yılı bekleyenlere şevk verdi. Sonra bir gece beklenmedik bir şekilde çöle gitti ve ardında kendisine ait, tereddüde mahal bırakmayan bir iz bulunamadı.

Hâkim'in ortadan kayboluşundan sonra, daha önceki statüko yeniden sağlandı; zenginler lüks yaşamlarına ve rahatlıklarına döndüler ve Hâkim tarafından kamulaştırılıp dağıtılan mülkler yeniden yasal sahiplerinin oldu. Fakat Hâkim'in yaptıkları, İsmailî görüşün, büyük eşitsizliklere göz yuman evrensel bir an'anevî şeriat kurumundan çok, sıradan insanlara eşit sosyal adalet sağlanmasıyla ilgilenen yanına hiç alışılmadık bir canlılık ve tutarlılık getirmiş oldu. Etkileyici kişiliği, belirli bazı İsmailîleri onun hayatının değişen

safhalarına bütün insanlık tarihinin bir benzeri (ya da özeti) olarak bakmaya ve şahsını da uluhiyetin bir tecellisi olarak görmeye sevk etti. Bu kişiler, İsmailî doktrinin remizlere olan eğiliminden faydalanarak, klasik İsmailîliği aşacak yeni bir "bâtınî" hakikat üzerinde durdular. Bu insanların her yerde İsmailîler arasında kendi anlayışlarına kazandırdıkları olmuşsa da, ortodoksiyi daha yakın plandan tanımlayarak reaksiyon gösteren resmî İsmailî hiyerarşiyi pek ikna edememişlerdi. Fakat Suriye'de patlak veren, kuvvetli İsmailî liderler yönetiminde alışılmadık şekilde genişleyen ve uzun süren bir köylü ayaklanması kendileriyle ittifak içine girdi. Bu insanlar, ayaklanmadan arta kalan bağımsız dağlık sığınaklara çekilerek hâlâ Hâkim'in geri dönerek bütün dünyaya adaleti getireceği günü gözleyen Dürzî mezhebini oluşturdular.[2]

Hâkim'in torunu el-Mustansır'ın (1036-1094) uzun süren saltanatı sırasında İsmailî enerjinin zayıflayışı gözardı edilemez bir belirginlik kazandı. Hükümdarlığının ilk kısmında, birtakım maskaralıkları ve hatta Hâkim'in bölücü tahriklerini kolayca aşan devletin hâlâ sağlam olduğu görüldü. 1058'de Bağdat ve Irak'ın bir kısmı, bir süre için Fâtımîlere bağlandı —bu Mısırlı ve de Iraklı İsmailî güçlerin kuvvetinden çok, düşmanlarına karşı Mısır yardımını isteyen kuvvetli bir komutan sayesinde olmuştur. Fakat 1062'de Mısır hükûmetinin kendisi bir iç krize yuvarlandı. Paralı askerler—Abbasîlerin çöküş döneminde olduğu gibi—kontrolden çıktılar ve on yıl boyunca Kahire üst sınıfların çıkarları için çatışan farklı grupların doğurduğu büyüyen bir kaosun içine düştü. Suriye eyaletinin başarılı bir komutanı olan Bedrü'l-Cemâlî 1074'te karışıklığı temizlemesi için çağrıldı ve gidip Fâtımî devletini daha sükûnetli bir temele oturttu.

Fâtımîlerin ümitsiz bir durumda olduğu 1071'de Sicilya Frenklerın eline geçti, ve birkaç yıl sonra Bedr Mısır'dayken Suriye'nin büyük kısmı İran'da Abbasî halifeleri adına hüküm süren Selçuklular tarafından zaptedildi. İsmailî dâîler Yemen'i hâlâ ellerinde bulundursalar da, diğer uzak bölgelere yönelik ilgi sona erdi. Bedr ve ondan sonra gelip vezir olan oğlu, Mısır ile güney Suriye'den daha fazlasını kontrol etmek için pek çaba harcamadı. el-Mustansır'ın ölümüyle (1094) Mısırlı olmayan İsmailîlerin çoğunluğu, özel-

2. Silvestre de Sacy'nin iki ciltlik *Exposé de la religion des Druzes*'i, iki cilt, (Paris, 1838), sapkınlığa karşı duyulan dehşet halet-i ruhiyesinde yazılmış olmasına karşın üzerinde çok emek harcanmış ve eksiksiz bir eser olması hasebiyle hâlâ tek ciddi tartışma hüviyetini taşıyor. Fakat kitap yalnızca mezhebin başlangıcını ele alıyor. Bu çalışma, Marshall Hodgson'ın "Al-Darazî and Hamza in the Origin of the Druze Religion" *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962), 5-20'siyle düzeltilmelidir. Philip Hitti'nin *The Origins of the Druze People and Religion* (New York, 1928) kitabı, değerli hiçbir şey eklemiyor ve saptırıcı yanlışlar içeriyor, ki bundan kaçınılması gerekir.

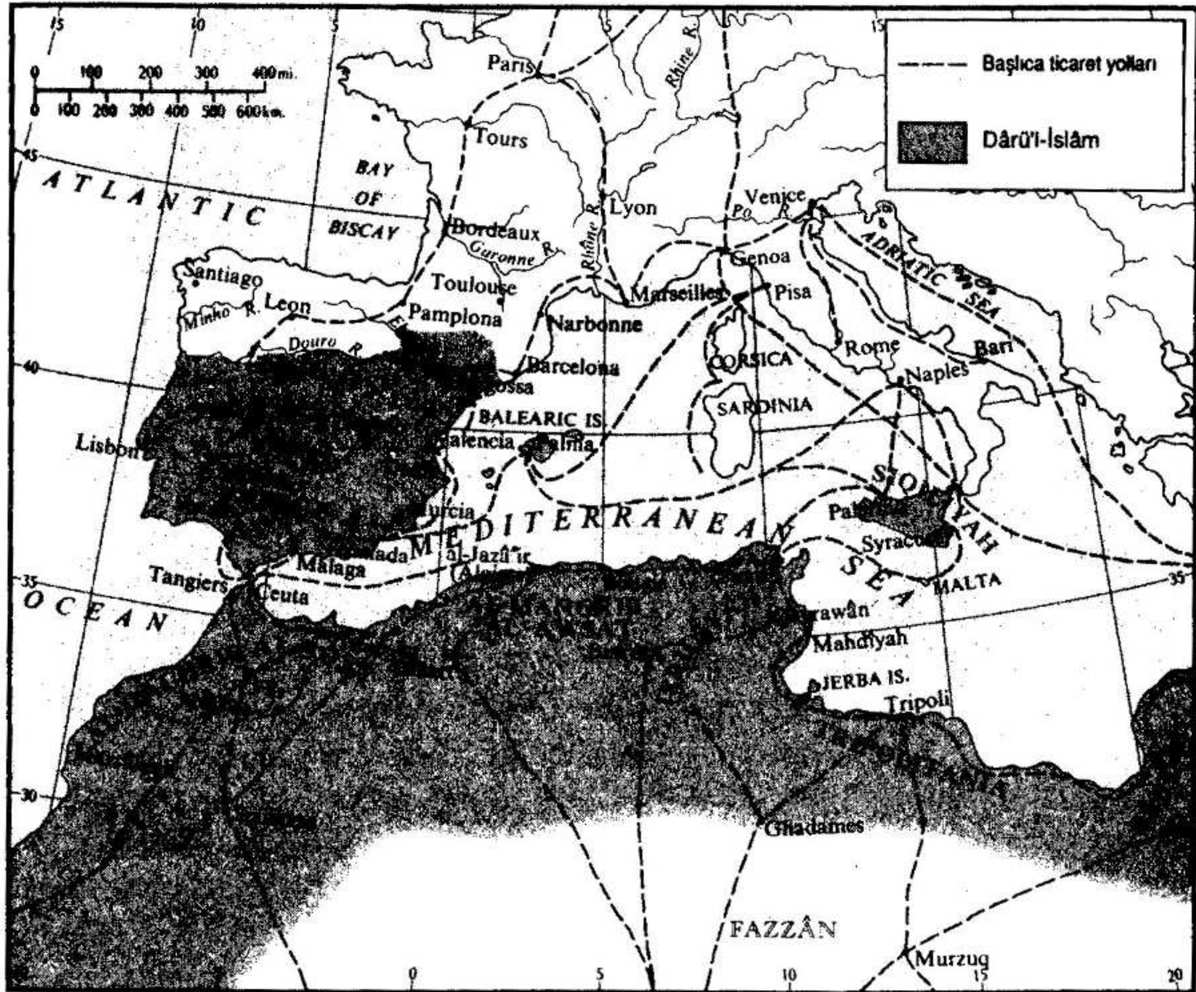
likle İran'dakiler, Fâtımî hanedanının önderliğini reddettiler. (Bunlardan günümüzde Hindistan'ın Hoca'larının lideri Ağa Han'a bağlı olan çokları, Nizârî İsmailîler adını aldılar.) Son kudretli Fâtımî halifesi el-Âmir'in (1101-1130) ölümüyle Arabistan ve Hint okyanusu sahilleri boyunca yayılmış bulunan İsmailîler de onları reddettiler. (Bunlar günümüzde asıl olarak Hint tüccarlarının oluşturduğu Bohras topluluğunun temsil ettiği Tayyibîleri teşkil ettiler.) Mısır hanedanına bağlı kalan az sayıdaki İsmailî mezhep devlet içinde bir rol oynayamadı ve hanedanın Sünnî Selâhaddin Eyyubî tarafından 1171'de sona erdirilmesinden az zaman sonra ortadan kayboldu. Devlet Cemâ'î-Sünnî bir temel üzerinde yeniden yapılandırıldı; fakat güçlü olduğu dönemlerde donanmasıyla Suriye ve Hicaz'ı kontrol etmeyi ve onbeşinci yüzyılın sonlarına dek limanlarında Hint okyanusu-Akdeniz ticaretini geliştirmeyi sürdürdü.

ENDÜLÜS'TE MÜLÛK-İ TAVÂİF: İSPANYA'NIN BAĞIMSIZLIĞININ SONA ERİŞİ

Mısır çok özel ticarî konumu sayesinde, bağımsız bir devlet geliştirebildi ve kültürel açıdan özerkliğe ulaşabildi. İspanya özerkliğini belki de mutlak coğrafî soyutlanmasıyla geliştirdi. Uzun süre İslâmîleşmiş yüksek kültür, İran-Sâmi kültüründen ayrı ve daha az aktif oluşu belirgin derecede bulunan bir Latin yüksek kültürüne sahip İspanya'da, nisbeten zayıf kaldı. İspanya daha merkezî bölgelerin tesirlerine bağımlı kaldı. Dokuzuncu yüzyılda Bağdat'tan gelen bir Ziryâb, müziğin ve saray modasının rengini belirledi. Fakih Malik b. Enes'in bir öğrencisi ise, anavatanından en son fıkıh tatbikatını getirdi. Fakat daha onuncu yüzyılda, İspanya müslümanları, 929'da el-Muktedir'in hükümdarlığının bitiminde İspanyalı Emevî emîr olarak halife ünvanını alıp Endülüs'ün kuvvetini Mağrib'in büyük kısmı üzerinde yaymasıyla bağımsızlıklarını göstermeye başladılar. Ünvan buradaki müslüman devlette merkezî kuvvetin gerçek bir kabulünü temsil ediyordu. el-Muktedir güneyin neredeyse bağımsız müslüman şehirlerinde ve Tuleytula'nın kuzeyindeki müslüman sınır bölgesinde kontrolü sağladı. Bunun tatbiki daha elverişli idi: onuncu yüzyılda İspanya'daki müslüman nüfus, Nil-Amuderya bölgesinde olduğu gibi artmıştı; ve Arap ve Berberî kabilelerinin eskiden beri süregelen anlaşmazlıkları, siyasî alanda, gittikçe gelişen toplumun ortak gereksinimlerinden daha az belirleyiciydi.

Yeni halife III. Abdurrahman (912-961) ismi var cismi yok bir otorite olarak kalmama mücadelesinde başarılı oldu; ve Abbasî mutlakiyetçiliğini Endülüs devletine uyarladı. Saray Yüksek Halifelik sarayının lütfunu eksik etmediği türden öğrenim, edebiyat ve felsefe dallarını destekledi. Onun mutlakiyetçiliği, Abbasîlere benzer şekilde, yabancı birliklerin kullanımıyla tamamlandı; bu birlikleri güneyden Berberîler ve kuzeyden daha sonra müca-

dele edip güçlerini kabul ettirecek olan batı ve doğu Avrupalı köleler (bu sonuncu gruba Slavlar adı veriliyordu) oluşturuyordu. Abdurrahman'ın otoritesini güçlü bir vezir olup daha sonra hükümdar da olan (976-1002) İbn Ebî Emîr el-Mansur devraldı. el-Mansur, esasen Mısır'a çekilmiş olan Fâtımîlerin hâlâ güçlü oldukları Mağrib'de ünvanından başka herşeyi terketti; ve böylece Berberî kabilelerin oluşturduğu cephe diğer hepsinden daha güçlü olduğunu göstermiş oldu. Buna mukabil bütün müslüman kaynaklarını yarımadanın kuzey sınırlarındaki bağımsız İspanya hıristiyanlarına boyun eğdirmeyi hedeflediği seferlere harcadı. En büyük başarısı İspanya'nın kuzey batı ucundaki, bütün Garp için değerli St. James'in büyük mukaddes kabrini (Santiago) yıkmak oldu.



Batı Akdeniz

Müslümanların Endülüs'teki siyasî kudretinin ömrü kısa sürdü. 1010'dan sonra, el-Mansur'un oğullarının iktidarı yabancı askerler arasındaki kargaşalar yüzünden bölündüğünde, hiçbir askerî grup İspanya'yı bir bütün olarak ele geçiremedi. Bunun yerine, neredeyse her İspanya şehrinde bağımsız saraylar boy verdi. Yöneticilerine *mülûkü't- tavâif*, yani "tâife melikleri" (İspanyolca'da *reyes de taifas*) adı verildi; çünkü bunlar yerel taraftarların desteğine bağımlı olduklarından, genellikle mutlak hükümdar olmaktan çok, öyle ya da böyle hiziplerin başıydılar. Yaklaşık on yıl içinde İspanya bu tür saray-

larla kaplanmış ve Emevî halifeliği ortadan yok olmuştu. Bu sarayların bir kısmı Slav taifesinin gücünü, yine bir kısmı Berberi hizbinin gücünü temsil ediyordu; bazıları da yerel bürokratik bağlılıkları temsil ediyor ve yerel kaynakların izin verdiği ölçüde, hareketli bir siyasî hayat sürüyordu. Özellikle İşbiliye'de bir kadı ailesi (Abbâdîler) yörenin önemli kişilerini öylesine iyi yönlendirdi ki, Sevilla güneybatı İspanya'nın çoğu yerinde yavaş yavaş kontrolü ele geçirdi. Fakat Endülüs Emevî hilâfeti iç barışı korumada başarılı olurken dahi en güçlü Emevîleri yabancı birliklere bağımlı kalmaya zorlayan (ve buna kapı açan) siyasî bütünleşme eksikliği, Endülüs müslümanlarının katlanmak zorunda kaldığı taife melikleri arasındaki sürekli savaş durumuyla, daha doğrudan bir biçimde kendisini gösterdi. Başka yerlerdeki müslümanlar gibi, İspanya müslümanları da, toprak temeli üzerinde kökleşen millî bir siyasî yapı meydana getirmede başarısız oldular; ve bunu çıkarların özel bir şekilde birbirine imtizacı yoluyla gerçekleştirecek siyasî bir fikri de keşfedemediler.

Herşeye rağmen, İspanya halifelerinin sunduğu yüksek kültür, meyvesini bu küçük devletlerde verdi. Bu saraylar özellikle hazırladıkları uygun ortamda gelişen seçkin şiirlerle ünlüydüler. Şiirde standart kâfiye formu içerisinde bile ter ü taze bir tabiat aşkı belirdi; daha sonraları yeni kafiye formları geliştirildi. O zamana dek Arap şiirine yabancı olan kıt'a formları bunlar arasındaydı. Hatta yerel konuşma, popüler Arapça ve Romans da kontrollü olarak bir nebze kabul görmüştü. Merkezî bölgelerde Pehlevî ve Aramî miraslar yaşayabildikleri ölçüde oluşum dönemindeki yeni Arap edebiyatına dahil edilirken, İspanya'nın Romans mirası daha önceden tam anlamıyla şekil bulmuş Arap edebiyat geleneğine geç sunuldu. Bu sonuncusu ona, yerleşik kısıtlamalardan nisbeten bağımsız oluşuyla cezbe kazanan mahallî, özel bir tat kazandırdı; Endülüs deneyimi, daha doğudaki Arap edebiyatını bile etkiledi.

İlâhiyatçı-şair İbn Hazm (994-1064) Endülüs ortamının tipik bir temsilcisidir. Şair olarak İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*'ndaki şiirlerinde (birçok Batı diline tercüme edilmiştir) Provens bölgesi lirik şairlerinin daha sonra ele aldıkları gibi, şövalye aşkının değişik safha ve anlarını resmetti. Daha evvelki Arap yazarlardan miras alınan bu aşk hali Endülüs'te sonraları iyice işlendi; İbn Hazm ona derin olmasa bile etkin bir sistem kazandırdı.

Bir düşünür olarak, İbn Hazm, neredeyse tüm bağımsız Endülüs zekâları gibi kendisini katı Mâlikî fakihlerle muhalefet halinde buldu. Diğer bazı İspanyolların önceden benimsediği teolojik tavrı o da benimsedi: bu, Bağdat kadısı olan "Zâhirî" Davud ez-Zâhirî'nin tavrıydı. Daha geç dönemde bildirilen hadislerin sayısı katlanarak artınca gelişen bu tavır, mülahazaları asgariye indirmek için, zayıf olsalar bile yalnızca hadislere dayanmak gerektiğinde ısrar ediyordu; Mâlikîlerin öğrenilmiş doktrin kütlesini prensip olarak herke-

se eşit derecede açık rivayetler bütünü lehine by-pass etme avantajına böylece kavuşuyordu. Zâhirî tavrının İbn Hazm'da uyandırdığı ilginin, kişisel tercihe izin verdiği geniş alan sayesinde, ilgili sahih hadisin bulunmadığı eylemleri "mübah" kategorisine sokabilmeye müsait oluşundan kaynaklandığı iddia edilmiştir; bu yüzden, Zâhirî tavrının geç dönemdeki gelişimi Mervânî Arap geleneğinden nisbeten hür oluşu ve şehir kültürünün gereksindiği asıl öğretiyle bağdaşır azamî esnekliğe sahip oluşu ile çakışmaktadır.[3]

Yine İbn Hazm bütün manevî ve metafizik noktaları bir Allah inancına uygunluk ve maneviyat lehine terk eden, tamamen sağduyunun gerektirdiği bir görüş noktasından, müslümanların ve gayrimüslimlerin teolojik tavırlarının sıkı bir eleştirisini geliştirdi. Kelâm tartışmalarının mevcut şeklini reddetti. Her ne kadar bu reddetmeyi benzer tartışma metodlarından faydalanarak yaptıysa da... Az ilgilendiği mezheplerin tanımlanmasında tamamen şematik olduğunda bile, keskin çizgiler kullandı. (Böylece İspanya'da az olan Şiîleri ele alırken, sistematik biçimde bilfiil mezhebin beşerî konumundan uzak olarak standartlaştırılmış bir formül içinde, her grubu imamını peygamber ya da tanrı olarak görüyor gibi sundu; bununla birlikte bir sistem arayışının verdiği gayretle, birçok yazardan farklı olarak, Zeydî Şiîler ve daha radikal olan Şiîler arasındaki en kesin farklılığı o ortaya koydu. Ki bu farklılık, onların nass imâmetine karşı tavırlarında beliriyordu. İbn Hazm, Yahudilerin ve hıristiyanların kendi çelişkilerine işaret etmek için Kitab-ı Mukaddes'i tahlil zorluğuna da katlandı.

Hareketli bir yaşamı olan İbn Hazm gençliğinde vezir olarak hizmet ettiği Endülüs Emevî halifelerinin sonuncusunu üzüntüyle görecek kadar yaşadı; siyasetten çekildikten sonra, değişmeler arzeden ve her zaman polemikyüklü bir ilim hayatı yaşadı. Endülüs şairleri ve bilginleri onun gibi lirik ve polemikçiydiler—ve çoğunlukla mutlak bağlılık konularında daha da ilgisiz ve hatta katıydılar.

Endülüs sarayları, neredeyse bir asır süresince, kuzeydeki benzeri şekilde parçalanmış hıristiyanlardan, ya da boğazın ötesinde Fas şehirlerinde gevşekçe hüküm süren Berberî kabilelerden korku duymadan, parlak bir kültürel hayat sürdüler. Akdeniz'deki limanları, İtalya, Gal ve Almanya o zamanlarda hızlı bir iktisadî gelişme içine girdiklerinden dolayı canlanan batı Akdeniz ticaretiyle birlikte büyüyüp zenginleşti. 1050'de daha küçük çok sayıda şehir hanedanlıklarına son veren İşbiliye'nin Abbâdî hanedanı, aynı türden neşeli şiir ve müzik yaşamıyla özellikle ünlendi; bu öylesine bir hayattı ki, Endülüs'teki bu dönem uzun süre unutulmadı. Buna rağmen bu küçük saray-

3. Ignaz Goldziher, *Die Zâhiriten* adlı (Leipzig, 1884) fıkıh mezhebi üzerine büyük çalışmasının ilk bölümlerinde Ehl-i Hadis ve Zâhirî mezhepleri tarihini aydınlatmada çok faydalı olmuştur.

lar tek başlarına ayakta duramıyorlardı. Oysa kuzey İspanya hıristiyanları güçlerini birleştirdiler ve müslümanları istilayla tehdit ettiler. Nitekim Tuleytula 1085'te düştü.

Müslüman Endülüslüler ileride daha detaylı olarak bahsedeceğimiz yeni yükselmiş bir Berberî iktidarı olan Murâbıtları (Almuravîleri) yardıma çağırdılar. Sınır halklarını İslâmlaştırma coşkusuyla, bazı Berberî kabileler, Fas'ta idareyi ele alan alışılmıştan daha güçlü bir hükûmeti desteklediler. İşte bu Murâbıtlar İspanya'ya geçip burayı hıristiyanlara karşı savundular. Murâbıtlar hıristiyanları geri çekilmeye zorladılar; fakat buna karşılık en zahid fakihlerin yaşama imkânı bulduğu kendi hâkimiyetlerini kurdular. Endülüs'ün kültürel hayatı devam etti, fakat çevreye Berberî askerî idarecilerinin yarattığı karanlık atmosfer hâkim oldu. Berberîler hiç çekici olmayan bir Endülüs'te çok uzun süre varlıkların sürdüremezlerdi; mülûk-i tavaif'in başarısızlıklarının uzun vadedeki etkisi, İspanya'yı yabancı müdahalesine bağımlı kalmadan süreklikliklerini koruyabileceklerini isbat eden, fazla şaşaası olmayan kuzey hıristiyanlarına terketmek oldu.[4]

FARİSÎ BÖLGESEL HALEF DEVLETLER

Merkezî bölgelerde, Bereketli Hilâl ve İran platosunda —ve Amuderya havzasında— halife devleti geleneği, Mısır'da olduğu gibi, yerini temelli bir yerel sürekliliğe kolayca bırakmadı ve Mağrib, Arabistan ve Sind gibi uzak bölgelerde olduğu üzere, yerel açıdan başarılı alternatif siyasî fikirler oluşturulup yıkılamadı. Başlangıçta yeni güçler halife yönetiminden kalan idarî ve sosyal kalıpları az-çok başarılı bir şekilde sürdürdüler.

Doğuda Tâhirîlerin yerini almış olan Sâmânoğulları valileri, halife devletinin yıkılmasından önce zaten özerklik kazanmışlardı. Onuncu yüzyıl boyunca Amuderya havzasında ve Horasan'da, etkili bir bürokratik yönetim oluşturdular; pek anlamı olmasa da, halifeye sadık kaldılar ve Bağdat'taki bağımsız iktidarın ortadan kalkması, statülerinde veya faaliyetlerinde çok az değişiklik meydana getirdi.

Bununla birlikte II. Nasr devrinden (913-942) sonra Sâmânoğulları iktidarı zayıfladı. Batı İran topraklarını Büveyhîlere bırakmak zorunda kaldı. Daha önemlisi, merkezî bürokrasi için kalıcı bir temel oluşturamadı. Sâmânoğulları da Sâsânîlerin ve Abbasîlerin karşılaştığı problemlerle karşılaştılar; fakat bu problemler daha dar kapsamlı ve bu yüzden daha az kozmopolitti ve

4. W. Montgomery Watt, A *History of Islamic Spain* (University of Edinburgh Press, 1965) hem kültürel hem de siyasî tarihin çok faydalı bir özetidir ve bir talih eseri öyküyü E. Levi-Provençal'in *Histoire de l'Espagne musulmane*'da (3 cilt, Paris, 1950-53) ele aldığı dönemin ötesine taşımaktadır. Eserde hem bibliyografya, hem de yeni araştırmalar için çok sayıda mesele mevcuttur.

(bazı bölgelerdeki son derece gelişmiş sulama tekniğine rağmen) Irak'ın Sevâd'ı gibi, merkezî fonları tam olarak karşılayacak durumda değillerdi. Merkezî otorite için yeterli bir bağımsızlık sağlamaya çalışan Sâmânoğulları, Abbasîler gibi Türk köle askerlere yöneldiler. Fakat bunlar dihkân sınıfına karşı olan diğer gruplarla birleştiler ve devletin dayandığı sentezin—devletin savunulmasıyla (dihkân sınıfı içinde temsil edilen) İrancılığın ve İslâm'ın ve şehirlerin savunulmasının bir tutulması—temelini çürütmeyi başardılar.

Sâmânoğullarının bazı Türk askerleri, doğuya doğru büyüyen yeni bir müslüman-Türk hanedanını Sâmânoğullarına tercih ettiler. Onuncu yüzyılda Yukarı Amuderya ve Sîriderya nehri çevresindeki dağlarda, halife imparatorluğunun kenarlarında, Karluk Türk göçebe kabileleri arasında, şehirleri kontrol eden ve sonunda İslâm'ı benimseyen, fakat halife yönetimine en azından doğrudan pek birşey borçlu olmayan kabile-temelli sağlam bir iktidar yapısından yararlanan yeni bir hanedan ortaya çıktı. Bu hanedan kırsal askerî güce dayandı ve yakın bir merkezîleşmeye teşebbüs bile etmedi. Yönetimi elinde tutan hanedanın, yani Karahanlıların (ya da İlhanlılar) çeşitli üyeleri asıl hükümdardan önemli ölçüde bağımsız bir şekilde, farklı bölgelerde yönetimlerini sürdürdüler. Sâmânoğullarının sonraki dönemlerinde ülkenin Türk sınırboyu valileri, asilleri ile aralarındaki ihtilâflarda Sâmânoğullarına yardımcı olmak için, giderek artan ölçüde, başkente müdahale mecburiyetinde kaldılar. Onuncu yüzyılın sonunda, Sâmânoğulları Türkleriyle duygusal bağları olan Karluk Türkleri, orada yaşayan pek çok grubun desteğiyle Sâmânoğulları topraklarını ele geçirmeye hazırdılar. 999'da Sâmânoğullarının Gazne'de neredeyse bağımsız biçimde hüküm süren en kudretli Türk serhat valisi—kendi adına ele geçirmek için—Horasan'a müdahalede bulunduğunda, Karluklular Amuderya ve Sîriderya havzalarındaki Sâmânoğulları topraklarının çoğunu işgal ettiler. Karluklular hiçbir zaman İslâmî edebiyat için bir odak mahiyeti taşıyacak ihtişamlı bir merkezî saray yönetimi geliştiremediler; fakat Selçukluların içlerinden bazılarını bir süre için itaate zorlayabildiği dönem dışında, iki yüzyıl boyunca, bağımsız şekilde çeşitli merkezlerden Sîriderya ve Amuderya havzalarını yönettiler.

Bu arada Sâmânoğullarının batı İran'daki İranlı rakipleri olan Bûyîler (Büveyhîler) kendi Deylemî askerleri ile birlikte, hilâfet yönetiminin kalıplarını korumak için, Sâmânoğullarından daha az tutarlı bir çaba gösterdiler; çünkü iktidar için, doğrudan askerî kaynaklara Sâmânoğullarından çok daha fazla bağımlıydılar. Şiraz, İsfahan, ve Bağdat'taki saraylarında yaşayan üç Büveyhî kardeş, 945 yılına kadar halifelerin yönetimi altında kalmış bulunan toprakların en önemlilerini aralarında paylaştılar. Bağdat'taki halifeyi, yaşadığı yer dışında, çok az otoriteye sahip sembolik bir kişi halinde bıraktılar; aynı vezâret yönetimi genel olarak sürdü; fakat vezirler askerî efendiler olarak Büveyhîlere karşı sorumluydular ve onların birkaç eyaletinde ayrı biçim-

SÂMÂNOĞULLARI
BÜVEYHÎLER
Şiî kontrolü altındaki topraklar
BÂVENDÎLER Küçük yerel hanedanlar
Gazneli Sultan Mahmud'un İmparatorluğu, y.1030.

Sâmânoğulları, Büveyhîler, ve Karahanlılar

de hareket ettiler. Üç kardeş yönetimi ele geçirdikleri 932 yılından sonuncularının öldüğü 977 yılına kadar, ömürleri boyunca etkili bir şekilde işbirliği yaptılar; onlardan sonra ise, bir sonraki neslin en güçlüsü olan Adudu'd-devle ailenin düzenini korudu, ve 983 yılına kadar bu bölgenin çoğu kesimini kendi yönetimi altında topladı. Büveyhîler Basra (İran) körfezi ticaretinin tehdit edilebileceği Umman kıyı şeridini bir süre kontrol ettiler ve hatta güneydoğu İran'da etkin İslâmîleştirme sınırlarını bir bakıma genişlettiler. Bu dönemde refah düzeyi yüksek kaldı ve sulama işleri halife devletinin son yıllarının bozukluklarından sonra, bir dereceye kadar eski haline getirildi.

Büveyhîler ve vezirleri, aynı şekilde, yalnızca üç Büveyhî başşehrini değil, şüphesiz diğer İslâm başşehirlerini kapsıyor olsa da , kültürel himaye işini de halifelerden aldılar. Şiî Büveyhîler Şiî bayramlarını ve Şiî kelâmcıları desteklediler; ve böylece İsnâaşeriye Şîa'sı en sağlam entellektüel temellerini oluşturdu. Bağdat'ta ilk bağımsız müslüman koleji olan özel bir Şiî okulu kurdular. Tavırları, özellikle İsnâaşeriye Şîasına yarar sağladı; fakat gerektiğinde her çeşit Şiî'ye destek oldular. Mülkiyet ve soy konusundaki anlaşmazlıkları halletmek amacıyla (Alioğulları dahil) Tâlibîlerin soykütüğünü Abbasîlerinkinden ayırdılar ve onların özel statülerinin ilk defa resmen kabulünü sağladılar. Şiî öğretisini desteklemek ve hâlâ önemli bir gelirleri olan halifelerin (dogmatik biçimde dar açıdan ele aldıkları) Cemâ'î-Sünnî öğretiyi teşvik etmelerine izin vermek şeklinde bir politika gütmüş oldukları anlaşılıyor. Fakat Büveyhîler Şiîliğin yanısıra, genel olarak, nazarî ilimleri de teşvik ettiler: Mu'tezilî formuyla kelâm ve de Felsefe. Fakat (Şiîliğe cefa çektiren) Ehl-i Hadis'i himaye etmediler.

Bununla birlikte, Büveyhî rejimi tüm bürokratik geleneği adem-i merkeziyetçi bir formda bile korumuş değildi. Bazı ilk halifeler bile, sorumsuzluk ânlarında devlet toprağının özel ellere geçmesine izin vermişlerdi; ve malî açıdan acil durumlarda sonraki halifeler özel kişilere—askerlerin maaşlarının doğrudan ödenmesi yerine—bazı bölgelerin vergilerini bırakmışlardı. Buna *iktâ* deniliyordu. Büveyhîler bunun daha gevşek bir formunu geliştirdiler. Bereketli Hilâl'in kuzey kesimlerindeki çağdaşları Hemdânîler gibi, Abbasîlerin ihtiyaç duyduğu haracın onda birini müslümanlara ödeme mükellefiyeti bile olmaksızın, tüm bölgeleri iktâ sistemine tâbi tuttular; ve beraberinde devlet hazinesi bu toprakların kontrolünü kaybetti. (Bu arazi anlaşmaları [iktâ'lar] şüphesiz tımar mahiyetinde değildi; maaşları ödeme vasıtası olarak kabul ediliyorlardı ve verilen toprak uygun miktarı karşılayamazsa başka biriyle değiştiriliyordu; prensipte orada yaşayanlar, vekil tayin edilen kişinin malî yetkisinden başka birşeye tâbi değillerdi.) Böylesi bir uygulama malî bürokratik sisteme ve "mübadele"den önce kaymağı alınmış topraklara çok zarar verdi; fakat sıradan askerlerin maaşları tüm kaynaklarından hâlâ feragat etmemiş merkezî hazineden ödeniyordu.

Onuncu yüzyılın ikinci yarısında, bu iktisadî tehditle birlikte, Hint okyanusu ile Akdeniz arasındaki ticaretin büyük bölümü Basra Körfezi ve Bereketli Hilâl'den Kızıldeniz ve Mısır'a çevrildi. Mısır'daki Fâtımîlerin kasıtlı politikalarının yanında, Bereketli Hilâl'deki ve özellikle önce Hemdânîlerin, sonra daha küçük hanedanların yönetimi altında kalan Cezîre'deki sürekli siyasî ve askerî karışıklık, bu sonucu doğurdu. 983'ten sonra Büveyhîlerin toprakları genellikle birbirlerine düşman olan dört ya da beş devlet arasında bölündü. Aynı zamanda, Deylemî ve Kürt dağlarında ve Cezîre'de dağlı veya Bedevî kabile-kökenli birkaç küçük hanedan kendi yerel yönetimlerini kurdular, ve bir süre için kontrollerini oldukça genişlettiler. Bu arada Büveyhîler Sâmânoğulları gibi, giderek Türk köle askerlere bağımlı hale geldiler. Büveyhî devletleri Sâmânoğullarından yarım yüzyıl daha fazla dayandılar, fakat bu arada İslâm dünyasının merkezî bölgeleri içinde bir Türk askerî hâkimiyeti kurulmasına yardımcı oldular. Irak Acem'i üzerindeki kontrolleri, Sâmânoğullarının Gazneli eski Türk sınır yöneticilerinin Horasan'ı ele geçirerek güçlerini arttırmalarıyla azaldı; Büveyhî hanedanlarının kalan kısmı, 1055'e gelindiğinde, Selçuklu iktidarına teslim oldu.

ŞİÎ YÜZYILI

Fâtımî ve Büveyhîlerin İslâm toplumunun kimi merkezî bölgelerinde üstün durumda olduğu dönem, Şiîlerin o dönemde çeşitli konulardaki önemi yüzünden, "Şiî yüzyılı" diye adlandırılır. Bu yüzyıl Şiîliğin hem siyasî, hem de sosyal ve entellektüel hayata hâkimiyeti anlamında bir Şiî yüzyılı değildi. Yine de, bu isim,—özellikle Şiîlerin çok daha az duyulduğu hemen sonraki döneme zıt oluşu dolayısıyla—oldukça çarpıcı bir vâkıayı ortaya koyar.

Şiî tarihinde bu yüzyıl, sonraki herşeye bir temel oluşturan kreatif bir dinî eser üretimi dönemidir. İsnâaşeriyecilerin küçük Gaybûbet döneminde (873-940, Gâib İmam'ın hâlâ cemaatindeki vekiller tarafından temsil edildiği dönem) yalnızca İsnâaşeriyeciler değil, Caferî Şiîlerinin İsmailî kolu da, nihaî bir mezhep formunu almıştı. Zeydîler ise yerel devletler kurarak, mezhep yapılarını billurlaştırdılar. Hem İsnâaşerî, hem İsmailî doktrindeki ilk büyük isimler, küçük Gaybûbet'in sona ermesi ile Selçukluların Bağdat'ı işgali arasındaki dönemde (940-1055) toplanırlar. İsnâaşeriye'nin dört temel hadis kitabından el-Kuleynî'ninki (941'de öldü) küçük Gaybûbet'e aittir, fakat İbn-Bâbûye eş-Şeyh es-Sâdık el-Kummî (991'de öldü) ve Şeyh et-Tâ'ife et-Tûsî (1067'de öldü) tarafından yazılan diğer üçü, Şiî yüzyılına aittir. Hz. Ali'ye atfedilen şiir ve hutbeleri *Nehcü'l-Belâğa* denilen sevilen bir dua v.s. külliyatı içinde edisyona tâbi tutan şair Şerif er-Râzî de (ö. 1016) Şiî yüzyılına aittir. Hâkim'in yönetimi sırasında başdâî olan, Râzî'nin çağdaşı Hamîdüddin el-Kirmânî İsmailî filozofların en büyüğüydü.

Genel olarak müslüman tarihinde bile bu dönemin Şiîlerin öne çıktığı

bir dönem olarak ele alınmasının bazı gerekçeleri vardır. Zamanın âlimlerinin ve ediplerinin büyük bölümü (din dışındaki alanlarda bile) Şiîydi. Fakat politika için aynı şeyi söylemek zor. O dönemde yönetimde bulunan Şiî hanedanlardan yalnızca Fâtımîler ve küçük Zeydî iktidarları Şîa adına yönetimde bulundular. Ve Fâtımî himayesi zamanın İsmailî düşüncesinin iyileştirilmesine yardımcı olurken, Büveyhî veya Hemdanî himayesi İsnâaşeriye Şiîliğinin yayılmasında ikinci derecede önemliydi. Şiîlerin bu dönemdeki entellektüel önemi, bir önceki dönemin gelişmelerinin sonucu olabilir. Irak, halifenin iktidarının sona ermesinden sonraki ilk nesillerde hâlâ etkili bir rol oynadı ve Irak'taki çoğu eski aile Kûfe'nin Şiîliğini miras aldılar. Şiî olanlar özellikle Kûfe'nin Arap olmayan Mevâlî'sine duyulan sempatiyi miras alan yüksek burjuvaydı; daha yakın zamanda İslâm'ı kabul eden kesim ise Cemâ'î-Sünnîliği kabul etmişlerdi. Daha önce belirttiğimiz gibi, Bağdat'ın Kerh semti bir zamanlar Şiîliğin merkezi idi. Bölgenin tüm kültürünün İslâmî bir bağlam içerisinde rakipsizce yayıldığı, fakat İslâmîleşmiş kültürün pek çok merkezde yayılmaya başlamasından önceki dönemde, Irak'ın daha eski tüccar sınıfları, onun taşıyıcıları olarak ortaya çıkacaklardı; bunların Şiî olmalarına bağlı olarak, Şiîlerin siyasî himaye dışında, kültür sahnesinde de büyük önem kazandıklarını görmek pek şaşırtıcı değildir.

Fakat Şiîlerin öne çıkmasının bir "Şiî yüzyılı" izlenimi uyandıran değişik noktalarının ayrı ayrı kökenlerden geldiği görülürse, bu öne çıkmanın bir sonraki nesilde hızla ortadan kaybolması da şaşırtıcı olmayacaktır. Aslen birbiriyle alâkasız kökenlere ait olan, yalnızca entellektüel ve siyasî öne çıkış değildi. Siyasî iktidarın Şiîlerin ellerinde toplanması, zaten tesadüfîydi. Hemdânî iktidarı, Hâricîliğin cazibesini kaybetmesinden sonra Suriye çölü Araplarının Şiîliğe geçmesine bağlanabilir. Bedevîler, iktidarı elinde tutanlara bir şekilde karşı koyma ihtiyacı hissettiler. Dolaylı olarak Fâtımî hareketi de aynı kökene sahipti. Fakat pratikte, onları yönetime taşıyanlar Suriye çölünün Karmatîleri değil, Mağrib'in Berberîleriydi. Büveyhî Şiîliği, Hazar sınırboyunda Şiîlerin ihtidaya vesile olmasına bağlanabilir. Bu örneklerde ortak birşey varsa, o da şudur: bir önceki yüzyılda temel iktidar yapısının dışında kalan insanlarda Hâricî olmaktan çok, Şiî olma eğilimi vardı; ve şimdi, merkezî iktidarın yıkılmasıyla gücü ele geçirenler o dışardakilerdi. Fakat merkezî iktidarın yıkılmasından sonra, dışarıdakilerin Şiî olması için daha az sebep kaldı ve dışarıda kalan yeni insanlar da bunu doğruladılar. Şiîlerin entellektüel açıdan öne çıkmaları gibi, siyaseten öne çıkmaları da küçük bir halk temeline dayanıyordu; görünüşteki avantajlarına rağmen, kitleleri İslâmlaştırmada başarısız olan Şiîlerin itibarları geçiciydi.

Bununla birlikte, dönemin düşünsel ve muhayyileye dayalı çalışmalarının çoğunda Şiîlerin yer alması, Şiî hareketinin veya (daha genel olarak) Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılığın sonraki yüzyıllarda, Cemâ'î-Sünnî çevrelerde

sahip olduğu yaygın nüfuzlu etkiyi tecrübe etmesine yardımcı oldu. İslâm âleminin kimyası veya elkimyası Câbir'in çoğu bu döneme atfedilebilecek olan eserleri üstüne bina edildi ve Câbir çarpıcı şekilde bir İsmailî kastına mensuptu. Genel bilim tarihinin müslümanca yorumları, eski peygamberlere, özellikle Şiîlere câzip gelen gizli bilginin aktarıcıları rolünü verir. Fakat kişisel takva alanında bile Şiî etkisi yalnızca Hz. Ali'nin yüceltilmesinde değil; özellikle Şerif er-Râzî tarafından derlenen *Nehcü'l-Belâğa*'nın (Cemâ'î-Sünnîler arasında bile) Kur'ân ve hadislerden sonra neredeyse ikinci bir kutsal metin olarak, çok yaygın bir kullanıma erişmesinde de tezahür eder. Şiîlerin bu önemlerini kaybetmelerinden sonra, eserleri sağlam bir miras olarak kaldı.

Bu noktada, Şiîlerin zamanın diğer bazı hareketlerinin (örneğin Hanbelîler veya Kerramîler) aksine Sünnî İslâm içerisine neden tam olarak özümsenmediklerini mütalaa edebiliriz. Genel bir duygu birikimi olarak Hz. Ali'nin soyuna—bağlıcılık, gerçekte fıkıh veya benzeri konularda üyelerinin farklı görüşlere sahip olabildiği, öncelikle bir kelâm okulu olan Mu'tezile gibi bazı hareketlerin aksine; Hanbelîlerin ve Kerramîlerin, İsnâaşeriye Şîası ve Zeydîler gibi, potansiyel olarak tam ve çok-yönlü dinî hareketler oluşturduklarını kabul etmeliyiz. Onların kendi din formları, kendi fıkıhları ve kelâm münazarasında serdettikleri kendilerine özgü görüşleri vardı. Fakat kendilerine tâbi kitlelerin hangi otoriteye bağlanacakları konusunda rakip görüşlere sahip olmalarına rağmen, sonuçta, genel olarak müslüman câmiadan ayrılmadılar. Yalnızca bir husus yakın vadeli uzlaşmalara imkân tanımayacak kadar uzak mesafeler oluşturmuşa benziyor. İslâm cemaatinden ayrı özel bir imama bağlılık konusunda ısrar eden Şiîler, ister istemez, halk seviyesinde bile, bağımsız mezhepler oluşturdular; hem dinî fırkalar nezdinde bütünüyle bir tamamlayıcı unsur olarak kalarak; hem de temelde aynı görüşleri paylaştığı öteki fırkalardan kıskançlıkla kendini ayırarak. (Bu yüzden İsnâaşeriye Şîası bu dönemde esası Mu'tezilî olan bir doktrini benimsedi; fakat Mu'tezilî âlimlerle özdeşleşmeyi reddetti. Her iki geleneğe de tam anlamıyla katılmaya çalışıldığı takdirde bir bağlılık ihtilâfı doğacağı anlayışıyla, Cemâ'î-Sünnîlerden ayrı kalanlar, yalnızca Hâricîler (İbâdîler) ve mezhepçi Şiîler (Zeydîler, İsmailîler, İsnâaşeriye) oldu.

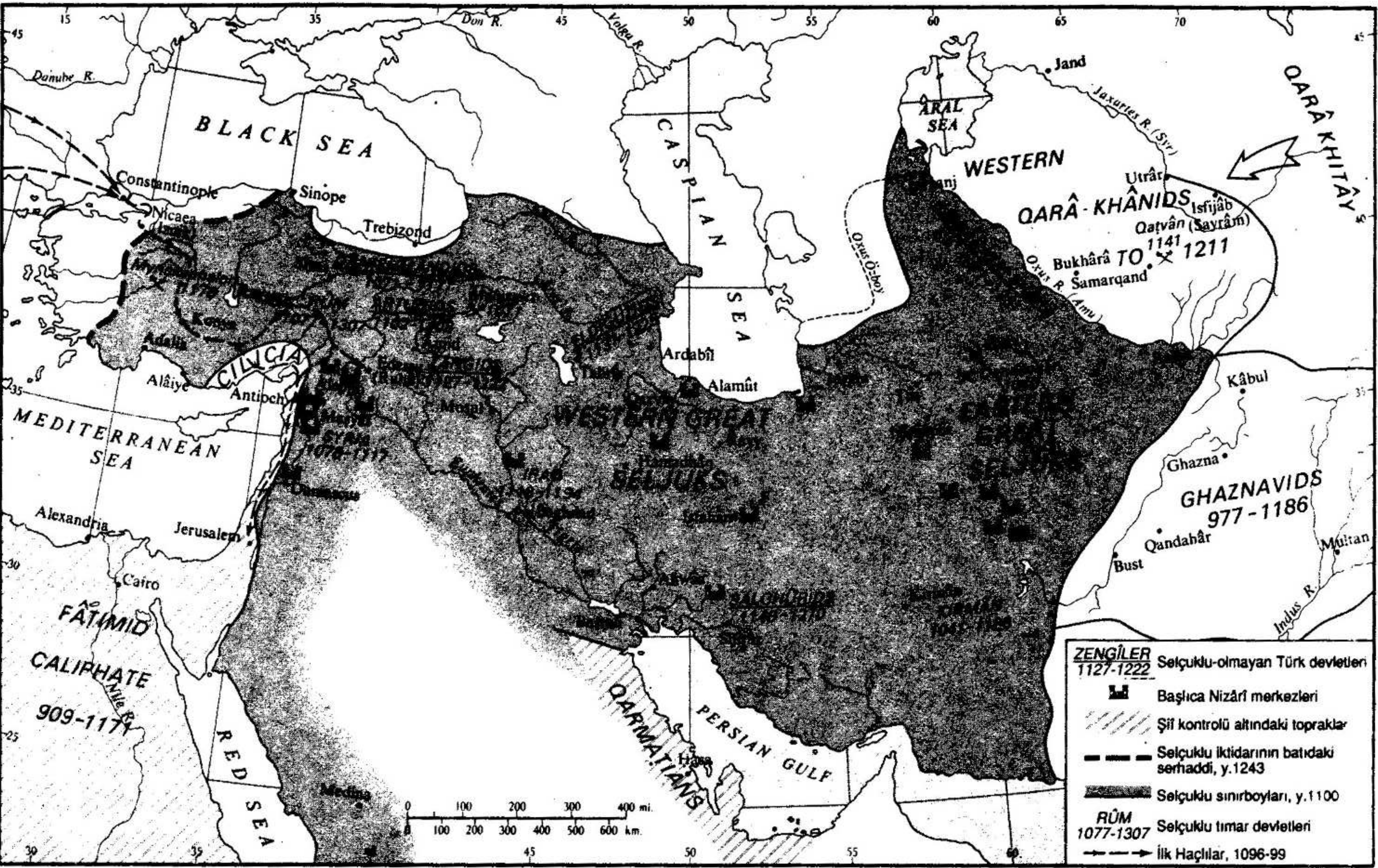
O zaman, müslümanlar arasındaki görüş ayrılığı bir metafizik doktrin veya fıkıh konusunda değil, tarihî ve siyasî düşünceler konusunda telifi gayrikabil hale geldi; bu, Kur'ânî mesajın cemaatin tarihî sorumluluğuna dair vurgulamalarıyla tutarlılık arzeden bir vâkıadır. Daha Büveyhîler devrinde, İsnâaşeriye'nin, Caferîler olarak Bağdat'ta kabul gören diğer fıkıh mezheplerine paralel bir fıkıh mezhebi olarak kabul edilmesi için çaba sarfedildiği söylenir. Fakat bu çaba kesinlikle ölü doğmuştu; çünkü Şiîler ve Cemâ'îler arasındaki asıl fark fıkıhta yatmıyordu. Pek çok Şiî yazarı veya doktrini İslâm'ı

genel olarak etkilese de, Şiîlik İslâm'ın gizli devrimci davetinin daimî bekçisi olarak kaldı. Özellikle zengin tüccarların elinde, Şiîliğin muhalif çıkarımları, subjektif bir kişisel konuma veya mucizevî bir âdil gelecek ümidine dönüştürüldü. (Tıpkı Cemâ'î-Sünnîliğin yerleşik sınıfların elinde çok sınırlı hale gelmesi gibi). Bu yüzden, Şiîlik, hâlâ, sonraki dönemlerde ortaya çıkan kiliastik ümitlerin daimî bir kaynağı oldu.

GAZNELİLER: BİR TÜRKÎ HALEF DEVLET

İran yaylalarının uzakdoğusundaki Afgan dağlarında, geçici bir süre için Sâmânoğullarından bile daha parlak bir siyasî yapı oluşturuldu. Bu dağlar ancak tedricen İslâmlaşmış ve Sâmânoğulları iktidarının Horasan'da ilerlemesini sağlamışlardı. Onuncu yüzyılın sonunda, Sebüktekin'in (976-997) önderliğinde Gazne'de yönetimde bulunan Türk köle garnizonu, Sâmânoğullarının çöküşüyle bağımsız hale geldi; Sebüktekin batıda vali olarak Horasan'ı kontrol altında tuttu ve doğuda Hindistan'ı ele geçirdi. Sâmânoğullarının yıkılması (999) üzerine onların topraklarını Karluk Türkleriyle paylaşan oğlu Mahmud (998-1030) Büveyhîleri Rey'den çıkararak ve oradaki Şiîleri baskı altında tutarak imparatorluğunu batı İran'a kadar genişletti. Karluk Türklerinin Amuderya havzasındaki yayılmalarını sınırlamak için elinden geleni yaptı ve onların kuzeybatısına Hârezm garnizonunu yerleştirdi. Fakat servetini, çeşitli sanat eserlerini (örneğin putlar) tahrip ettiği ve kuzeybatı Hindistan'ın her yerinde değerli tüm malları yağmaladığı bir dizi büyük seferden kazandı. Hindistan'ın çoğu yerinde akınları geçiciydi, fakat Pencap'ta kalıcı bir yönetim kurdu.

Dolayısıyla, Mahmud toprak bakımından büyük, fakat yine de güvensiz bir imparatorluk kurmuş oldu. Prestij oluşturarak bu güvensizliğe çare bulmak için çok çaba sarfetti. Ve onu inançsızlara karşı gelen bir gazi olarak bir müslüman efsanesi haline getiren Hint seferleriyle zenginlik ve şeref kazandıysa da, kendisine en büyük prestiji sağlayan şey İran'daki gücüydü; çünkü "eski İslâm toprakları" içinde olduğu için, bu güç ve özellikle—eserlerini yöneticiye ithaf eden—âlimlerin ve şairlerin himaye edilmesi, uluslararası müslüman cemaatinin standartlarını karşılayabilirdi. Mahmud, bir sonradan görme (ve bir kölenin oğlu) olduğunun bilincindeydi ve Hindistan ganimetinin bir kısmıyla elde etmeyi umduğu halifeden, (düşmanları olan Büveyhîlerin üstünde) şerefli bir ünvan alma konusunda özellikle hırslıydı. Bir zenginlik ve güç merkezi olan Gazne devletinin, aynı zamanda bir kültür merkezi haline gelmesi, Mahmud'un başarısının bir parçasıydı; Gazne, Mahmud'un yönetimi altında (kısmen yazarların mecburî ikamete zorlanmaları sayesinde) İran geleneklerinin ve Sâsânî zaferlerinin hatırasının canlanma merkezi halini aldı. Firdevsî, İran'ın eski hükümdarlarının hikayesini anlatan bir destan olan *Şehnâme*'yi Mahmud'un sarayına arzetti. Arapça'yı en uygun ilim



Gazneliler ve Selçuklu İmparatorluğu

dili kabul eden el-Bîrûnî gibi âlimlerin itirazlarına rağmen, Farsça tercih edilen bir dil haline geldi (hattâ yöneticiler Türkçe konuşuyor olsalar bile!) Hindistan'da sonradan şer'î ilimler müstesna, Farsça'nın Arapça'yı gölgede bırakması Gazneli geleneğinin sonucudur.

Fakat Gazneli Mahmud'un getirdiği yapı büyük ölçüde tesadüfîydi; ve kişisel askerî dehasının, İran'daki kaygan siyasî zeminle kaynaşmasının sonucuydu. Mahmud'un büyük bir iktidar vücuda getirme konusuna büyük ölçüde kişisel bir alâka duymuş olduğu görülüyor. Sâmânoğulları geleneğini bazı değişikliklerle elinden geldiğince sürdürmesine rağmen, yönetimi sertti; yıkıcı vergiler uyguluyordu. Ateşli bir dinî komünalizmi, âdil bir yönetimden daha önemli görebiliyordu: hadis-eksenli düşünen Cemâ'î-Sünnîlerin sapkın olarak gördükleri kişilere, özellikle Şiîlere ve hatta babası Sebüktekin'in desteklediği Kerramîlere karşı kanlı bir baskı rejimi uyguladı. (Diğer yandan din konusunda yufka yürekli değildi: kendisine direnen müslümanlara karşı, Hindistan'daki İslâm'ı kabul etmemiş hindulardan oluşan birlikleri ve hatta bir hindu kumandanı kullandı.)

Gazneli Mahmud'un zamanında bile, göçebe Selçuklu Türklerini Horasan'da kontrol etmekte güçlük çekiliyordu. Oğlu Mesud (1030-41) bunlar üzerindeki kontrolü tamamen kaybetti. Horasan şehirlerinin ağır vergilerle zaten yabancılaşan soyluları tarlalarını mahveden hayvancıların zararlarını görmezlikten gelemiyorlardı. Gazne'ye bağlılıklarından vazgeçtiler ve Selçuklu liderleriyle anlaşmaya başladılar. Uzun ve yıpratıcı Dandanakan savaşından sonra, Mesud, Mahmud'un imparatorluğunun yıkıldığını kabul edip Horasan'ı kesinlikle terkederek, Hindistan'a sığınmak üzere yola koyuldu.

Ondan sonra gelenler, Afgan dağlarının batısında kalan tüm toprakları terkettiler; fakat İbrahim'in (1059-1099) yönetimi altında yıkılmaktan kurtulabilineceği izlenimi uyandı ve Gazne'ye kalan şeyleri desteklemek üzere uygulanma imkânı taşıyan bir siyasî fikre kavuşuldu. Gazne devleti Horasan'ın kaybedilmesinden sonra, askerî güç olarak müslüman dağlılar ile zengin vergi ödeyicileri olarak hindu Pencap'ın ovalılarını birleştirmeye bel bağladı. Onikinci yüzyılın ortalarına doğru dağlık bölgelerdeki Gazne gücünün temeli, göçmen Oğuz Türkleri tarafından ve (dağlık ve ormanlık bir bölge olan) Gûr'un İranlı Sûrîleri tarafından yıpratıldı. Bu baskılar altında başkent, hinduların çoğunlukta olduğu, Pencap'taki doğal vergi toplama merkezi olan Lahor'a taşındı. Fakat Gûrlular 1173'te Gazne'yi ve 1187'de Lahor'u aldılar ve eski Gazne örneğini kendileri adına yeniden oluşturdular.

Sonraki Gazne devletinin ve mirasçıları olan Gûrluların motivasyon kaynağı, süregelen Hint fetih savaşlarının ve hatta Hint toprakları üzerinde hüküm sürmenin bir cihad, hindu kâfirlere karşı kutsal bir savaş anlamı taşıdığı; ve müslüman askerlerin bu savaşta gazi olduğu düşüncesiydi. İhtiyaç du-

rumunda uzak müslüman topraklarından gönüllü askerler toplayabiliyorlardı. Fâtımîler Dârü'l-İslâm'ın eski birliğini yeniden tesis amacıyla yeni bir devlet kurmuşken, Gazneliler devletlerini mevcut müslüman topraklarını genişletme amacıyla kurdular. Daha sonra, Hindistan'ın büyük bölümü müslüman yönetimi altına geçtiğinde, bu özel yapı tekrarlanamadı.[5]

SELÇUKLULAR: TÜRK İMPARATORLUĞU VE MÜSLÜMAN BİRLİĞİ

Müslüman birliğinin yeniden kurulması konusunda başarıya en çok yaklaşan girişim Selçuklu sultanlarının girişimiydi, çünkü tek bir İslâm devleti ideali Selçukluların yerleştiği Bağdat'a en yakın topraklarda hâlâ çok güçlüydü. Fakat onların bu çabasının en etkili sonucu, tam aksine önceki müslüman birliğinin yerini alacak yeni bir uluslararası sosyal düzenin başlıca ana hatlarının ortaya çıkmasıydı.

999'dan sonra Horasan'daki Sâmânoğulları otoritesinin yıkılması üzerine Gazneliler Türk köle-asker ordularına dayanarak, Hint ganimetinin yardımıyla bile, Sâmânoğulları imparatorluğunu eski durumuna getirmeyi başaramamışlardı. Karşılaştıkları Türkler *Oğuz* denen bir boyun göçebe dağlılarından oluşan, itaatsiz bir kabile grubuydu (Oğuz ismi bir ara Aral denizinin kuzeyindeki Türklere verilmişti, sonra o bölgedeki bazı boylar daha güneyde bir öncü rolü aldığında, Maveraünnehr'deki hayvancılıkla geçinen Türklere Oğuz denmeye başlandı). Şimdi Amuderya'nın güneyini geçen bu gruba, müteşebbis öncü aile Selçuklulardan sonra, topluca Selçuklu denebilir. Bunlar gittikleri yerlerden azamî ölçüde kazanç sağlamak istiyor ve yalnızca muvakkaten itaat altında tutulabiliyorlardı. 1037'den sonra, Selçuklu liderleri, özellikle Tuğrul Bey ve kardeşi Çağrı Bey kendilerinin hükümdar olduğunu ve bu yüzden vergileri kendilerinin alacaklarını ilân ederek, Horasan'ın büyük şehirlerini ele geçirdiler. Gazneli Mesud'u yendikten sonra (1040), tüm Horasan'da yerleşik hükümdarlar olarak kabul edildiler. Artık onlara düşen, seleflerinden daha muvaffak olmaya çalışmaktı.

Selçuklular, tarıma uygun olmayan geniş toprakların ve bu topraklara bağımlı şehirlerin bulunduğu ve hayvancılıkla uğraşanların ziraî medeniyetin empoze ettiği sınırlamalardan genellikle daha bağımsız olduğu kurak kuzey steplerinden güneydeki Horasan'a yeni gelmişlerdi. Fakat bu zümrelerin çoğu Amuderya'nın ötesindeki Türk hükümdarlara, özellikle Karahanlı Karluk emîrlerine yardımcılık hizmeti görmüş; ve müslüman devletlerin doğrudan

5. Clifford E. Bosworth'un *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040* (Edinburgh University Press, 1963) adlı kitabı sosyal şartlar konusunda geniş bilgilere yer veren son derece başarılı bir çalışmadır, fakat başlığından da anlaşılacağı gibi, zaman bakımından sınırlıdır.

kontrolünden uzak bazı Türk kabilelerinin aksine, müslüman olmuşlardı. Bu Selçuklu zümreleri Cemâ'î-Sünnî müslümanlar olarak iktidarı ele geçirdiler ve geldikleri yerlerde tarikat pîrlerine büyük saygı gösterdiler. Selçuklu liderleri, bağımsız bir ruhu şehirli toplumla kaynaşma kabiliyetiyle birleştirdiler. Aşiret insanlarını birkaç yıl içinde düzenli ordulara dönüştürerek, yönetimlerini İran toprakları üzerinde genişlettiler ve Selçuklu ailesinin üyeleri, toprak ağaları haline geldiler.

En büyük Selçuklu hükümdarı olarak kabul edilen Tuğrul Bey batı İran'ın en önemli bölgelerini işgal etti ve halife el-Kâim (1031-1075) ile anlaşarak, bir Sünnî olarak Bağdat'taki Büveyhî iktidarının yerini aldı (1055); hemen arkasından, Büveyhî topraklarının kalan kısmı avucuna düştü. Vezir olarak, önceden halifenin adamı olan bilgili bir Sünnîyi, el-Kundurî'yi yanına aldı. Selçuklu beylerine, halife vekili olarak tüm Dârü'l-İslâm'da eşi görülmemiş bir saygı gösterildi. Bu şekilde halifenin asıl otorite ve itibara sahip olacağı iddia edildi, askerî güç ise derhal kabul edildi ve keyfîliğini sınırlamak üzere bazı mükellefiyetlere tâbi tutuldu. Selçuklular gerçekten de halifeyle ve Cemâ'î-Sünnî kurumuyla olan özel ilişkilerine önem verdiler. el-Kâim kısa süre sonra efendilerin değişmesinden kendisinin ne kazandığını düşünmeye başladı. Çünkü el-Kundurî halifenin de yeni askerî otoritelerin hükmü altına girmesi gerektiğini düşünüyordu. Fakat, yerleşim yeni imparatorluğun siyasî tonunu belirledi. Prensipte müslümanların merkezî bölgelerde siyasî birlik temini yolundaki baskılarını temsil eden yeni devlet şimdi askerî gücün pratik temellerine yeni bir uygulanabilirlik kazandırmıştı.

Amuderya havzasındaki Karluklular gibi, Selçuklular da başlangıçta köle-askerlere dayanan devletlere göre şu avantaja sahipti: koyunlarıyla yaşayan atlı-göçebelerden oluşan Türk askerî gücü kendi dayanışmasını kendisi gerçekleştiren bir doğal yaşama dayanıyordu. Bu ordular için askere alma işlemi ve parlak bir generalin yönetimi gerekmiyordu. Fakat kendi kafalarına göre davranmanın dezavantajını da taşıyorlardı. Hayvancılıkla geçinen insanların beyleri tarım alanlarının yüce hükümdarı ve vergi-toplayıcısı haline geldiği zaman, hayvancılıkla geçinenler otlatmaya elverişli görünen yerlere gitmeye başladılar; beyleri onları yönlendirmeye çalışabilecekleri halde, onları durdurmaya cesaret edemediler.

Büyük sığırtmaç grupları Horasan'dan (ve Amuderya havzasından) batıya ve kuzeybatıya doğru kaydılar. Özellikle Kafkasya'nın güneyindeki nisbeten sulak dağlık bölgelere girdiler ve tüm boş yerleri ele geçirdiler; bazan yollarına çıkan çiftçilerin mallarına bile el koydular; özellikle kıyılarda bulunan çiftçiler, bu şekilde uzaklaştırıldılar. Tuğrul Bey bağlılıklarını muhafaza etmek için onları izlemek zorunda kaldı. Tarımsal (vergi ödeme) ekonominin gereğinden fazla bozulmasını engellemeye çalıştı ve diğer yerleşik yönetimler gittiğinde, itaate hazır olan müslümanlara tercih ederek (bazı Türkle-

rin müslümanlıklarının tartışmaya açık olmasına rağmen) hayvancıları Kafkasya'nın gayrimüslim insanlarına hücum etmeye teşvik etti. Ermeni yaylalarından yola çıkarak, savunması yetersiz Bizans sınırı üzerinden Anadolu'ya sızmaya başladılar. Bizans yönetiminin bu yeni çobanıl dalgayı kontrol etmekteki başarısızlığını doğrulayan bir askerî sonuç, bu hareketi güçlendirdi. Tuğrul Bey'den sonra gelen Alparslan yönetimindeki Selçuklular dikkatlerini Suriye'yi işgal etmeye çevirdiklerinde, sağ taraflarının Bizans tehdidi altında olduğunu ve Bizans gücüne karşı koymaları gerektiğini gördüler. 1071 yılında Van gölünün kuzeyindeki Malazgirt ovasında Bizans gücü darmadağın edildi ve sınırlar açıldı. Bölgedeki esas Selçuklu gücü Fâtımî gücünü safdışı ederek ve onun yerine vergi toplayarak müslüman Suriye'yi işgale başladı; bu arada Türk kabile boyları en iyi otlakları arayarak ve kendilerini düşmanlarına karşı silahlı dayanışma yoluyla koruyarak, savunmasız Anadolu'yu rahatça işgal ettiler. Birkaç bölgede tarım ciddi şekilde bozuldu; köylüler kasabalara kaçtılar; yalnızca surlara yakın tarlalarda çalıştılar ve şehirlerin giderek azalan gelirlerini paylaşma gayretine düştüler. Selçuklu beyi, resmî müslüman otoritesini temsil etmek üzere bir kuzenini Anadolu'ya gönderdi, fakat çok az şey yapabildi; benimsediği İslâmîleşmiş yönetim kalıpları yabancı topraklarda işe yaramayacaktı.

Selçuklu veziri olarak el-Kundurî'nin takipçisi, Tuğrul Bey'in cengâver takipçileri olan Alparslan (1063-1072) ve Melikşah'ın (1072-1092) yönetimleri altındaki imparatorluğun yöneticisi büyük Nizâmülmülk'tü. Nizâmülmülk, Sâmânoğulları yoluyla Yüksek Halife (ve Sâsânî) zamanlarından kalan bürokratik mirasın batıya göre hiç zarar görmediği Horasan'da Gaznelilerin yönetim kademelerinden tâlim görmüş dindar bir Cemâ'î-Sünnî İranlıydı. Yönetimine, Türk efendilerinin tam olarak anlayamamalarına rağmen beğendikleri bir ruh getirdi: bu cahil fakat iyi niyetli kabile insanlarının gücü ile tüm imparatorlukta eski İran siyasî kuruluşlarını ve beraberinde istikrarı ve tarımsal adaleti yeniden oluşturma isteği. Yalnızca ideallerini bir dereceye kadar paylaşan Farslılar yönetici olacak niteliklere sahip oldukları için, hiçbir rakip Türk yönelimi yoktu ve Türkler ister anlasınlar ister anlamasınlar, kendisine katkıda bulunmak zorundaydılar. Nizâmülmülk, bazıları başarısız olan, bazıları beklenmedik şekilde başarıya ulaşan bir dizi sosyal-politik yeniden yapılanma girişiminde bulundu.

Eski Sâsânî ve Yüksek Halifelik devirlerinin tüm bürokratik yapısını Gazneliler yönetiminde temsil edildiği üzere yeniden inşa etmek, Nizâmülmülk'ün başlıca amacıydı. Bu, imparatorluk yönetimindeki gücü, mahallî asilzâdeler pahasına, merkezîleştirecekti. Bu konuda büyük ölçüde başarısız oldu. Sevâd sulaması eski durumuna getirilemediği için, bunun kaçınılmaz olduğu ileri sürülebilir. Sevâd'ın verimini azaltan şeyin, kısmen jeolojik ve ekolojik sebepler olduğunu gördük. Fakat bu olmasaydı bile, tarıma dayalı

çelir yaşamı Sevâd ekonomisi gibi hassas bir yapıyı eski durumuna getirmeyi güçleştiriyordu: tarımın örgütlenmesi kentsel düzenlemelere böylesine bağımlı hale geldiğinde, bu düzenlemelerin bozulması, tarımı başlangıçtaki düzeyinin bile altına indirdi —bu yüzden, ilk yatırımların, imparatorluğun başarabildiği ölçüde, dayandırıldığı temel bile ortadan kayboldu. O zaman, önemi artan hayvancılığa dayalı bir ekonominin bölgenin mevcut tarımı üzerine empoze edilmesi, onun bir malî kaynak olarak Sevâd'ın yerini almasını kolaylaştırmadı, güçleştirdi. Fakat merkezîleşmiş bir iktidarı yeniden oluşturma girişiminin, kendisine has sonuçları vardı.

Merkezî bir malî kaynağın mevcut olmayışının doğurduğu sonuçlardan biri, ordunun bürokratik kontrolünün kayba uğramasıydı. Berîd'i, yani merkezin tüm olayları mahallî yöneticilerden bağımsız olarak takip etmesini sağlayan merkezî haberalma servisini eski durumuna getirmek ve böylece olayları günü gününe kontrol altında bulundurmak, Nizâmülmülk'ün önemli bir projesiydi. Berîd kuruldu; fakat yeni Türk rejiminin aşırı askerî karakteri, tüm planı engelledi; temelli bir haberalma servisi sürekli yürütülemedi. Onun yerine, Selçuklu sultanları merkezî iktidarı hep doğrudan fetihle bağlantılı asgarî bir otoriteyle mücehhez bırakarak, herhangi bir isyanı ortaya çıktıktan sonra ezmek için, muazzam güçlerine ve hareketliliklerine dayandılar. Aşiret komutanlarının (haberalma servisi içinde zımnen mevcut olan) sivil nezarete boyun eğmesi, onlar için Selçuklu beylerinin üzerinde ısrar edemediği dayanılmaz bir hakaretti. Ve tehlikede olan aşiret şerefi duygusunu —Selçuklu iktidarının temeli olan bir şeref duygusunu— bastırmak için, hâlâ Türk ordusundan başka hiçbir siyasî unsur yoktu.

Bu zayıflıklara rağmen, imparatorluk, Nizâmülmülk'ün rehberliğinde gücünü arttırmaya ve hâkimiyetinin sınırları bölgedeki isyanların ve diğer askerî rahatsızlıkların bastırılması konusunda Nizâmülmülk'ün hayal ettiği kapsamlı mutlak monarşiye eskisinden daha çok benzemeye devam etti. Alparslan ve Nizâmülmülk muhtemelen siyasî inisiyatifi paylaşmışlardı; fakat Nizâmülmülk, başa geçişinden itibaren, Alparslan'ın genç oğlu Melikşah'ı (1072-1092) bastırdı ve Melikşah'ın tahtı için pek çok zafer ve hatta önemli bir istikrar temin etmenin yolunu buldu. Onun döneminde Fâtımîlerin Mısır'da yönetimlerini sürdürmelerine rağmen, Selçuklular Hicaz'daki haremeyn-i şerifeynin emaretini onlardan aldılar ve sınırlarını Yemen'e kadar genişlettiler. Diğer yönde, Mâveraünnehr'deki Karahanlı Karluk Türk hükümdarlarına üstünlüklerini kabul ettirdiler. Melikşah Tarım havzasının batı ucundaki dağları geçerek, standartlarını Kaşgar'a kadar taşıdı.

Ancak imparatorluk daha da genişledikçe kabile birliklerine daha az bağımlı hale gelebildi. Selçuklular da en başta, ataları gibi Türk köle-askerler kullanmışlardı. Melikşah zamanına gelindiğinde, göçebelerin sadakatini ko-

rumanın önemini ihtar ve ikaz eden Nizâmülmülk'ün endişelerine rağmen, bu çobanıl-olmayan askerler imparatorluğun ana bağımlılık unsuru oldular. Monarşinin tabiatı gereği, eski bağlar zayıfladı. Bizzat Nizâmülmülk, bu gerçeği tecessüm ettirir. Genişleyen imparatorluk gücünün ortasında Nizâmülmülk, Selçuklu-olmayan kabile insanlarının aksine, pek çok oğlunu ve torununu imparatorluk bürokrasisinde önemli mevkilere yerleştirebildi; böylece ailesi kişisel bağlarıyla, Selçuklu ailesi tarafından oluşturulan askerî birliğe belli bir yönetim bütünlüğünü de ekledi. Nizâmülmülk ve ailesi Türkler ve İranlılar tarafından çok kıskanılıyordu; ve genç sultan vezirinin kontrolünden giderek huzursuz oluyordu; fakat vezir (yaşlı bir adam olarak) öldürülünceye kadar gücünü korudu —vezirin öldürülmesinin sorumlusu, kimilerine göre saraydaki düşmanlarıydı; başka bir iddiaya göre ise Selçuklu imparatorluğuna karşı olan İsmailî âsilerdi. Melikşah da birkaç hafta sonra öldü ve Selçuklu imparatorluğu yıkılmaya başladı.

ULUSLARARASI SİYASÎ DÜZENDE ULEMA VE EMÎRLER

Nizâmülmülk'ün Selçuklu iktidarını eski İran'ın evrensel mutlak monarşi fikrine dayandırma girişimi başarısızlığa uğrasa da, politikaları, iki önemli sosyal sınıfın evrimini Orta Dönemlerin yavaş yavaş zuhur etmekte olan uluslararası düzenindeki rollerini oynamaya doğru yöneltti. Bu sınıflar din âlimleri (ulema) ve bilhassa komutanlar olmak üzere, emîrler idi; resmî siyasî yapılara bağımlılıkları asgarî düzeyde olan ulema ve emîrler, birlikte, yeni toplumdaki otoritenin özünü oluşturdular.[6]

Nizâmülmülk'ün merkezî mutlakî monarşiyi yeniden teşkil amacına bağlı olarak, kurmayı ümit ettiği merkezîleşmiş bürokrasi için sadık Cemâ'î-Sünnî yöneticilerden oluşan bir heyet geliştirilmesi gibi ikinci bir amacı daha olduğu görülüyor. Yüksek Halifelik dönemlerinde edibler gibi sivil memurlar, edib Sünnî olduğu zaman bile ulemanınkinden temelde farklı bir saraylı bakış açısını temsil ediyordu. Genellikle de edib —yerleşik dinî manzarayı oldukça açık şekilde reddeden— bir Şiî idi. Cemâ'î ve şeriat-eksenli bakış açısı bazı şehirlerde halkın coşkusuyla karşılaşmış ve yönetici sınıflarda hep saygı uyandırmıştı; fakat entellektüeller arasında hiçbir şekilde kesin bir dikkat ve alâka görmedi. Ulema, birçok konudan biri üzerinde ihtisaslaşacak şekilde yetiştiriliyordu: hekimler Feylesofların öğrencileri arasından çıkar-

6. Emîr sözcüğü "komutan" anlamına gelir; başlangıçta silahlı bir grubun veya garnizonun komutanı; sonra garnizonu sayesinde bir şehir veya bölgenin yönetimini ele alan kişi. Bağımsız olsun olmasın, müslüman bir yönetici için en genel terim haline geldi (bir Sultan'ın en azından kesinlikle bağımsız olması bekleniyordu). Bu terim, yöneticilerin oğulları dahil, pek çok kişi için de kullanıldı; fakat "emîr"in eski karşılığı olan "prens", modern İngilizce'de hemen her zaman yanıltıcıdır.

ken, ulemanın öğrencileri kadı oluyor ve zarif resmî mektupların yazarları (kâtipler) yönetici olarak yetiştiriliyorlardı. Ulema, İslâm adına, dayatılması zor bir entellektüel üstünlük iddiasında bulundu. Fakat şimdi o üstünlüğü kurmalarına ve görüşlerini yöneticilere zorla kabul ettirmelerine yardımcı olan yeni bir askere alma ve disiplin vasıtası ortaya çıktı.

Daha onuncu yüzyılda Horasan'da herşeyi kapsayan dinî sistemi ve propagandacı bağlıları ile, Kerramî uleması ve de Şâfiîler umumî camilerdeki ders tanziminden memnun değildiler ve özellikle saygı gören âlimlerin dersleri için özel kurumlar oluşturmuşlardı. Bunlar *medreseler*di ve (dinî kurumlar olarak) bir ibadet mahallinin merkezinde bulunup, bir çeşit cami olmakla birlikte, öğretmenleri ve öğrencileri ve kitaplarını birbirleriyle telif etmek için özel olarak düzenlendiler. Öğrenciler için özel odalar ve öğretmenler için özel evler vardı. Bu medreselerde sistematik dersler vermek mümkündü ve bu dersler Cemâ'î- Sünnî fıkıh ilminde yoğunlaşmakla birlikte, fıkıhla sınırlı da değildi. Medreseler başlangıçta bir mezhebin doktrinlerini diğerlerine karşı güçlendirmek amacıyla kuruldular —örneğin Şâfiîler Kerramîlere, Hanefîlere ve (kendi etkili öğretim sistemlerine [bâtınî *da've*] sahip olan) İsmailîlere karşı üstünlük kazanmalarını sağlayacak bir eğitim vermek istiyorlardı. Fakat, sonuçta tüm şer'î ulemanın mevkiinin yükselmesi yönünde birikim sağlayıcı bir tesir icra ettiler.

Bir Şâfiî olan ve memuriyetine başlamadan önce şer'î disiplinlerde talim gören Nizâmülmülk, medrese fikrinin Selçuklu topraklarında yayılmasına yardımcı oldu; şahsen kurduğu en önemli medrese (kuruluşu 1067) sonraki nesillerin önde gelen âlimlerinin yetiştirildiği Bağdat'taki Nizâmiye medresesi idi. Büyük vakıf gelirlerine sahip olan medreseler öğrencilerine ve öğretmenlerine önemli bir avantaj garantileyebildi; Nizâmülmülk öğrencilere destek olmasının yanında, öğretmenlere de maaş verdi. Medrese mezunları devlet desteğine güvenerek en azından şeriat alanında kadılık ve benzeri görevler alacaklarından emin idiler. Her medrese özel bir fıkıh mezhebine tahsis edildi (sonuçta ortak bir medresede ders vermek, genel kabul görmüş tüm Cemâ'î-Sünnî mezhepler için âdet haline geldi); fakat büyük medreselerde yavaş yavaş ulemanın devlet dairelerinde görev alacak iyi Sünnî kâtipler yetiştirmelerini sağlayan her çeşit eğitimi vermek mümkün hale geldi. Çoğu bölgedeki çoğu kâtip, eğitimlerini hemen her zaman işbaşında aldılar; fakat medrese mezunları, entellektüel tonu fıkhî ayrıntıların ötesine taşımada büyük bir pay sahibi olacak kadar prestije sahiplerdi.

Medreseler büyük bir merkezîleşmiş bürokrasi için öncü rolü oynamadılar; fakat müslüman birliği dâvâsına farklı bir şekilde hizmet ettiler. Medreseler İslâm dünyası içinde yayıldıkça, nisbeten standart hale gelmiş ortak eğitimleri Cemâ'î-Sünnî ulema gruplarına mahalli siyasî şartlardan bağımsız

bir sadakat beslenmesini sağladı. Böylece medrese, Medine'deki ilk İslâm cemaatiyle başlayan mütecânisliğin müslüman cemaati içinde daha iyi kurumlaşmış bir şekilde sürdürülmesi için önemli bir araç haline geldi. Mervanîler zamanında bu, sınırlı sayıdaki yönetici sınıf içinde bir dayanışma ruhu olarak muhafaza edilmişti, ve klasik Abbasî dönemlerinde hadislerin öğretmenlerden öğrencilere aktarılmak suretiyle nesilden nesile intikalini sağlayan cami uleması tarafından gerçekleştirilmişti. Şimdi halife devletinin siyasî çerçevesinin ve Bağdat'ın merkezî rolünün kaybolmasıyla birlikte, eski parçalanma tehdidini karşılayacak yeni birşeyler gerekiyordu. Medresenin nisbeten resmî yapısı, Hz. Muhammed'den İslâm cemaatine kalan mirasın ve hayatın her boyutunda, insanın varoluş sebebi olan, her an Allah'ın huzurunda olma şuurunun aslî birliğini koruma ve sürdürme görevini yürüttü.

Yeni vakfedilen kurumlar mevcut sosyal düzende büyük bir avantaja sahipti ve ulemanın siyasî hayattaki muhalefet rolü daha da azaldı. Fakat aynı zamanda ulemanın ve tüm şer'î sistemin askerî yöneticilerden, yani emîrlerden bağımsızlığı konusuna kesinlik kazandırıldı. Âdil olmayan bir yöneticiye karşı protesto görevinin önemi, Hadis ehli tarafından azaltılmıştı; ve diğer Cemâ'îler tarafından da, yeniden canlandırılmadı. Bir kadının eğer varsa emîr tarafından atanması gerektiği kabul edildi. Fakat kadı medreselerin ürünü olmalıydı ve kendisine medrese uleması tarafından icazet verilmiş bulunmalıydı; ki bu vesileyle, tüm müslümanların (farz-ı kifâye terimiyle formüle edilen) sosyal sorumlulukları, emîrlerle olan bağlantının sessizce kesilmesinde ifadesini buluyordu. Ulemanın büyük bölümünün emîrlerle işbirliği yapmasına rağmen, Hz. Peygamber zamanında taslağı çizilen, Mervanîler zamanında eklemlenen, ve Abbasîler tarafından teyid edilen müslüman idealizmi geleneği ile müslüman siyasî sorumluluğu geleneği arasındaki farkın aslen mevcut kabul edildiği ve bu farkın müslüman kurumlarının şeriatınkiler ile emîrinkiler diye kutuplaşması şeklinde yansıtıldığı açıktır.

Medreseler ve onların nisbeten geniş yönelimleri, hadis rivayetleri ve fıkıh kurallarını iletmekten fazlasını yapmaya ve ele aldıkları entellektüel meselelerin kapsamını genişletmeye istekli ulema okulunun zafer kazanmasını sağladı. Özellikle (sırasıyla Şâfiîlik ve Hanefîlikle ilintili olan) Eş'arî ve Mâturîdî formları içinde, kelâm, Hanbelîlerin itirazlarına rağmen, sonuçta ulemanın verdiği eğitimin standart bir parçası haline geldi. Bunun kabul edilmesiyle birlikte Cemâ'î-Sünnî kelâmı yavaş yavaş genel entellektüel hayatın önemli bir parçası haline getirildi; bu entellektüel hayatta çeşitli tarihî ve edebî edeb geleneklerinin yanında, Felsefe ve Tasavvufa ait unsurlar aynı kitaplarda ve aynı insanlarda bir arada bulunacaktı. Nizâmülmülk bunun yalnızca en sade başlangıcını (ki bazı bölgelerde yayılması iki yüzyıl almıştır) gördü, hatta öngördü. Fakat hayatî bir çaba olarak, ilim eğitiminin sistematize edilmesini destekledi.

Son olarak, Nizâmülmülk'ün üçüncü bir politikası, devlet yapısının askerî emîrler, yani bölge komutanları tarafından kurulmasına yardımcı oldu; bu komutanlar sonuçta merkezî idarenin yerini gasbettiler ve medrese ulemasının patronları oldular. Nizâmülmülk, tam tersini istese bile, onları sivil rejimden giderek bağımsızlaştırarak bunu yaptı.

Özel toprak gelirlerinin sivil idarenin müdahalesi olmadan doğrudan asker kişilere verilmesi, nihayette askerî yönetimin temel bir özelliği olmuştu. Bu düzenleme, hazine giderek daha etkisiz hale geldikçe, özellikle Büveyhî topraklarında ve Akdeniz ile Basra körfezi arasındaki bölgede giderek doğrudan doğruya ve genelgeçer hale gelmişti. (Bu süreç kısmen bir kısırdöngüydü; olağanüstü durum karşısında toprak vererek ödeme yapmaya başvurmak, olağanüstü durumun üstesinden gelmeyi güçleştiriyordu). Askerlere toprak verme usulü —iktâ— Nizâmülmülk yönetiminde düzene sokuldu.

(Toprak veya diğer gelir kaynaklarını birine bağışlamak anlamına gelen) *iktâ* sözcüğü ve çeşitli iktâları ifade eden diğer sözcükler "tımar" olarak tercüme edilmiş ve iktâ sistemi bir bütün olarak "feodalizme" karşılık olarak görülmüştür. Özellikle Lübnan gibi ıssız dağlık bölgelerdeki nisbî muhtariyet dönemlerinde Batı feodalizmindekilere bir bakıma benzeyen askerî toprak mülkiyeti ilişkilerinin hüküm sürdüğü tek-tük özel örnekler gerçekten vardı; gerekli ihtiyatı göstermek şartıyla, bu tek-tük örnekler için "feodalizm" sözcüğü kullanılabilir. Bu durumların bazılarında, iktâ terminolojisi, müslümanlar arasında anormal durumları en azından bir İslâmî uygunluk görüntüsü altına sokmak için kullanıldı. Fakat iktâ terminolojisini bu yarı-feodal örneklere uygulamak, terminolojiyi kötüye kullanmaktır. İktâ sisteminin daha genel formlarının hiçbirinde feodalizm denen, lord ve teb'asının karşılıklı yükümlülüklerinden oluşan, her ikisinin de kökleri toprağa ve askerî hizmete dayanan lâğvedilemez haklara sahip olduğu sistem yoktur. Daha çok, kökleri bir iktâ vekilinin sahip olabileceği tüm hakların kaynağı olan mutlak monarşi kavramına dayanan ve şehir-yönelimli bir bürokratik yaklaşımdan doğmuştur ve şehir(le olan) bağlarını hiçbir zaman silkip atmamıştır. "Gelir tahsisi" veya "toprak hibesi" gibi terimler iktâyı en iyi şekilde ifade eder ve hem kurumun uygun işleyişinin, hem de çeşitli bozukluklarının hatırlanmasına yardımcı olur.[7]

7. "Feodalizm" sözcüğü büyük toprak sahiplerinin hâkim durumda olduğu bir sosyal düzeni ifade etmek üzere tamamen müphem bir şekilde kullanılmadığı takdirde —neredeyse dejenere pek çok eserde bu kullanım mevcuttur— yalnızca Ortaçağ Garplı sistemine yüzeysel benzerlikler gösterdiğinden iktâ sistemi için kullanılmamalıdır. Bu nokta Ann Lambton tarafından *Landlord and Peasant in Persia* (Oxford Univ. Press, 1953) adlı eserde, özellikle Nizâmülmülk'ün politikaları konusunda önemli olan, Selçuklularla ilgili bölümde çok iyi şekilde ortaya kondu. Halk fonksiyonları olmasını bekleyeceğimiz şeylerin özel kişiler tarafından "gaspedilmesinin" —feoda-

Nizâmülmülk'ün başlıca niyeti, askerî toprak dağıtımını (tımar) bürokratik kontrol altında tutmaktı. Bunları bürokratik sistemle bütünleştirmek ve böylece yalnızca giderek azalan topraklarla beslenen sistemin kurumasını engellemekle kalmayıp aynı zamanda (yeni bir temelde dayandırsa da) tüm gelirleri kontrol etmek zorundaydı. Fakat çabalarının sonucu, öyle görünüyor ki, iktâ sisteminin hemen hemen, evrensel bir temel üzerinde kullanılmasını ve dolayısıyla normal hale gelmesini kolaylaştırmak oldu. Güçlü bir bürokrasi gerçekten de iktâyı kontrol edebilirdi; örneğin Horasan'da Selçuklu döneminde iktâ gerçekten bürokratik kontrol altındaydı: askerî hizmet için takdir edilen sabit ücretlere karşılık gelecek verimlilik miktarlarına göre değerlendiriliyorlardı. Fakat bu ideal, Selçuklu yönetiminde bile, her yerde tam olarak gerçekleştirilemiyordu. Askerî ödeme için toprak dağıtımına bağımlı olmak güçlü bir bürokrasi oluşturmayı daha bir güçleştiriyordu. Tüm bölgesel gücü tek bir elde topluyordu, çünkü belli bir bölgenin toprak gelirlerini alan kişi, kolayca patronları haline geldiği basit köylülere ve toprak sahiplerine hükmedebilen veya onları himaye edebilen en güçlü şahsiyet durumundaydı.

Bu güç yoğunluğu iktâ sisteminin en önemli usullerinden biri tarafından güçlendirildi: çeşitli iktâ türlerinin birbirine benzemesi, böylece, hepsinin kıyaslanabilir olduğu bir bürokratik temelde ele alınabildi. Devlet tarafından yapılan ve iktâ denen bazı dağıtımlar miras olarak bırakılabilen (ve şeriat'ın miras kanununa göre bölünen) ve özel mülkiyetten pek farkı olmayan kişisel toprak bağışları olmuşlardı. Fakat bizim ilgilendiğimiz esas iktâ çeşitleri miras olarak bırakılamıyorlardı. Bunlar iki sınıfa ayrılıyordu: ilk olarak özel toprakların gelirlerinin —ya da bir merkezî vergi servisi ya da subayın kendisi ve adamları tarafından toplanarak— özel subaylara verildiği askerî dağıtımlar; ve ikinci olarak (ister bölgesel amaçlar için, ister merkezî hükûmet amaçları için ordu bulunduruyor olsun) masraflarını bu toprağın gelirinden karşılayan ve bu toprağı yönetmek ve kontrol etmek durumunda olan (genellikle) askerî bir kişiye bir bölgeyi, hatta vilâyeti vermek anlamına gelen idarî dağıtımlar. Askerî dağıtımda toprağın gelirinden başka hiçbir hak yoktu; fakat vergileri toplayabilen kişi, yetkisini kötüye kullanarak başkaca yargıya ilişkin haklara sahip olduğu iddiasında bulundu. Nizâmülmülk tüm vekillerin (Türkler için öylesine değerli olan) bağımsız askerî itibarlarından mahrum bırakılmadan devlet finans bürosuna hesap vermelerini sağlamaya

---

lizm için kullanılan başka bir kriter—pek çok farklı sosyal kalıplarda ortaya çıktığını belirten Claude Cahen bu noktayı "L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XIIe siècle face à celle du monde chrétien" de (*Cahiers de civilisation médiévale: X^e - XII^e siècles*, I [1958], s. 451-63, ve 2 [1959], 37-51) daha da iyi bir şekilde ortaya konmuştur. Cahen'in yazısı İslâm toplumunda kalıpların gelişmesi ve özellikle iktâ sisteminin daha geniş açıklaması konusunda çok önemlidir.

çalışarak iki iktâ çeşidini tek bir kategorinin varyantları olarak ele aldı. Bu amaç doğrultusundaki başlıca tedbirleri keyfî hareketleri, özellikle köylülerin mallarının gaspedilmesini engellemek için merkezî denetlemede ısrar etmek; ve vekillerin himaye ve alışkanlık yoluyla oluşturabilecekleri bölgesel gücü en aza indirmek için vekillerin yerini sık sık değiştirmekti. Fakat bu politika vekilleri daha iyi bir merkezî kontrol altına sokmasının yanında bir düzenlilik havası vererek ikta vekilinin statüsünü de şüphesiz meşrulaştırdı; ve bu, 'idarî' vekillerin daha çok mal sahibi havasına girmelerine, 'askerî' vekillerin ise aksi yöndeki kurala rağmen toprak dağıtımlarında mahallî idareye müdahale etmelerine izin verecekti.

Sonuç olarak en özel gelirler bile iktâ olarak düşünülmeye ve hükümdarın isteğine göre iktâ alıcılara yapılan dağıtıma tâbi tutulmaya başladı. Ordunun ödemelerini yapmak için ayrılan toprak gelirlerine bile, sanki orduya verilmişler gibi, iktâ deniliyordu; ki, Nizâmülmülk'ün bile, hazineden ödenen sabit bir maaş yerine, iktâ'sı olarak net ana gelirin onda birini istediği söylenir. Terminolojiye güvenilirse, normal olarak hâlâ diğer iktâ'lardan daha karşı konulmaz bir şekilde ele alındığı kabul edilen basit özel toprak mülkiyeti bazan hanedanın keyfiyetine bağlı görünüyor.[8] Bu ortamda, eski toprak sahibi ailelerin gelir şartları, her zamankinden daha belirsiz hale geldi.

Selçuklu döneminde toprak sahipliğini *vakıf* (satılmayan ve devlet müdahalesine tâbi olmayan dinî hayır kurumları) şekline sokma geleneği yaygınlaştı. Mülkiyetin, özellikle şehirdeki kiralık mülkün vakfa bırakılması, camilere, hastanelere, kervansaraylara ve halk hizmetindeki tüm kuruluşlara destek sağlamasının yanında, özellikle yeni medreselere destek oldu. Giderek aile amaçlarına hizmet etmeye de başladı— Kur'ân'da da teşvik edilen bir hayır olarak, yakın akrabaya yardım yoluyla. (Vakıf malı teknik olarak miras bırakılamazdı ve bu yüzden bölünemezdi, fakat kurucu ailenin bir üyesi normal olarak, kadı'nın yargı denetimi altında vakfın yöneticisi oluyordu). Gayrimenkuller, iktâ sisteminden, özellikle vakıf kılığında kaçtılar. Ulema giderek vakıf gelirlerine bağımlı hale geldikçe toprak gelirlerinin en büyük alternatif kullanıcıları olarak kendilerini emîrlerden bağımsız, fakat onları ta-

8. "Büyük Selçuklular" dönemindeki iktâ kalıplarının gelişiminin müzakeresi, böylesi soruların pek çoğundan daha geçicidir. Bu konuda en güvenilir Batılı yazar Claude Cahen'dir (krş. "Evolution de l'Iqtâ". *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, 8 [1953], 25-52), fakat W. Barthold (*Turkestan down to the Mongol Invasion*. 2. baskı), E. J. W. Gibb Mem. N. S. cilt 5 (Londra, 1958) ve Lambton (*Landlord and Peasant in Persia*) da çok iyidir. Lambton'un teknik olarak kesin sahipliği gösteren *mâlik*, *mülkiyet* gibi terimlere, terimlerin teknik anlamda kullanılması gerektiğinden tam emin olmadan toprak sahipliği anlamını verme ihtiyacını duyması, karşılaşılan güçlükleri ortaya koyuyor (örneğin ss. 60-65). *Cambridge History of Iran*'daki yazısına da bkz. (cilt 5, Cambridge University, 1968, ikinci bölüm)

mamlayıcı bir konumda buldular; ve bu raddeye gelince de, sistemi bir bütün olarak onaylamaya hazır oldular.

Nizâmülmülk'ün çabaları, iyi korunduğu ve köylülerin hoş tutulup oldukları yerde kalmaları sağlandığı takdirde devlete düzenli gelir sağlayacak toprakları askerlerin sınırsızca yağmalamalarını engellemiş olabilir. Fakat o, istediği gibi, toprağa bağlanmış ve refahını Sâsânî kalıbına dayandıran bir toprak sahibi soylular sınıfı meydana getiremedi; fakat yine de ortaya çıkan sistem, karmaşık biçimde güçlü bir mirasla intikal eden haklar ve yükümlülükler sistemini temin için bir araya gelen tımar, alt-tımar ve bölgesel tımarlardan oluşan batı Avrupa feodal sisteminden farklıydı. Bürokratik kontrolle fazlaca meşgul olması, iktâ vekiline soylu statüsü verilmesini engelliyordu. Nil ile Amuderya arasındaki şehirler (tüm) faal hayatın merkezleriydiler ve genellikle oralarda toplanmayı tercih ediyorlardı. Oradaki haklarının yalnızca birkaç yıllık olmasına paralel olarak, verilen toprakları yalnızca ürün toplamak için ziyaret ediyorlardı: yani köyün ânlık ihtiyaçları dışındaki tüm ürünü toplamak için. Aksi takdirde köle-askerlerin bunlara duydukları ilgi, yerlerini aldıkları hayvancılıkla geçinen Türk göçebelerine duyulan ilgiden fazla olamayacaktı.

SELÇUKLU İKTİDARININ YIKILIŞI

Nizâmülmülk'ün politikalarının bünyesindeki adem-i merkeziyetçi nitelikler, onun ölümünden sonra, büyük merkezî bürokratik monarşi görüntüsü aldatıcılığını gözler önüne sererek yıkıldığında kendisini gösterdi. Selçuklu imparatorluğu kısmen, Nizâmülmülk tarafından temsil edilen müslüman sosyal gücünün yeniden canlanmasına yönelik çabalar sayesinde eğitim görmüş sınıfta uyandırılan ümitler ile bir arada tutuldu; fakat şüphesiz Selçuklu boylarının kabile dayanışmalarının etkisi, daha bile büyüktü. En büyük ümitler hayal kırıklıklarıyla sonuçlandığı takdirde, güçlü hiziplerin bireysel avantajlarının farkına varılmasıyla ve göçebelerle doğrudan temasın ortadan kalkmasıyla birlikte, Selçuklu dayanışması imtiyazlı nesillerini ve lüksünü ayakta tutamazdı. Nizâmülmülk'ün son zamanlarında Melikşah'ın çevresi çoktan entrikacı kadınlar ve onların desteklediği komutanlarla dolmuştu; sultan, yalnızca bir görev gayretiyle yaşlı vezirinin aklına bağlı kaldı. Nizâmülmülk'ün şahsiyeti ortadan silindiğinde, özel şahsî dâvâlara gün doğdu. Merkezdeki Selçuklu dayanışması ortadan kalktığında, emîrlerin merkezden uzaklaşma eğilimleri üzerindeki kontrol de ortadan kalktı.

Onbirinci yüzyılın sonunda —Melikşah'ın 1092'de ölümünden sonra— (genellikle Selçuklu ailesinden) liderlerin komutasındaki çeşitli Selçuklu orduları üstünlük kazanmak veya en azından imparatorluk içinde daha geniş bir hareket alanı elde etmek için birbirleriyle savaşmaya başladılar. Bir Sel-

çuklu emîri bir süre için diğerlerine üstünlük kuruyor, fakat sonra bu üstünlük önemini yitiriyordu. Melikşah'ın oğulları ve akrabaları arasındaki alçakça yürütülen üstünlük mücadelesinden, kahramanca bir sîma olan oğlu Muhammed Tapar bir süre için (1104-1118) galip olarak çıktı. Yeni sultan tüm Selçuklu topraklarını gerçekten kontrol edemedi, fakat sapkınlara karşı tasvip gören tarafta savaşan ve âlimlerle şairleri koruyan bir kahraman olarak temayüz etti. Horasan'daki kardeşi Sencer'le anlaşarak gerçekten de Selçuklu ihtişamını biraz olsun yeniden canlandırdı. Ölümünden sonra kardeşi Sencer büyük sultan oldu, fakat Horasan dışında doğrudan yönetimde bulunmadı; orada bile kendisi ve subayları en sonunda en iyi asker kaynağı olmaları gereken Oğuz Türk boyu tarafından devrildi; ve Sencer, şehirlerinin onlar tarafından yakılıp yıkıldığını görmek zorunda kaldı. Horasan'ın batısında azalan sayıda Selçukoğulları ve artan sayıda Selçuklu subayları birbirleriyle sürekli savaşarak çeşitli illerde ve hatta çeşitli şehirlerde yönetimi ele geçirdiler.

Böylece asırlar boyu İslâm toplumunun tipik özelliği olacak olan, emîr veya babasının kişisel prestiji üstüne kurulan, tamamen askerî yönetimler ortaya çıktı; bu emîrler bir komşuları kendilerine karşı üstünlüğünü kabul ettirecek kadar güçlü olmadığı takdirde, doğrudan her yerel otoritenin müslüman garantörü konumundaki halifeden yetki aldılar. Merkezî müslüman topraklarının çoğunda hüküm süren bu sayısız ve değişken yönetimler kalıcı siyasî fikirler üstüne bina edilmiş değillerdi; zaten bütünleşmiş devletler oluşturamadılar. Tek bir bürokratik merkezden yönetilen Fars gibi büyük iller tek bir parça halinde kaldılar; ancak asgarî bir siyasî süreklilik temin edildi. Fakat müslümanların vatandaşları olduklarını hissettikleri şey, bir bütün olarak İslâm toplumuydu; ve ister büyük bir vilayette, isterse küçük bir kasabada olsun, emîrlerin otoritesi, neredeyse yerel bakımdan hatırı sayılır durumdaki ulemanınki kadar geçici ve kişisel olarak düşünülebilirdi.

Bu durumda, askerlere toprak tahsisi sisteminin en önemli sonucu, askerleri sıradan sivil ve şer'î yöneticilerden daha bağımsız kılmak oldu. Böylece çoğu önemli müslüman beldesinde en azından onbeşinci yüzyılın sonuna kadar süren bir siyasî güç ayrılığı oluştu: bir yandan kesin siyasî güce sahip olan emîrlerin askerî yönetimi ve diğer yandan sivil hayatın iktisadî, hukukî, veya dinî diğer tüm kurumları. Klasik Abbasî hayatında, her ikisi de fiiliyatta bir dereceye kadar gerçekleştirilen tamamen farklı sosyal düzen sistemlerine sahip ulema ve saraylılar arasında zaten mevcut olan mesafe, bu ayrılığın ilk belirtisiydi. Sonra saray erkânı yalnızca birkaç noktayı zorlayarak, ulemanın ideallerine göre düzenlenen bir siyasî iktidara sahip oldu. İslâm'ın sosyal idealleriyle siyasî gerçekler arasındaki gerilim şimdilerde bir anlamda yeni ve daha ümitsiz bir şekil alıyordu. Fakat Orta Dönemlerdeki bu asker-sivil ayırımı pek çok açıdan kendisine has özellikleri olan yeni bir olgu idi.

Pek çok bölgede ortaya çıkan şey, siyasî iktidarı yüzünden özel bir öneme sahip özel bir toplum kesitiyle sivil toplumun diğer tüm kurumları arasındaki bölünmeydi. Bu, ilk örnek olan Selçuklu imparatorluğunda olduğu gibi, diğer pek çok örnekte de, ırkî ve kültürel bir ayrımdı: askerî yöneticilerin çoğu, kültür dili olarak Arapça ve Farsça kullanan Araplar, Farslılar ve Hintliler arasındaki Türklerdendi. (veya, örneğin batı Akdeniz'de Berberîlerdi). Türkler idarî amaçlar için bile olsa Arapça'yı veya Farsça'yı kültür dili olarak kabul etseler dahi, askerlikte uzmanlaşmış insanlar olarak, diğer milletlerin çıkışlarını hor gören, kendilerini ayrı tutan bir tavır sergilediler. Fakat askerî iktidarın sivil sorumluluktan tamamen uzaklaşması, bu ayrımın daha önemli bir özelliğiydi. Sadakatleri ve isyanlarıyla ordu, siyasî iktidarın hakemi olarak, neredeyse hiç sorgulanmadı. Fakat böylesi bir iktidar sınırlı bir uygunluğa sahipti. Yüksek Halifelik zamanlarında bile, "hükümdar öncelikle ordu komutanıdır" anlayışı, idarî sorumlulukların dış savunma, iç güvenlik, ve adalet dağıtmak ile sınırlandırılmasına yol açmıştı. Şimdi hükûmetin rolleri hakkındaki bu sınırlamalar, şeriat nazarında tek meşruiyet gerekçesinin mutlak gereklilik olduğu şu zamanda daha bile normaldi; ve (Yüksek Halifelik Dönemi Bağdat'ının saray düzeninin aksine) kendisini meşrulaştıracak başka hiçbir sivil geleneğe sahip değildi. Öncelikle savaş servetine bağlı yabancılar olarak Türkler, bölgeseler kurumlara çok az katılabilir veya onları çok az anlayabilirlerdi. Gerçekte Türklerin en belirli rolü son merci rolüydü.

Süreklilik ve istikrara sahip bütünleşmiş devletlerin gelişimi, askerî parçalanma ve değişiklik eğilimlerine karşı gelecek özel prensipler gerektirdi. Selçuklu rejiminin geçici büyüklüğü kısmen hilâfet ideallerinin, İslâm toplumunun birliğinin ve büyük hükümdar mutlakiyetçiliğinin ölmesinin bir yansımasıydı. Fakat Selçuklu rejimi ve onbeşinci yüzyıla kadar onu izleyen rejimler, merkezî İslâm toplumu bölgelerinde, Bereketli Hilâl'de ve İran platosunda büyük ve istikrarlı bir devlet kurmayı başaramadılar. Daha dışta kalan bölgelerdeki özel şartlar daha sürekli ortamlar yarattı. Örneğin Mısır gerçekten de Nil sayesinde merkezî bir devlet oluşturdu. Diğer yerlerde iki özel prensip araya girdi. Bir yandan, halkın çoğunluğunun hâlâ zımmî olduğu yeni müslümanlaşmış yerlerde müslümanlar yalnızca askerlerden değil aynı zamanda tüccarlardan, âlimlerden, toprak sahiplerinden oluşan daha sağlam bir yönetim oluşturmayı gerekli görüyordu. Bu yüzden (daha sonra göreceğimiz gibi) Avrupa ve Hindistan'da Türk yönetimi altında nisbeten bütünleşmiş devletler kurmak mümkün oldu: örneğin Boğaziçi'ndeki Osmanlı Devleti ve Gucarât sultanlığı. Fakat nisbeten uzun zamandır müslüman olan bölgelerde bile ikinci bir prensip, güçlü ama daha geçici oluşumların gelişmesine izin verdi: dinî reform dâvâsı. Bir kabile grubunun zorunlu sadakat duygusuyla birleşirse, reform, şehirlerde, iç dengelerini korumak için dinî ruha bağımlı ve sivil ve askerî nüfus arasındaki kopukluğu bir bakıma düzeltecek ve

askerî hükûmete bir nebze tutarlılık kazandıracak büyük bir maddî destek sağlayabilirdi.[9]

YENİ HİLÂFET VE EMÎRLERİN MEŞRU KILINMASI

Selçukluların yükselişinden önce bile, Bağdat'taki halife Büveyhî efendileri güçten düştükçe, sesini yükseltmeye başlamıştı. Cemâ'î-Sünnî ulemayla birlikte ve onlar vasıtasıyla, daha uzak yerlerin hükümdarlarıyla —mutlak hükümdarlar olarak değil, şeriatın koruyucuları olarak— doğrudan ilişkiler kurdu. Selçukluların Sünnî rakip olarak Büveyhîler karşısına çıkması, otoritesini yeni yollarla kabul ettirme düşüncesindeki halife tarafından hemencecik kabul edilmişti; gördüğümüz gibi, sonuçtaki yerleşim, Selçuklu imparatorluğunun durumunu belirledi. Selçuklular da ideal efendiler olmadıklarını gösterince, halifeler, hükümdarlardan çok İslâmî önderler olarak, İslâm cemaatiyle doğrudan ilişkiler kurmak için buldukları fırsatları değerlendirmeye devam ettiler.

Böylesi bir rol, bir şer'î kurum olarak, hilâfete yeni perspektifler açtı. Bu noktadan itibaren Cemâ'î-Sünnîler arasındaki şeriat âlimleri, artık kesin bir şer'î alan belirlemeye ve halifelerin onayına bırakılmış arta kalan siyasî alan için oldukça genel bir meşrulaştırmaya kapı açmaya artık pek istekli değillerdi. Keyfî emîrler tarafından yönetilen bir dünyada, hilâfetin kendisi sorgulanıyordu, ve hilâfet kriz döneminde şer'î prensiplere dönme isteği göstermişti. Bu yüzden, âlimler bir *siyâset-i şer'iyye* teorisi, yani (prensipte) siyasî örgütlenmenin tüm boyutlarına yer veren gerçekten kapsamlı bir şer'î siyasî düzen geliştirmeye başladılar. Bunu Selçukluların ortaya çıkmasından önce ilk yapan, bir Şâfiî olan el-Mâverdî (ö. 1058) idi; Mâverdî Abbasî tecrübesinin ışığında, hilâfetin yürüteceği işlemleri yeniden düşündü (ve kesin açıklamalar yapma isteğiyle, mümkün mertebe, görüşlerine yalnızca genel olarak başvurduğu ilk fakihler tarafından öngörülen şartlara sarıldı.) Özellikle halife otoritesinin tâbi durumdaki kişilere devredilebileceği şer'î şartları formüle etmekle ilgilendi ve bu yetki devri için daima zorunlu görünen düzeni ve

9. Abdurrahman İbn Haldun'un (İslâmîleşmiş medeniyete en iyi genel giriş olduğu şüphe götürmeyen, kendi yazacağı evrensel tarihe giriş mahiyetindeki) *Mukaddime* adlı eseri, siyasî oluşumlarda gruba bağlılık duygusunun önemini *asabiyet* ismi altında vurgular. Bu noktada öne sürdüğü deliller en iyi bildiği dönem olan Orta Dönemlerdeki İslâm toplumunun siyasî durumuna çok etkin biçimde ışık tutar; (1406'da ölmüştür) fakat sivil siyasî güçlerin daha iyi şartlarda oynayabileceği ve hem ilk hem de sonraki İslâmî devirlerde oynamış olduğu rolü takdir edememiştir. Maalesef *Mukaddime*'nin hem İngilizce hem de Fransızca tercümeleri yetersizdir, fakat Fransızca çevirisi, felsefî veya sistematik düşüncenin girdiği her yerde İbn Haldun'ın vermek istediği anlamı tamamen bozan İngilizce tercümesinden daha az yanıltıcıdır. Eserimizin "Dördüncü Kitap"ındaki II. bölüme bakınız.

hukukî meşruiyeti sağlamaya çalıştı. Mâverdî diğer mezheplere mensup âlimler tarafından izlendi (fakat bu çalışmalara hiç fırsat bulamayan Şiîler arasından onu takip eden çıkmadı.) Böylesi bir düşünüş, ulema arasında ilk Medine'nin şahsen sorumlu liderinden çok uzak, fakat yine de doğrudan o idealden hareketle geliştirilen bir halife anlayışı teşkiline yol açtı.

İktidarların halife tarafından devredilmesi fikrinin ortaya çıkan sistemi haklı çıkarmak için kullanılmasına rağmen, Mâverdî'nin ümit dolu teorisi gerçekte uygulanmadı. Bu, otoritenin bir tarafta halife, diğer tarafta sultan ve emîrleri arasında çiftleşmesinin —veya bölünmesinin— kabulü demekti. Özerk vali karşısındaki konumundan kaynaklanan kolay bir gelişme sayesinde halifenin yalnızca tüm müslümanları ilgilendiren konularla alâkadar olması gerektiği savunulmaya başlandı.

Hepsinden önemlisi, halife, nihaî İslâmî hukukî meşruiyetin tevdi edildiği kişi olarak kabul edildi; ki her bağımsız yerel hükümdarın kendi toprağı içindeki konumunun meşruiyetinin kanıtı olarak, halifeden icazet alması gerekmekteydi. Ve bir Cemâ'î-Sünnî hükümdar,—egemenliğinin amblemi olan—sikkelerinin üzerine halifenin ismini yazıyor ve ünvanını halifeye resmen onaylatıyordu. Başlangıçta bu durumda olanlar şüphesiz Selçuklu hükümdarlarıydı; fakat sonuçta merkezî Selçuklu yönetiminin kaybolmasıyla birlikte, pek çok geçici müslüman hükümdar, kendisini bağımsız bulur bulmaz, iktidarı doğrudan halifeden alarak bu uygulamayı izledi. Halife, görevi mücadele veren yerel hükümdarların efendi olarak kabul etmesi gereken; ve işi tüm müslüman cemaatin yararına "kabul etmek" olan, bir yetki verici memur haline geldi. Konumunu nadiren yerel mücadelelere müdahale amacıyla kullandı; yalnızca bu mücadelelerin sonuçlarını onayladı.

İlâveten, pek çok müslüman, halifenin genel olarak müslüman ümmeti ilgilendiren diğer konularda liderlik yapmasını bekliyordu. Çoğu müslüman onun rolünün dinle ilgili konuları içerdiğini düşünüyordu; ve bazıları halifenin görevlerinin kapsamını genişletmek istiyordu. Örneğin halife ulemayı yıkıcı sapkınlıklara karşı mücadeleye yönlendirmeliydi; ve en azından Dârü'l-İslâm sınırlarını (fakat belli bir hükümdarın yalnızca bir yerel çıkar konusu olan sınırlarını değil) savunanlara manevî destek vermeliydi. Halife çoğunlukla bu liderliği ifa edemedi. Sahip olduğu konumun pratikte zayıf kalması etkili olmasını güçleştirdi. Selçuklu devletinin gücünü kaybetmesinden sonra halife Irak'taki yerel bir devletin hükümdarı olarak ortaya çıktı, ki bu noktadaki çıkarları, sahip olduğu büyük otoriteyi kullanmasını engelleyebilirdi (bu yüzden, zamanın halifesi Nâsır, Haçlılara karşı Selâhaddin-i Eyyubî'ye çok az yardımcı oldu). Yine de, halifenin varlığı, müslüman siyasî bilincinin başvurabileceği merkezî bir standart sağladı.

Bir bütün olan Ümmetin bakış açısından (alınan) nihaî meşruiyetin

rağmına, fiilî yönetim, ideal olarak halifenin manevî liderliğini kabul etmek için ona yeterince saygı duyuyor olması gereken, aynı zamanda toprakları içinde etkili iktidar sahibi olmasını garantilemek için birliklerinin kendisine sadakat duyduğu emîr veya sultana verildi. İdeal olarak, sultan İslâm'ın evrenselliğini de temsil etmeliydi. İlk Selçuklular, kendilerini, prensipte fiilî Cemâ'î-Sünnî yönetimin biricik kaynağı sayıyorlardı; ve (onlarla birlikte) *sultan* terimi (topraklarının doğuda kendileri gibi Sünnî olan Gazneliler, batıda ise Şiî Fâtımîler tarafından sınırlanmasına rağmen) yavaş yavaş "tüm müslümanların iktidarı"nı ima etmeye başladı. Sonraki dönemlerde, büyük iddiaları olan veya büyük bir ülkeyi yöneten her emîr, kendisine sultan diyebiliyordu.

En geniş anlamıyla saltanat (sultanlık) hiçbir zaman kişisel, oldukça geçici bir mesele olmaktan öteye gitmedi. Çoğu bölgede, kalıcı öneme sahip olan, kesinlikle yerel emîrdi. İlk "Büyük Selçuklular" yönetiminde bile, sıradan ordu komutanı, yani emîr, belirli bir özerk konuma sahipti. 1092'den sonra Selçuklu birliğinin tamamen sona ermesiyle, bu emîrler (gördüğümüz gibi) asker bulundurdukları bölgelerde giderek bağımsız hale geldiler; kendi garnizonlarına komuta eden emîrler (zaman zaman içlerinden birinin, komşularının boyun eğmesi temeline oturtulan bir imparatorluk kurması durumu dışında) halifeden başka herhangi bir hükümdara bağlılık göstermeye borçlu olmayabiliyorlardı.

Bir emîrin yönetimi önemli bir milliyete uzandığı zaman bile, bir bütün olarak İslâm toplumunun görüşünden ayrı yerel bir mesele olarak kalıyordu ve iki emîrin toprakları arasındaki sınırları, temel sosyal ayrılıklardan ziyade yerel siyasî meseleler belirliyordu. Başında halifenin bulunduğu tek bir toplum, rakip emîrlerin bölgeleri arasındaki mevcut ayrımlar dikkate alınmaksızın, geçerli kabul ediliyordu. Bunlar arasında ortaya çıkan (Gaznelilerin düzeninde oluşturulan) genellikle oldukça önemli çeşitli devlet oluşumlarına, hiçbir zaman Dârü'l-İslâm'ın nihaî ideal birliğini hükümsüz kılacak derecede bir bağlılık gösterilmedi. Menşei ne olursa olsun bir müslüman, yerel siyasî-askerî iktidardan bağımsız olarak hüküm süren ve çeşitli devletlerin değişen sınırlarının önemini nisbeten azaltan şeriata göre sabit durumuna dayanarak, Dârü'l-İslâm içindeki herhangi bir yerde yerini alabilirdi.

Selçuklu tecrübesinden doğan bu siyasî düzen sonradan Orta Dönemlerin müslüman toplumunda şu veya bu biçimde kural haline geldi. 1100'lere gelindiğinde, bu düzenin kaba hatları ortaya çıkmıştı; bu noktadan itibaren siyasî müdahale, emîrlerden çok âlimleri ve tarikat şeyhleri ile birbirine bağlanan yerel merkezlerin özerk hayatlarının kültürel açılımında oldukça az rol oynadı. Bu kültür şimdi bir gelişip serpilme dönemine girdi. Bir bakıma bu siyasî biçimler, alışıldık tarzda bir siyasî organizma tarafından bir arada tutu-

lamayacak kadar çabuk büyüyen bir toplumdaki etkili bir uluslararası düzeni temsil ediyordu. Bununla birlikte, siyasî idealler peşindeki herhangi bir bireysel hükûmetin istikrarsız durumu, ortaya çıkan çeşitli devlet oluşumlarında istikrarlı ve uzun vadeli kurumların ortaya çıkamamasında pay sahibiydi; bu eksiklik kontrol edilemeyen bir savaş durumunda geniş ölçekli ve sürekli bir sosyal yıkıma sebep oldu.

İSMAİLÎ AYAKLANMASI

Herkes Türk emîrlerini gerçek bir hilâfet yönetimi talebine karşı kaçınılmaz bir kötülük olarak kabul etmeyi arzuluyor değildi. Çeşitli Şiî ve Hâricî gruplar onların alternatifleri olmayı sürdüler. Fakat sistemin merkezinde Selçuklu iktidarını tamamen yıkmaya çalışan bir ayaklanma patladı. Bu, İsmailî Şiîlerinin (Haçlı tarihinde "Haşşaşînler Tarikatı" olarak bilinen) Nizârî kolunun ayaklanmasıydı. İsyancılar Cemâ'î-Sünnî emîrlerin ve ulemanın tüm kalıplarına kesinlikle zıt bir dinî reform başlatmaya çalıştılar. İsmailî hiyerarşi mirası, halife devleti yıkıldığında, onlara Cemâ'î-Sünnîlerin sağlayamadığı bir alternatif siyasî ideal sundu.

Melikşah'ın son yıllarında, Selçuklu imparatorluğunun yıkılmaya başlamasından az önce, bu İsmailîler İran'da yönetimi ele geçirmek için danışıklı çabalar başlattılar. 1090'da daha sonra karargâhları haline gelen Kazvin'in kuzeyindeki Deylem dağlarındaki Alamut dağ kalesini ve Horasan'ın güneyinde dağlık bir bölge olan Kuhistan'daki çeşitli kasabaları ele geçirdiler. Melikşah'ın ölümünden sonra İran'da, Irak'ta ve sonra da Suriye'de tam bir ayaklanma çıkardılar. Ayaklanma (Fâtımî veya Abbasî başkaldırılarında olduğu gibi) merkezî iktidarı yıkmayı amaçlayan büyük bir orduyla değil, çok emîrlilik rejimine uygun şekilde, kalelerin parça parça ele geçirilmesiyle ve şahsen tehlike arzettiklerinde emîrleri (veya siyasî düşünce üreten ulemayı) öldürerek yürütüldü. Gizli hücrelere sahip İsmailî hareketinin suikast kaynakları, ortaya çıkan her yerel fırsatın sonunda bir İsmailî kalesi dikilmesini mümkün kıldı. Bu yerel çabaların, bir araya geldiğinde, tüm toplumu mehdî-yyi muntazar olarak Fâtımî imamın, şimdi adaletsizlikle dolu dünyayı adaletle doldurmak üzere nihaî gelişine hazırlaması gerekiyordu.

Başlangıçta Türk yönetimi aleyhinde yoğun duygular vardı. İsmailîler, özellikle Şiîler arasında, bazı kırsal bölgelerde, çoğu şehirlerde ve hatta düşük rütbeli ordu mensupları arasında taraftar buldular. Coşku, her haliyle sürdürüldü. Kısa zamanda ayaklanan İsmailîlerin korkaklaşan Mısır hükûmetinin kontrolünden kurtulmaları için uygun bir ortam doğdu: Fâtımî vezir Bedr el-Cemâlî'nin genç ve uysal oğlu ve halefi, nass'la tayin edildiği öne sürülen imam Nizâr'ı dışlayarak, Fâtımî halifesi el-Mustansır'ın yerine geçti; Selçuklu topraklarında yaşayan İsmailîler Nizâr'ın imamet hakları üzerinde ve sonra (onun ölümünden sonra) ailesinden henüz ortaya çıkmamış birinin

imamet hakkı üzerinde ısrar ettiler. Böylece "Nizârîler" olarak bağımsız hale geldiler. Fakat İsfahan'ın dâî'sinde merkezîleşen liderlikleri ve imamın değiştirilemez otoritesini ve vücuda getirdiği hareketin otoritesini o zaman için reddedilemeyecek bir diyalektikle vurguladıkları kendi İsmailî doktrinleri ile zaten özerk bir hareket haline gelmişlerdi. (Gazâlî'nin eserlerini incelerken, doktrinlerinden daha fazla söz edeceğiz). Resmen bağımsızlıkları, yalnızca, devrimci hareket ruhunu kutsallaştırdı.[10]

Merkezî bürokrasinin iktâ dağıtımlarında kontrolü kaybettiği zamanın adem-i merkeziyetçi siyasî havası içinde İsmailîler, birbirlerine karşı mücadelelerinde emîrlere yardımcı olarak, sık sık geçici avantajlar kazanabildiler; ki, dost emîr onların kendi özel dinî görüşleri olan, yerel bir silahlı halk grubundan daha öte ve daha önemli olduklarını anlamakta güçlük çekiyordu. Selçuklu devletinin tehlikede olduğunu pek çoğu düşünmemişti. Ara sıra, İsmailîler bir dereceye kadar kontrolleri altında olan bir kaleyi, ani ve açık bir kopmaya gitmeden, kendileri de sanki emîrmiş gibi, bir Selçuklu emîrinin delegesi olarak ele geçirmeye çalışıyorlardı.

Böylesi en önemli kale Selçuklu başşehri İsfahan'ın hemen dışındaydı. Onu ele geçiren adam İsfahan'ın dâî'si idi ve muhtemelen isyancı İsmailî dâî'ler arasında imtiyaza sahipti. Bu dâî, kendisinin bir müslüman olduğunu, ona bağlı İsmailîlerin şeriatı izlediğini belirtti ve bölgesinde topladığı vergilerden sultana pay göndermesine ve emrine asker vermesine gönderme yaparak kendisinin kendi iktâsına sahip bir Selçuklu emîri olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia etti. O zamanki sultan, ateşli bir Sünnî olan Muhammed Tapar'dı; lâkin onun karargâhında bile böylesi bir anlaşmayı destekleyenler vardı. Fakat Sünnî ulemanın daha uzlaşmaz olanları İsmailiye'nin İslâm'ın dışına çıktığını, çünkü bâtına, yani Kur'ân ve hadisin ve şer'î hukukun iç anlamına çok değer verdiğini; bu yüzden zahirî hukuku kabul etmelerinin anlamsız veya en azından çelişkili olduğunu, aynı şekilde suikastçi gizlilikleri-

10. Nizârîlerden ciddi biçimde söz eden ilk Batılı yazarlar olan Silvestre de Sacy ve Hammer-Purgstall'ın, her ikisi de, o günlerde Avrupa'daki devrime karşı polemik yapan ve Nizârî liderleri kötü örnek gösteren suçlamalara kasten inanıyorlardı. Hareketi aptalların alçaklar —insanüstü sayılabilecek derecede zeki ve cani alçaklar— tarafından yönetilmesi olarak düşünüyorlardı. Bu yorum her direnişi veya en azından tüm "Şarklı" direnişleri saflıkla birleşmiş bir ikiyüzlülüğün sonucu olarak görenler arasında, şimdi bile mevcuttur. Saygı duyulan bir üstâdın kaleminden, bu alanda son bir örnek olarak bkz. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgenlandes* 'da (1961) *Order of Assassins*' in mütalaası. Burada, Hasan Sabbah'ın iddiaları ve eylemleri hakkındaki ispatlanmamış varsayımlar gibi ayrıntı hataları, —Fâtımî veya Nizarî hanedanlarının tipik olmayışına tepeden bakan— Nizâr ve el-Musta'lî arasındaki çekişmeyi yalnızca tipik bir "Şarklı" iktidar kavgası olarak değerlendirebilen kafa yapısından daha az önemlidir. Böylesi varsayımlar maalesef hâlâ yaygın şekilde etkili olabilmektedir.

nin sultana bağlılıklarını da şüpheli hale getirdiğini belirterek buna karşı çıktılar. Bu yüzden İsmailîlerin iktâ alamayacağı, bilakis dinden döndükleri için yok edilmeleri gerektiği savunuldu. Sonuçta bu görüş baskın çıktı. İsmailî garnizonu kanının son damlasına kadar savaştı, fakat başşehirde toplanmış büyük Selçuklu gücü tarafından, hakkından gelindi (1107).

Ulema yalnızca askerî kararı yönlendirmedi, insanların zihinlerini de zaptetti. Selçuklu devletini pek az kişi düşünüyor olabilirdi, fakat müslümanların birliği fikri kesin bir siyasî değer kazanmıştı. Ayaklanma yayıldıkça, ahalinin büyük çoğunluğu İsmailîlerin aleyhine döndü. Parça-bölük yaklaşımlarıyla, her kasaba muhteşem bir zafer beklemeden yalnızca imam hülyasına bağlılık ifade ederek yeni ümitleri lehine veya aleyhine bulunabiliyordu. Buna dayanarak İsmailîler sık sık herkesten—cemaati dönüşü olmayan bir bölünmeye götüren—bir karar vermesini istiyorlardı. Üyelerinin üyeliklerini bilmediği gizli İsmailî hücrelerinin varlığı, bir İsmailî reisin kendi bölgesinde bir Selçuklu emîri olma girişimi gibi taktikler bile, yalnızca psikolojik gerilimi arttırdı: ayırımın giderek en önemli şey haline gelmesine rağmen, kimin hangi tarafta olduğunu söylemek mümkün değildi.

İsmailîlerin suikast tekniğinin kullanılışı sonucu belirledi. Herşeyin bürokratik görevden ziyade bireylerin prestijine dayandığı bir toplumda suikast zaten özgürce kullanılıyordu; fakat İsmailîler bunu bir politika haline getirdiler, hatta sorun çıkarabilir düşüncesiyle potansiyel düşmanlarının adamları arasına kendi adamlarını yerleştirdiler. Suikastlar kendilerine özel zarar veren (veya dâvâdan dönen) sivrilmiş düşmanlara yönelikti ve İsmailîlerin adalet adına kahramanları olduklarını düşündükleri sıradan insanların kanını dökmekten kaçınılıyordu— çünkü zaman içinde bir kişinin ortadan kaldırılması kanlı bir savaşa yol açabilirdi. İsmailî suikastleri uyarı olarak mümkün olduğunca halk içinde ve çarpıcı biçimde yapılıyordu ve ateşli İsmailî gençleri (asla modern efsanede olduğu gibi uyuşturucu *haşhîş*'e [haşhaş] başvurmadan) hayatlarını seve seve feda ediyorlardı. Fakat o anki istikrar için herkesin tek adamlara bağımlı olduğu bir toplumda, bu suikastlar herkesi korkutuyordu. İsmailîlerin düşmanları İsmailîlerin gerçek amaçlarının (eski İran'ın müslümanlarca fethedilmesinin intikamını almak için) İslâm'ı yıkmak ve tüm müslümanlara felâket getirmek olduğunu telkin ederek, vahşiyâne hikayeler yaydılar; ve başarılı oldular. Suikastlara, bir şehirde İsmailî olduğundan şüphelenilen veya özel düşmanlar tarafından İsmailî olmakla suçlanan herkesin katledilmesiyle karşılık verilmeye başlandı; İsfahan'da zanlılar, şehir merkezinde yakılan bir ateşe atıldılar. Katliamlar elebaşıların öldürülmesine, o da yeni katliamlara yol açtı. Bu kısır döngü içinde İsmailîler sonunda bağımlı hale gelecekleri halk desteğini kaybettiler.

Muhammed Tapar Selçuklu iktidarı için pek çok kişiyi kendisine çeke-

rek, İsmailî kalelerine karşı genel bir sefere öncülük etti. Bazıları Hazar denizinin güneyindeki Elbruz ve ayrıca Zagros sıradağları çevresinde direndiler. İki bölgede de İsmailîler kendi amaçlarını bölgenin dış müdahaleden bağımsızlığı amacıyla özdeşleştirmeyi başardılar: Deylemân ve Kuhistan'da, toprakların büyük bölümü İsmailî kontrolü altında kaldı. Sonraki yıllarda, başlangıçta şehirlerde, özellikle Halep'te güçlü bir grup olmaya çalışan Suriye İsmailîleri de, aynı şekilde Lübnan'ın kuzeyindeki dağlarda kaleler kazandılar. Bu dağınık ve görünüşte savunmasız birkaç küçük bölge, düşman emîrlerin sürekli askerî baskısına rağmen Cemâ'î-Sünnî İslâm toplumuyla uzlaşmadı; onun yerine, birbuçuk yüzyıl boyunca ve bağımsız bölge ruhu kadar dayanışması ve istikrarı ile de dikkat çeken ve Alamut'ta kurulan Deylemân dâîlerinin devletine çok büyük değişiklikler altında sadık kalarak, tek bir devlet oluşturdular. (Daha sonra Deylemân dâîsi imametini ilân etti). Devletin yıkılış sebebi olan Mısır ücretli asker sisteminin (ve çevresindeki Türk emîrlerinin aksine) bu Nizârî İsmailî devleti, bu devleti kuran yerel milislere dayanıyordu; ve gücünü sonuna kadar muhafaza etmiş gibi görünüyor.

İsmailî ayaklanmasının (çoğu İslâm devletinde bulunmayan bir huysuzluğa sahip olan) bağımsız devlet dışında, en büyük siyasî sonucu, genel olarak Şiî muhalefetini gözden düşürmek ve ılımlı insanların (İsnâaşeriye Şiîlerinin bile) emîrler ve emîrlerin korudukları Cemâ'î-Sünnî topluma sadakatlerini garantilemek oldu. Fakat İsmailî ayaklanmasının düşünsel ve muhayyileye ilişkin sonuçları da vardı. Doktrinleri Sünnîliğin yeni dönemde kendisini bulmasını sağlayan büyük Cemâ'î-Sünnî mütefekkir Gazâlî'nin entellektüel sentezinin oluşmasına yardımcı oldu. Muhayyile bakımından, toplumun klasik sınırlamalarından ve hatta kişisel tedbirden bağımsız, kendilerini adamış büyüleyici insanlar imajını taşıyan sayısız efsaneye ilham verdiler: nitekim gece vahşî seks âlemleri için toplanan ve ertesi gün herşeyi bilen sırrına erişilemez bir efendinin sözü üzerine bir kuleden ölüme atlayan insanlar olarak anlatılırlar. İsmailîler daha ziyade dünya tarafından hakkı yenen ve özgürlüğünü kazanmaya azmeden insanların aşılmaz cömertliği, gururu ve cesaretinden söz etseler de, Sünnîler tarafından bile kabul edilen efsanelerin doğuşuna katkıda bulundular.[11]

---

11. Nizârî İsmailîleri konusunda standart başvuru kitabı Marshall G. S. Hodgson'ın *The Order of Assassins: The Struggle of the Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World* (The Hague, 1955) adlı kitabıdır, bu kitaptaki eksiklikler *Cambridge History of Iran*'da (Cambridge University, 1968) Hodgson'ın yazdığı İsmailî devleti konulu bölümde (Bölüm 5) ayrıntılı biçimde düzeltilir. Batıda İsmailî kökenli (fakat Sünnî biçimi verilen) en ünlü efsane, Fitzgerald'ın *Rubaiyat of Omar Khayyam* adlı eserinin önsözünde yer alan üç okul arkadaşı hikâyesidir. En ünlü İsmailiye aleyhtarı efsane, uyuşturucu verilen gençlerin götürüldüğü ve eğer efendileri uğruna öldürülürse yine ona dönecekleri söylenen, tatlı meyveler ve güzel bakirelerle dolu cennet bahçesi hikâyesidir.

2

SOSYAL DÜZEN: TİCARÎ ÇIKARLAR, ASKERÎ GÜÇ, ÖZGÜRLÜK

Selçuklu rejimiyle, Orta Dönemlere tamamen girilmişti; çünkü askerî iktâ tayinleri sisteminin, özerk emîrlerin ve merkezî İslâm dünyasının daha büyük şehirlerindeki garnizonların kemale ermesi, mutlakiyetçi imparatorluğun sonunu teyid ediyordu. Bu Orta Dönemlerin toplumu, özellikle Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan merkezî yerlerde (bizim daha önceden belirttiğimiz anlamlarda) "İslâmîleşmiş toplum" teriminin en tipik şekilde kendisine tatbik edilebildiği bir toplumdu. Şimdi, nüfusun en büyük kısmı müslümanlaşmıştı ve bu gibi bir dinî sadakât, bir bütün olarak sosyal düzenin sınırlarını çizmeye ve tanımlamaya yardımcı olmaktan vazgeçmişti. Öyleyse bu bakımdan, İslâm'ın yönetimi altında yapılaşmaya başladıkça, bu sosyal düzenin daimî niteliklerine, yani yüksek kültürün normal olarak öngördüğü oranda hızla değişen niteliklere daha yakın bir şekilde bakmamız gerekmektedir.

İslâmîleşmiş sosyal hayatın bu daha daimî özelliklerinin birçoğu özel olarak İslâm toplumunun ayırt edici özellikleri değildi. Daha az ayrıcalıklı sınıfların gündelik hayatı—folk kültürü—âdeta değişik tarımsallaşmış-düzey toplumları arasında olduğu kadar, İslâm toplumu içinde de değişebilmekteydi. Eğer bir kimse, folk-kültürel hayatı ayrıntılarıyla—aşçılık, ev yapımı, giyinme tarzları; çiftçilik, el sanatları, ulaştırma teknikleri; çocuk yetiştirme veya hatta halk bayramları—bakarsa, Orta-Kurak Bölge boyunca aralarında bir derece tahmin edilebilirliği empoze eden, belki de büyük ölçüde iklim koşullarına ve genel yoksulluğa ilişkin olması hariç, Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgede bile doğru biçimde özetlenmesi gereken çok büyük bir değişkenlik bulur. Buna karşılık, eğer bir kimse genel olarak şehirleşmiş tarımsal hayata ilişkin en geniş çerçeveli ön kabulleri gözden geçirirse İslâm toplumunda görünebilen en temel özelliklerin böylesi bütün toplumların ortak özelliği olduğunu bulur. Eğer başlı başına kültürün bu seviyesini göz önüne alırsak, bir "İslâmîleşmiş" medeniyeti, bin yıldan fazla Nil ve Amuderya arasında devam eden tarımsallaşmış-düzey kalıplarından ya da hatta Afro-

Avrasya Ökümen'i boyunca görülen[1] tarımsallaşmış düzey kalıplarından ayıracak küçük bir noktaya sahip olabiliriz.

Yine de, İslâmîleşmiş medeniyete şekil vermeye bu sıfatla yardımcı olan ortak sorunlar Orta Dönemlerdeki İslâm toplumunda özel bir şekil aldı. Yerel halk kültürlerinin unsurlarıyla, özellikle merkezî "eski İslâm toprakları"nınkilerle, yüksek kültüre ısrarla yeniden biçim verildi. Aynı zamanda, özellikle merkezî yerlerde, fakat bunun yanında İslâm'ın kabul edildiği her yerde, "yüksek kültür" günlük kültürü biçimlendirmekte daimî bir etkiye sahipti. Şeriatın hükümleri, kelâm doktrinleri ya da şiir ve resim kuralları bile, birer norm olarak varlıklı sınıflar tarafından bunların kendileri için kurulduğu kişilerden daha az benimsendiği zaman, garip deniz değişimlerine maruz kaldılar. Ve bazı zamanlar, yeni biçimler, geriye, bizatihî yüksek kültürün içerisine yansıtılmıştır. Öyleyse, hem oluşmasında hem de sonuçlarında medeniyeti araştırmak için (maalesef) etraflı bir şekilde tartışamayışımıza rağmen, kültürün gündelik seviyesinin çeşitli tezahürlerini müzakere etmek isteyeceğiz. Burada, kendimizi, Orta Dönemlerdeki İslâmîleşmiş toplumsal düzende en daimî şekilde ayırt edici olan şeyin oluşumuna giren bu niteliklerle sınırlandırmamız gerekiyor. Bu bölümde tartışılan konuların herhangi birisi için henüz çok az yeterli araştırma yapılmış olduğunu eklemeliyim. Bu nedenle, hemen hemen bütün sonuçlarım, son derece deneme niteliğinde ya da hatta bazı zamanlar tahmine dayalıdır.

MÜSLÜMANIN ÖZGÜRLÜĞÜ VE KURDUĞU SOSYAL DÜZENİN AÇIK YAPISI

Şehirleşen tarımsallaşmış-düzeydeki toplumda kentlilik ve kozmopolit katılım arttıkça, bir bireyin hayatındaki tercihlerine yol göstermek için babadan oğula intikal eden bir statü ya da otoriteye sahip olabilmesinin dayanağı olan şey, sürekli aşındırıldı. Özel çıkarlarıyla birlikte bireyin, içinde herşeyin başka herhangi bir şey gibi meşru ya da gayrimeşru olarak görünebileceği, ve kendisinden şahsen emin olduğu sürece fikirleri veya bu gibi kaynaklar tarafından her an tarzını yenilemesi gereken bir toplumla karşılaşabildiği görülebilir. Tarım Çağında, kısmen yerel âdetlerin insanların ihtilatına rağmen bir derece iktidarı ellerinde tutmasından dolayı; ve kısmen büyük bölgesel toplumların her birinin, insanlar yurtlarından ayrıldıkları zaman bile, meşrulaştırma normlarını ve bu nedenle bir ölçüde geleceğe dair tahmin edilebilirliği pekiştirmek için bölgesel çapta birtakım kurumları geliştirmelerinden dolayı, böylesi bir sınırlandırıcı toplumsal koşula ulaşılmamıştır. Hin-

1. Carleton S. Coon'un *Caravan, the Story of the Middle East* (New York, 1951) adlı eseri, tarihsel açıdan çok acemice, ama ilgili sahanın çoğu yerindeki halk kültürüne dair bir araştırma olarak çok kıymetlidir.

distan'da, Hint toplumu yarıküredeki ticarî ve kültürel bağla daha fazla meşgul bir duruma geldikçe daha özenli bir şekilde gelişmekte olan kast, böylesi bir yapının belkemiği olmuştu. Batı Avrupa'da, aynı şey, feodal sınıf sistemi hakkında söylenebilir.

Göreceğimiz gibi, Orta-Kurak Bölge'de yerel meşrulaştırmaların kozmopolit bir bozulmaya uğramasına yönelik baskılar alışılmadık bir şekilde güçlü olabilmekteydi. Belki de bundan dolayı, bu bölgedeki telâfi edici kurumların en azından sıkı bir şekilde yapılanmış olduğu ortaya çıktı. Bu kurumlar tarım devirleri için oldukça esnektiler; fakat bunun yanında hem Hindistan hem de Garptakinden daha fazla olarak, asgarî bir tampon görevi gören aracılarla birlikte, bireyi nisbeten statü içinde güvensiz ve—dini onu yüce Allah ile karşı karşıya bıraktıkça—toplumla karşı karşıya bırakma eğilimindeydiler. Bireyin anonimliği modern toplumda ortaya çıkabilen anonimlik değildi; olsa olsa sadece tarımsallaşmış-düzeydeki diğer toplumlara nisbeten büyüktü; fakat Modern-öncesi İslâm toplumunun ve Modern dünya toplumunun bu tezahürlerinin karşılaştırılmasının imalı bazı noktaları vardır. Her hâlükârda, İslâmîleşmiş sosyal düzende, özellikle Orta Dönemlerde var olan ama onların ötesine ulaşan, pratikte ayırd edici tüm şeyler sosyal yapının ve sosyal hareketliliğin nisbî açıklığı ya da onun içerisindeki bireyin güvensizliği muvacehesinde yorumlanabilir. Tarımsal temel artık genişlemediği zaman, ilk etapta kurak toprakların kaynakları sorununa rağmen, tarımsallaşmış asgarî düzey üzerine çıkan bir sosyal karmaşıklık düzeyini savunma sorunu, sosyal düzenin açık yapılanmasıyla terkip edilmiştir.

Can alıcı önemi haiz olmalarından dolayı, meselenin özellikle siyasî tezahürleri üzerinde odaklaşacağız. Siyasî alanda, daha gevşek bir yapılanma, öncelikle merkezin gücünün azaltılması ve dolayısıyla ortak bir şekilde merkezî iktidarı önceden kabul eden ihtisaslaşmış kurumlara yönelik bir tehdit demekti. Bu yapılanma, İslâmîleşmiş kurumların kaynaklarının en kapsamlı şekilde gösterildiği herhangi bir karmaşık siyasî hayatı meşrulaştırmanın zorluğunu karşılama durumundaydı.

Merkezî siyasî otoritenin azaltılması, Tarım Çağındaki öteki devirlerle ve alanlarla karşılaştırıldığı zaman, genelde Orta İslâmî Dönemlerin belki de en özgün niteliği olan şeyin şeklini aldı: bu otoritenin askerîleştirilmesi. Bu, bir bütün olarak toplumun değil, fakat nihaî idarî gücün askerîleştirilmesi idi. Burada Orta-Kurak Bölge'nin kozmopolitliğinin belirli tezahürlerinin, askerîleştirmenin sonucu olan toplumsal şekillerin daha açık bir yapılanmasına nasıl yol açabileceğinin fazla basitleştirilmiş bir taslağını ileri sürebiliriz. Aynı zamanda, taslak bir bütün olarak bu bölüm boyunca sunulan ana temanın gösterilmesine yardımcı olacaktır. Bu, *a'yân-emîr* toplumsal iktidar sisteminin ortaya çıkışı ve işleyişi olarak özetlenebilir: ki bu sistemde, geniş-çaplı

siyasî örgütlerin asgarî düzeyde müdahalesiyle birlikte, iktidar kasaba ve köylerdeki çeşitli kesimlerin "ileri gelenleri" olan *a'yân* ile nisbeten yerel garnizonların kumandanları olan emîrler arasında normal bir şekilde bölüştürülüyordu.

Müslümanların a'yân-emîr sistemini, Çinliler, Hintliler ve Garplılar arasında buna karşılık gelen sistemlerle özet olarak karşılaştırabiliriz. Zamanın Çin sistemi bu gibi şeyler vasıtasıyla işlemiştir: iktidar yapısının temelinde köylülere hükmeden sivil bir soylu sınıfıyla birlikte, tüm *li* kuralları; bürokratik rütbelerin prestiji; açık imtihan sistemi; ve iktidarın merkezinde mutlak bir monarşi. Ve bunların tümü, birbirlerine bağımlıydı. Zamanın hindu sistemi bu gibi şeyler vasıtasıyla işlemiştir: darma [erdem] kuralları; iktidarın temelinde, kast sorumlulukları; kastlar arasındaki cacmânî yükümlülükleri; pençâyât meclisleri; ve merkezde iktidarları babadan oğula geçen râcalar. Garplı sistem de bu gibi şeyler vasıtasıyla işlemiştir: feodal hukuk, kilise hukuku ve imtiyaz hukuku; iktidarın temelinde, malikânelerde serfleştirilmiş bir köylü sınıfı; belediyeler ve loncalar; resmî görevin en büyük oğula ya da heyet seçimiyle intikali; şövalyeler; ve merkezde, feodal imtiyaz düzeyleri. Buna karşılık olarak, a'yân-emîr sistemi de böylesi şeyler vasıtasıyla işlemiştir: şer'î hukuk; iktidarın temelinde askerî iktâ'lar altında hür bir köylü sınıfı; kasabaların a'yân tarafından himaye edilmesi; atama ya da müsabaka ile haleflik; köle ev halkı; ve iktidarın merkezinde, emîrlerin garnizon sarayları. Ve bunların tümü, birbirlerini öngörmüş ve desteklemiştir. (Daha sonraki bir bölümde İslâm toplumu ile Garp arasında daha geniş bir karşılaştırma yapacağım.)

Özetle, İslâm toplumundaki tarihsel gelişmeyi aşağıdaki gibi ortaya koyabiliriz. (En azından bu bölümün geri kalan kısmında, bu taslağın akla yakınlığını göstermeye çalışacağım.) İslâm'ın doğuşu Nil ile Amuderya arasındaki bölgede tarımsal iktidarı yıkmıştır; yani, (o derece ki, hâlâ başka çıkarlardan daha çok tarımsal çıkarları temsil eden) Sâsânî monarşisi boyunca öncelikle ifade edildiği üzere tarımsal soyluların elinde tuttuğu şeyi bozmuştur. Bir zaman için, esasen ticarî bir kastın temsil ettiği Arap çıkarları, herhangi bir devlet kadar yeni hilâfet devletinde de egemendi; fakat hemen sonra tarımsal çıkarların en büyük role sahip olduğu bir monarşi yeniden kuruldu. Fakat yeniden kurulan bu toplumsal yapıda, meşruiyet hakkındaki tahminler yeni Arabî ve İslâmî formlar içerisinde yeniden biçimlendikçe, daha eski aristokratik kalıplar pahasına, bir derece toplumsal hareketlilik teşvik edildi. Nisbî hareketliliğin barındırdığı eşitlikçi beklentiler, o zaman tarımsal imparatorluk aleyhine kendi özerkliğini muhafaza eden İslâmî şeriat içinde pekiştirildi; imparatorluk hiçbir zaman tam bir bürokratik kontrol—örneğin, ticaret ehli ve onların cemiyetleri üzerinde—kurmaya muktedir olamadı. Onuncu yüzyıla gelindiğinde, sonuç, İslâm-öncesi kültürel gele-

neklerin aşınması ve tüm olarak imparatorluğun değil, fakat bütün toplumun meşrulaştırılması için İslâm'a başvurulan, daha açık şekilde yapılaşmış, daha eşitlikçi ve sözleşmeye dayalı temeller üzerinde yeniden kurulmasıydı.

Tahminen bu netice, kısmen genişleyen Afro-Avrasya Ökümen'inin coğrafî görünüşündeki müslüman bölgelerin merkezî konumlarıyla ve bu genişlemenin ilgili dönem üzerindeki etkileriyle mümkün kılındı. Bölgeler arası ticaret birçok alanda gittikçe önemli bir duruma gelmekteydi ve bu nedenle (potansiyel olarak) giderek artan bir şekilde belli herhangi bir bölgenin kaderini belirleyen şey halini almaktaydı; fakat onun kendisine özgü etkileri, hem içindeki bölgesel katılımın derecesine, hem de bölgedeki toplumsal güçlerin iç dengesine bağlıydı.

Orta-Kurak Bölge'deki tarıma dayalı imtiyazlı sınıflar, (gelir getiren arazilerin seyrekliğinden ve hayvancılıkla uğraşanların rekabetinden dolayı) güç bakımından en azından her zamanki kadar güvensiz durumdaydılar. Aynı zamanda ticarî sınıflar (ister uzak mesafeli isterse yerel ticaretle meşgul olsun) en azından bir zaman için, tam o sırada hızla artan uzun mesafeli Ökümen ticaretiyle kuvvetlendirildi. Toprak sahibi aileler, buna uygun olarak (en tarımsallaşmış alanlara zıt bir şekilde) şehirler üzerinde tartışma götürmez bir tarımsal hâkimiyet kurmaya muktedir değildiler. Fakat tâcirler de, bir tarım çağında, toprağa-dayalı ordulara açık bir bölgede, yerel bile olsa, tamamen kendi kontrolleri altında bir siyasî düzen kurmaya muktedir değildiler. Sonuç, tarımsal ve ticarî iktidar arasındaki çıkmazdı.

Bu nedenle, Orta İslâmî dönemlere gelindiğinde ne soylular sınıfı, ne de burjuvazi, bağımsızlık içinde hareket edemedi. Çöl sahalarındaki (bir bütün olarak İslâm toplumunun kültürel kalıplarını yerleştirmeyen, daha çok İslâm toplumunun geri kalan kısmının önderliğini takip eden) bazı ticaret cumhuriyetlerinin ya da ücra sahillerin dışında, aslında şehirler genellikle çevrelerindeki toprakların kontrolünü sağlamaya muktedir değildiler. İleride ona meydan okuyacak olan ve henüz nüve halindeki bir şehir oligarşisi için, Nil ve Amuderya arasındaki nisbeten açık sahalarda çok titiz bir şekilde, bir tür tarımsal bölgesel üstünlük tesis edildi. Şehirlerdeki a'yân, sadece, her yerde geçerli olan özerk bir şeriat tarafından garanti edilen sözleşme ve şahsî anlaşmaların temelinde neyin teminat altına alındığıyla ilgilendiler. Fakat birçok bölgede şehir hayatına daha mesafeli olan soylu tabakaya, güçlü bir şekilde topraklarıyla sosyal açıdan özdeşleşmeyi sürdürürken bile, şehirlerde ikâmet câzip geldi. Böylesi bir soylu tabaka, hâkim olamadıkları kentli beklentileriyle bir derece mutabakat içinde olmayı gözden kaçıramazdı.

Böylece şehirler ve kırsal kesim aynı otoritenin altında birleştirildikleri zaman, hem toprak sahibi ailelerin toprak üzerindeki güçlerini muhafaza edebilen, hem de sürekli yerel özerklik içinde ticaret şehirlerini destekleye-

bilen ortak kurumlar için etkili bir meşruiyet oluşturmak zordu. Geliştirilmiş olduğu üzere, böylesi meşrulaştırma biçimleri—özellikle şeriat ve idarî teamül—topyekün kuvvetli bir örgütü ya da sıkı bir yerel örgütü öngörme ihtiyacı duymuyor gibiydi. Fakat bu çıkmaz, sıra ile (hilâfet otoritesinin ilk hamlesi bertaraf edilir edilmez) askerîleştirilen hükûmetin doğuşu cezasını getirdi.

Sonuç olarak, hiçbir iç kökenli toplumsal yapının, etkili gücü kullanmadığı zamanlar, çözüm sadece askerî olabilirdi. Meşrulaştırılmış bir imtiyaz olmayınca topraklar, güçlerinin temeli arazi olan ve askerlerden sorumlu soylu ailelerin ellerinden kayma eğilimindeydi. Toprak, tekrar be tekrar, herşeyden önce asker olanlara ve toprağı sadece bunun bir sonucu olarak ellerinde tutan—ve şahsen yerel açıdan mevcut en iyi askerler olarak kaldıkları sürece elinde tutan—kişilere dağıtıldı. (Şüphesiz ki, bu askerler çoğunlukla arazi sahibi aile gelenekleri kurmaya çalıştılar; fakat süreç nadiren birçok nesil boyunca devam etti.) Bu esnada, şehirler de askerîleştirmeye karşı koyamazdı. Yerel özerklik olmayınca, şehirlerin kozmopolit eğilimleri vurgulanmadı. Şehir toplumsal olarak parçalandı; yine de bir şehirdeki ögeler diğer şehirlerdeki ögelere sıkıca bağlı bir duruma geldi ve İslâm toplumunun her tarafında şehir hayatının ortak kurallarına bağımlı bir hal aldı. İçteki çoğulluğa ve dıştaki dayanışmalara yönelik bu çifte etki, gelişebilen herhangi yerel bir teb'a gücünü, özellikle de yerel a'yânın politikalarını desteklemeleri için kentli milislere bel bağlayan sâkıt bir eğilimi daha da zayıflattı. Toprak üzerinde olduğu kadar, kasaba hayatında da rahatlık içinde olan askerî toprak sahipleri, o zaman şehirler üzerindeki nihaî kudreti de çabucak ele geçirdiler.

Fakat böylesi askerî kişiler oldukça karmaşık ya da merkezîleştirilmiş bir hükûmet yapısını muhafaza etmeye muktedir değildiler. Yerel toplumsal yapıların yapabilecekleri şey olsa olsa kendi yıkıcı etkilerini sınırlamaktı.

Bununla birlikte, İslâmîleşmiş hayatın niteliği, en azından doğrudan doğruya askerîleştirme kadar, bu siyasî durumun diğer bir boyutuyla da belirlendi. Öteki toplumsal kurumlar yeterli bir düzenin hiç değilse idamesine müdahale ederlerse, zayıf siyasî iktidarın öbür yüzü pekâlâ bireysel özgürlüğün artışı olabilir. Böyle nisbî bir özgürlük, başlıbaşına, Orta-Kurak Bölge'nin bazı toplumsal koşulları tarafından teşvik edildi ve sonra orada ortaya çıkan kurumlar tarafından sağlamlaştırıldı; böylesi bir eğilim, geliştikçe, merkezî siyasî iktidarın zayıflatılmasına katkıda bulundu, ve sonra kendisini daha fazla yerleştirmek için bu zayıflıktan faydalandı. Orta Dönemlerdeki İslâm toplumunda bireysel özgürlük, tarımsallaşmış standartlar sayesinde zaman zaman her yola başvurabildi. Kendi kaderinin idaresini hâkim toplumsal kurumlara ya da şeriatın empoze ettiği asgarî standardın dışındaki birleşik standartlara tâbi kılmaya istekli olmayan bireyin bu nisbî özgürlüğü, görkem-

li birçok başarıya yol açtı; fakat sürekli birleşik çabanın gerektiği yerlerde, başarılabilen şeyin üstüne sınırlar da koydu.

Kişisel özgürlüğe yüklenen bu anlam, sıradan müslüman tarafından, şüphe götürmez bir şekilde bizim a'yân-emîr sistemi diye adlandıracağımız şeyin gücüne katkıda bulundu. Bu sistem, yarıküre etrafında, İran-Sâmi kültürünü İslâmîleşmiş biçimde taşımaya muktedirdi; fakat bunun yanında, tekrarlanan askerî fetihlere de açıktı ve çoğunlukla son derece aktif ticarî hayatın yanı sıra yaşanan sürekli endüstriyel gelişmeyi nadiren hesaba kattı. Bu zayıflıklar sonraki dönemlere dair incelememiz için bir hareket noktası olacaktır. (Bu nedenle her bir çağın sorunsalı, büyük ölçüde, kümülatif biçimde daha önceki çağlarda karşılaşılan ve o zaman çözümleri verilen sorunlarca belirlenmiştir.) İki asır sonra, Moğollar, merkezî bölgelerde, savunmasız a'yân-emîr sistemine kendi koruyucu hanedan anlayışlarını zorla empoze ettiler—(barut tekniklerinin ortaya çıkmasıyla) yeni kalıcı mutlakiyet rejimlerini geliştiren şey hariç tabiî; Garptaki mukadder dönüşümlerle kesintiye uğrayan sürece mukabil a'yân-emîr sistemi bu yeni mutlakiyetçilikler altında yeni bir rol üstlenmekteydi.[2]

Bu noktada bazı uyarıları eklemeliyim. Orta Dönemlerde hükûmetin askerîleştirilmesinin sonuçları üzerindeki vurgu yanlış anlamaya yol açabilir. Merkezî siyasî otoritedeki ve kurumsal karmaşıklıktaki azalma sadece toplumsal başarısızlığı ima etmek üzere ele alınabilir. A'yân-emîr sistemi altında vücuda getirilen muazzam siyasî iktidar, o zamanların etkileyici kültürel başarısı sözkonusu edilmese bile, böylesine basit bir değerlendirmeye ters düşecektir. Fakat karmaşıklıktaki azalmanın var olduğu yeri tam olarak saptamamız gerekmektedir. İslâmîleşmiş toplumdaki a'yân-emîr sisteminin tarımsallaşmış-düzeydeki hayatın özel bir durumunu temsil ettiğini söyleyebiliriz; ki bu durum böyle bir hayatta daima var olan eğilimlerin bazılarının siyasal baskıların ortadan kaldırılmasından dolayı özel bir berraklıkla ortaya çıktığı bir durumdur. Fakat a'yân-emîr sisteminden, sadece yaklaşılan, çoğunlukla fiiliyatta ideal bir model olarak kalan birşey diye bahsettiğim hatırda tutulmalıdır; her nerede olursa olsun, büyük bir siyasî oluşumun ortaya çıktığı her bir yerde bu oluşum sisteme zorla kabul ettirilmiş ve onun özerk işleyişini engellemiştir.

2. İslâmîleşmiş kültürün belirli bir özelliğini bir ya da iki bağımsız sebeple açıklayan, ve hâlâ birçok yazar tarafından da kullanılan bu kötü örnekler, belki de karmaşık süreçlerin böylesi bir özet anlatımından sonra, ciddi âlimlerin daima doğruluğunu teslim ettikleri şeyi geri çağırma bakımından bir işe yarıyorlar: en önemli tarihî gelişmeler, her biri başka bir bağlamda tamamen farklı etkilere sahip olabilen çok sayıda olgu ve olayların birbirine mutabık düşmesinden doğar. Gunnar Myrdal *An American Dilemma*'da (New York, 1944) "terâküm/birikme ilkesi"nden bahsederken bu noktayı mükemmel biçimde açıklıyor; meselâ bkz. "Appendix 3: A Methodological Note on the Principle of Cumulation," ss. 1065-70.

Orta Dönemler, hiçbir bürokratik imparatorluğun istikrarlı biçimde İslâm âleminin büyük bir bölümünde hüküm sürüyor olmadığı—yani, Yüksek Halifelik Dönemi ve onaltıncı yüzyılın büyük imparatorluklarının arasındaki—zamanları kapsayan dönemler olarak tanımlanabilir. Bu dönemde, İslâmîleşmiş siyasî hayat belli bakımlardan, tarımsallaşmış toplumun devam eden varlığıyla tutarlılık arzedecek siyasî oluşumların asgarî karmaşıklığına yaklaşma eğilimindeydi: yani, bürokratik hükûmetin herhangi bir yüksek gelişiminden ya da bu nedenle eşdeğerdeki herhangi bir sistematik karşılıktan yoksun olma eğilimindeydi. Buna karşılık olarak, büyük çaplı ihtisaslaşmış yatırımlar, özellikle endüstriyel yatırım, azaltıldı. Bu gibi siyasî koşullarda, daha açık bir şekilde siyasî kurumların kısmen yerini alan, daha az açık bir şekilde siyasî olan geniş ölçekli kurumların kaynakları kadar, yerel kurumların kaynaklarının da asgarî bir toplumsal rol oynaması istenmiştir. Bu şekilde, yerel a'yân ve emîrlerin gizli gücü kesin olarak ortaya çıkmıştır.

Fakat a'yân-emir sistemi en az engellendiği zaman bile, siyasî bir asgarî noktaya sadece belli bakımlardan yaklaşılmıştır; kaçınılmaz bir şekilde merkezîleşmiş iktidara bağlı olanların dışındaki diğer tezahürler bakımından, sosyal ve siyasî hayat sistematik bir şekilde etkili olabilirdi. Açık yapılanma, güçlü merkezî iktidarı ve bu iktidarın sağlayabileceği şeyi engelleyebilirdi, fakat buna rağmen, önemli bir yapılaşma vardı. Bu nedenle merkezî siyasî iktidarın rolünün azaltılması çoğunlukla genel toplumsal karmaşıklığın tarımsallaşmış toplumun teorik iktisadî taban-düzeyine indirgenmesiyle sonuçlanmış değildi. Merkezîleştirilmiş iktidar bakımından bile, hiçbir gerçek asgarî noktaya, en azından uzun olmayan bir zaman için, tamamen ulaşılmadı. Yine de bu sınırlar içerisinde, Yüksek Halifelik devletinin çöküşünden sonra, böylesi bir siyasî asgarî nokta devamlı yakın bir ihtimal gibi göründü. Ve bu sıfatla bir asgarîye yaklaşıldı, alternatif düzenlemeler tarafından dengelenmediği takdirde iktisadî ilişkilerin genel bir sadeleştirmeye uğraması olgusu ortaya çıkma eğilimindeydi.

Orta Dönemler, Arap fetihleri ve İslâm'ın doğuşuyla ortaya çıkan büyük kültürel itici gücün çöküşünün işareti olarak görülmektedir. Fakat bir kimse, İslâmîleşmiş medeniyete İran-Sâmi toplumlarındaki İslâm-öncesi eğilimlerin icra edilmesi olarak bakarsa, bu dönem için iktisadî kaynaklar üzerindeki herhangi bir kısıtlamanın araştırılabilip araştırılamadığından tamamen ayrı olarak, manzara toptan değişir. Zaten İslâm'dan önce, Nil ve Amuderya arasında, nebevî tek-tanrılı gelenekler, tarımsal aristokrat bir toplumun özelliklerine karşı olarak, kozmopolit bir eşitlikçiliğin taraftarı olmaktaydı; zaten ana kültürel gelişim hamleleri, en azından kralların saraylarında ya da din adamlarının mabetlerinde olduğu kadar, bir kentli nüfusunun egemenliğindeki dinî cemaatler çerçevesi içinde kendi yollarını açmaktaydılar; zaten, komünal biçimde örgütlenen İran-Sâmi kültürü, her zaman kendisini Hint-

Akdeniz bölgelerinde daha yaygın bir şekilde hissettirmekteydi. Geniş tek bir dinî cemaat içerisinde bütünleşmiş olmanın lütfuyla birlikte, yarıkürenin bir tarafından bir tarafına yayıldıkça, Orta Dönemlerin genişleyen İslâmîleşmiş toplumunda kendilerini en çok hissettiren gelişmeler, tamı tamına, bu gibi kültürel hamlelerdi. Uzun vadeli bir perspektifte insan, Yüksek Halifelik devletine, âdeta, bir ara faslı; Sâsânî devirlerinin aristokrat tarımsal monarşisinden, aynı zamanda hem daha kentleşmiş hem daha adem-i merkezîleşmiş, yarıkürede bin yıldır hüküm süren güçlerin bir sonucu olarak bölgede ortaya çıkmakta olan bir toplumsal düzene geçişin vasıtası olarak bakabilir. Böyle bir sosyal düzen, İran-Sâmi toplumunun yayılmasına olduğu kadar, özgün yaratıcılığına da uygundu. Bu uzun-vadeli kültürel gelişmede, Orta İslâmî Dönemler, bir çöküşü değil, daha ziyade bir zirveye yükselişi gösterecekti.

A. BÖLGESEL EKOLOJİ

Bu bölümde siyasî bir asgarîye yaklaşılması şeklinde ortaya çıkan sosyal kalıpları tanımlamamız gerekecektir. *Binbir Gece Masalları*, özellikle kent özel hayatı seviyesinde, bu sosyal düzenin geniş bir imajını oluşturmaktadır. Orta Dönemlerde ortaya çıkan çeşitli merkezîleşmiş siyasî oluşumlar burada tanımlanan eğilimleri şu ya da bu yönde tadil etmeye çalıştılar. Fakat bir kere asgarî siyasî duruma yaklaşılıp yerel kaynaklar da hazır duruma getirilince, süreci tersine döndürmek kolay değildi. Geliştirilen kalıplar gerçekte sürekli bir ekolojik yerleşimi ifade etmekteydi. Hükûmetlerin yerel kalıpları tadil etme gayretleri, sadece bu yerleşimi karşıladıkları ve onun ihtiyaçlarını göz önüne aldıkları sürece etkiliydi.

ORTA-KURAK BÖLGE'NİN VE ONUN ÇEKİRDEK ALANININ KOZMOPOLİTLİĞİ

İran-Sâmî yüksek-kültürel gelenekleri belirli bir alanın, Bereketli Hilâl ve İran'ın dağlık arazilerinin hayatı üzerine kurulmuştu: kabataslak bir bakışta, şimdiki siyasî haritalarda Suriye, Irak, İran ve Afganistan devletleriyle temsil edilen alan. İslâm'ın hilâfet devletinin çöküşünü takip eden büyük ölçekli yayılmasından sonra bile, bu alan, orantısız bir şekilde bir bütün olarak İslâmîleşmiş medeniyetin gelişimine katkıda bulunmaya devam etti. Bu alana İslâmîleşmiş ana toprakların çekirdeği olarak bakılabilir.

Eğer bir kimse, (sadece bazı bölgesel biçimlerinden ziyade) bir bütün olarak İslâmîleşmiş medeniyetin gelişimi üzerinde bir tesir icra eden başlıca kişilerin isimlerine göz gezdirirse, onların çoğunlukla Bereketli Hilâl, İran dağlık arazileri ve de Mâveraünnehr kökenli olduğunu görecektir. İlk nesilden sonra birkaç tane Arabistan'dan, daha azı hâlâ Mısır'dan; nisbeten birkaçı Anadolu ve Balkanlar'dan, belki de birkaçı daha Hindistan'dan. Kuze-

yin bozkırlarından ya da güneyin okyanus sahillerinden ise, hemen hemen hiç kimse. Genellikle yaşamak için doğuya gelen başlıca kişilerden çok azı Mağrib'den uğurlanmıştı; fakat bütün İslâmîleşmiş gelişmeyi göz önüne almayı başaramayıp yalnız başına Mağrib'deki bir etkiye bakan kimse, sayılarını kolayca abartır. Aynı şey, temel biçimler ve kurumlar için de sözkonusudur. Fıkıh, gramer ve vezin gibi izine ilk defa Irak'ta rastlanılan şeylerin listesini çıkarmaya gerek yoktur. Fakat birçoğunun izine ilk defa Horasan'da rastlanılabilir: medrese, bir tasavvufî örgütlenme şekli olarak tarikat, kelâmın İslâm'ın bir cüz'ü olarak kabul edilişi. Belki de bu gibi uygulamalara, her biri sınırlarının ötesinde etkili olan, esasen Abbasî ve Selçuklu imparatorluklarının üzerine kurulduğu sosyal şekillenmelerin de eklenmesi gerekir.

Bu bütün alanın büyük bölümünün etnik renk bakımından az ya da çok İranî olduğunu—eğer bir kimse asıl İran dağlık arazileriyle birlikte Mâveraünnehr havzasını da dahil ederse daha kuvvetli bir şekilde ortaya çıkan bir nokta olarak—eklemek zorundayım. Sadece Bereketli Hilâl, baskın bir şekilde Sâmi kökenliydi. Bilginler, İslâmîleşmiş kültürün gelişmesinin bir "Farisî" (ya da hatta "Aryen") dehasına haddinden fazla bağlı olduğu konusunda tartışırlardı; sanki en sıradan müslümanlar Sâmi kökenliymiş, fakat bir Farisî azınlığın kültürel liderliğini kabul etmişler gibi. Eğer bir kimse, insanların zihninde, İran'ın [Persia] çoğu Arap olan bir düzine ülkenin dışında kalan bir ülke olduğu bir Orta Doğu manzarası uyandırıyorsa, böyle bir yanlış anlamadan kaçınmak zor olabilir. Ciddi bir araştırmacı Nil'den Amuderya'ya kadarki şehirleşmiş başlıca alanların çoğunluğunun (aralarında şüphesiz Farsça'nın açık bir şekilde en önde geldiği) bir ya da başka bir İran dilini kullandıklarını hesaba katıp, malzemesini sık sık yeniden gözden geçirmeyi ve ihtiyatlı bir şekilde daha sağlam kategoriler seçmesini öğrenmelidir.[3]

3. İslâm toplumunun çekirdek sahasını Arap topraklarıyla özdeşleştirme, tüm karşıt tecrübelere rağmen, ısrarla devam etmektedir. Meselâ, Noel J. Coulson bile, şer'î hukukun tarihini mükemmel bir şekilde incelediği *Islamic Surveys 2: A History of Islamic Law*'da (Edinburgh University Press, 1964) diğer milletler için sadece bir "din" olduğu ve onlar şeriatın çoğu hükmünü reddettikleri halde Arapların "fıtrî mizaç" itibarıyla İslâm'ı bir "hayat tarzı" olarak benimsediklerini ve İslâm hukukunu yaşanılır kıldıklarını belirtir (bkz. s. 135). Yine de, (ırk hakkındaki ve "din"in tesis ettiği şeyin ne olduğu hakkındaki acemiliğinden ayrı olarak) Coulson birçok meseleyi iyi bilir. Coulson, tüm çekirdek alandan uzak topraklarda yaşayan "Arap-olmayan" örneklerin şeriattan sapma gösterdiklerini belirtir ki, onlar kelimenin tam anlamıyla Arap-olmayan değillerdir. Oysa Coulson'un kendisi şer'î kalıplar ile ilk Bedevî kalıpları arasındaki zıtlığın ne kadar da büyük olduğunu, ve Farisîler gibi halklar şeriata herhangi bir yerleşik Arap kabilesi kadar sıkı bir şekilde sarıldıkları halde birçok modern Bedevînin onu yaşamaktan hâlâ uzak olduklarını bilir. Zihniyetimizden bu yanlışlara götürücü ırkçı klişeleri silip atmak içn bilinçli ve sürekli bir dikkat sarfetmemiz gerekecektir.

Önceleri daha az aydınlanmış sınıfların hayat modelleri, bu bölgenin halk gelenekleri, onlardan nadiren ayrı tutulan İran-Sâmi kültürünün öğrenime dayalı yüksek geleneklerinin doğrudan kaynaklarıydı. Fakat aşamalı bir şekilde, kendine özgü olarak şehirlileşmiş öğrenim ve örgütlenme gelenekleri, daha karmaşık ve köy hayatından bağımsız bir duruma geldi. Geleneğin diyalogu süresince, iç karışıklık kaçınılmaz bir şekilde birçok geleneği asıl şekillerinden uzağa sürükledi. Üstelik, Ökümen'in şehirleşmiş bölgesi genişledikçe, yüksek-kültürel gelenekler geniş bir şekilde (çekirdek bölgenin ötelerine) sürüklendi ve bu alanın kendisi, geniş bağlantılarından etkilendi. Uzak kökenlerden, özellikle Akdeniz'in kuzey kıyılarından gelen birçok unsur yüksek gelenekler içinde birbirleriyle kaynaştırıldı; fakat keza, bu gelenekler farklı yerel koşulların insanları arasında—örneğin, Mısırlılar ve Yemenliler ve Amuderya'nın ağzındaki Harezmliler arasında—paylaşılmaya başlandı; bütün bu insanlar bu geleneklerin daha da gelişmesine katkıda bulundular. Bu nedenle İran-Sâmi yüksek kültürel gelenekleri her zaman Bereketli Hilâl'in ya da dağlık arazilerin köylü hayat kalıplarıyla daha az doğrudan özdeşleştirilebilir duruma geldi.

Yine de, Bereketli Hilâl toprakları ve İran dağlık arazileri İslâmî devirler kadar geç devirde bile, yüksek-kültürel gelişmenin en verimli merkezleri olmaya devam ettiler. Başlangıçtan itibaren İslâmîleşmiş gelenekte önemli hale gelen birçok kimse orada doğmuş ya da orada yaşamıştır. O zaman, "eski İslâm toprakları" gibi, bu özel alan, yarıkürenin öbür tarafında ne kadar uzağa yayılırsa yayılsın, İslâm toplumunun geri kalanı için normatif bir önem taşımaya devam etti. Kazandığı ve elinde tuttuğu saygınlığı kanıtlayan İslâmîleşmiş kültürel biçimlerin daha da gelişmesinde, özellikle yeni ufuklar açan bir kültürel hayatiyet gösterdi.

Bu alanların sürekli yüklendiği anahtar rolü, elbette kısmen, bizim "Orta-Kurak Bölge" diye adlandırabileceğimiz merkezî bölge içerisindeki özel coğrafî konumlarına bağlıydı. Akdeniz'in güneyindeki Atlantik sahilinden Çin'den kuzeye doğru uzanan bozkır ve çöllere kadarki Afro-Avrasya kara kütlesi boyunca devam eden Kurak Bölge, Ökümen'in iki büyük sulak bölümünü ayıran geniş bir merkezî kuşak oluşturdu: kuzeybatıya doğru Avrupa bölgesi ve güneydoğuya doğru Muson bölgesi. Bir bütün olarak Kurak Bölge, bu nedenle, kaçınılmaz bir şekilde Ökümen tarihinin ortasına yerleştirilmiştir. Fakat bu Kurak Bölge'nin üçte biri olan ortası, yani Nil'den Amuderya'ya kadar (ve güneye doğru) olan bölge, özellikle Ökümenik tarihsel görünüşün merkeziydi. İslâm-öncesi bölümde ileri sürdüğüm gibi, bu Orta-Kurak Bölge'nin coğrafî özellikleri, kuraklığı ve etkilere duyarlılığına bakıldığında, en azından kısmen, İran-Sâmi kültürel geleneğinin ayırd edici özelliklerinin genel olarak izine rastlanılabilir. Bu özellikler, anahtar çekirdek topraklarda

en belirgin olanlardı. Ki burada onların etkilerine daha kesin bir şekilde girmemiz gerekiyor.

Bunlar, böylesi bir yorumun nereye kadar devam ettirilebileceğine ilişkin belki de çok yakın sınırlardır. Pazar yönelimi ve kozmopolitlik gibi temel özellikler seviyesinde, Akdeniz Avrupa'sının özellikleri ile Nil-Amuderya bölgesininkiler arasında bir ayrım yapmak kolay değildir. Akdeniz ve Nil-Amuderya bölgeleri, birbirlerine, her zaman uygarlığın diğer çekirdek alanlarından daha sıkı bir şekilde bağlıydılar. Bu iki bölge yüksek-kültürel bir seviyede bile, tek-tanrıcı dinî geleneğin ve ortak bir bilimsel ve felsefî mirasın her ikisini de paylaştılar. Bu ilişki sadece, iki bölge arasında hiçbir coğrafî engelin olmamasının doğrudan sonucu değildi. Bereketli Hilâl'in kurak iç sahası ve İran dağlık arazileri ve güney Avrupa'nın denizle kuşatılmış yarımadaları arasındaki apaçık zıtlıklara rağmen, insanları ırk bakımından bile benzerdi; ve şimdi bile, bir seyyahın komşu Hindistan, ya da kuzey Avrupa ya da Sudan topraklarında keskin bir zıtlık hissedebileceği folk özelliklerinin, Afganistan'dan Türkiye ve Yunanistan boyunca İspanya'ya kadar açık bir devamlılık arzettiği izlenebilir. Bazı amaçlarla bir "İran-Akdeniz" kültür bölgesinden söz etmenin sakıncası yoktur.[4] Özellikle, İran dağlık arazilerinden batı Akdeniz'e kadar olan toprakların belirli herhangi bir zamanda, benzer birçok kurum ve toplumsal beklentilerle birlikte, uzun zaman şehir kültürünün nisbeten mütecânis bir modelini paylaştıkları ve bu mütecânisliğin İslâm'ın doğuşundan çok sonraya kadar devam ettiği gözlenmiştir.

Şüphesiz ki, eski Yunanlılar ve Fenikeliler zamanından itibaren, nisbeten ticarîleştirilmiş ve hatta kozmopolit bir atmosferdeki Akdeniz bölgesi, Orta-Kurak Bölge'ye katılmıştır. Ve belki de, Akdeniz bölgesinin en önemli iktisadî komşuları Orta-Kurak Bölge'ye katılmış olduğu sürece, bu kozmopolitlik kültürel kalıpların karşılıklı biçimde özümsenmesine neden oldu. İran-Akdeniz mütecânisliğinde bir gedik zuhur etmiştir; ama bu onikinci ya da onüçüncü yüzyıllarda, batı Avrupa'da komün yönetimlerinin ve Nil ve Amuderya arasındaki bölgede ise Türk ve özellikle Moğol askerî egemenliğinin ortaya çıkışı zamanına aittir. Fakat Akdeniz bölgesi içerisinde bir noktada—Avrupa'nın kuzey kısımlarının, özellikle batıda, büyük bir tarımsal bölge, iktisadî gücün temel bir kaynağı ve hatta neticede doğulular için kültürel

4. İlk İslâmî devirlerde yüksek-kültürel seviyedeki bu İran-Akdeniz mütecânisliğine dair en derinlikli analiz, Gustave von Grunebaum'un *Mediaeval Islam*'ın 2. baskısında ortaya koyduğu analizdir (University of Chicago Press, 1953); Grunebaum'un kültürel analizi Claude Cahen, S. D. Goitein, ve M. Lombard tarafından daha sonraları iktisadî yanı çalışılarak tekmil edilmiştir; meselâ bkz. Cahen'in aşağıda dipnot 5'te zikredilen eseri; Goitein, "The Unity of the Mediterranean World in the 'Middle' Middle Ages," *Studia Islamica*, cilt 12 (1960); Lombard, "Arsenaux et bris de marine dans la Méditerranée musulmane (VII^{e}-XI^{e} siécle)'; *Le Navire* (1957).

bir cazibenin kaynağı durumuna gelmekte olduğu zamanda—devamsızlık ortaya çıktı. Belki de o zamanda, İslâmîleşmiş ve doğu Avrupalı kasabalarda, önceki homojenliği yıkan temel yeniliklerle tanışılması, batı Akdeniz'dekilerden daha azdı; öyle ki, ondan sonra Garp, sürekli bütünlüğün geri kalanından farklı yönlerde gelişti.[5]

Fakat İran-Akdeniz devamlılığındaki herhangi bir kopukluktan önce bile, Orta-Kurak Bölge ve özellikle İran-Sâmi toprakları kesinlikle farklı özellikler göstermiştir; ve bunlardan bazıları, kesin olarak, neticede iki bölge arasındaki coğrafî zıtlıkları yansıtmıştır. Dört noktayı vurgulayacağım: tarımsal arazilerin kuraklığı, uzak mesafe ticaretinin bir noktada birleşmesi, toprak fethinin elde edilebilirliği, ve tarımın ve imparatorluğun eskiliği. Belki de sonuncusunun Orta-Kurak Bölge'nin ve içindeki arazilerin özel coğrafyasının sonucu olması hariç, hepsi çok etkiliydi; ve sanırım hepsi toplumun pazar yönelimine—ya da.en azından onun kozmopolitliğine, tarım ya da uyrukluk partikularizminden nisbeten özgür olmasına—katkıda bulundular.

Orta-Kurak Bölge'nin uzun vadeyi kapsayan durumunun bu mümkün dört sonucundan herhangi birisinin etkileri, belirli bir anda açıkça kavranılabilir ve gelişen ticaretin karşılıklı etkileşimindeki sayısız marjinal kararları etkileyerek, yüzyıllar ve binyıllar boyu, yine de önemli olabilir. Örneğin, uzak-mesafe ticaretinin rolü, ne olursa olsun, uzak mesafe mal ticareti yapan kişilerin belirli bir şehir ya da belirli bir yüzyıldaki önemiyle ölçülemez. Belirli yerlerdeki pazarları kapsayan *kayseriyye*'deki ipek ve baharat yolu gibi lüks maddelerin ticaretini yapan uzak-mesafe tüccarlarının saygınlığına rağmen, muhtemelen daha yaygın biçimde, servetler daha az romantik yollarla kazanıldı. Yine de yerel krizler zamanında açık olduğu ortaya çıkan tercih çeşitliliği, üyelerinden birisi uzak-mesafe ticaretiyle iştigal eden aileler için mümkün olan kaynakların çeşitliliği, yarıkürenin ücra kısımlarıyla doğrudan bağlantıların tahayyül edilmesi üzerindeki etki, tüm bunlar bütün ticarî topluluktaki beklenti kalıpları üzerinde ve onun ötesinde toplam bir etkiye sahip olmalıydı.[6] Ökümen'in uzak bölgeleri arasındaki ticaret geçişi her zaman, bütün bölgenin, şehrin yerleştirildiği tarımsal servetlerinden bile etkilenmeyi esasen gerektirmedi; gerçekten, Orta-Kurak Bölge'nin ticareti, hiç-

---

5. Claude Cahen'in "L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XII^e siécle face à celle du monde chrétien," *Cahiers de civilisation médiévale: X^e-XII^e siécles*, I, (1958), ve 2 (1959) 37-51, başlıklı çalışması sadece bu meseleyi değil, bu bölümdeki, fütüvvet meselesi dahil, çok sayıdaki meseleyi ele alan anlamlı bir çalışmadır.
6. Jean Aubin, "La ruine de Sîrâf et les routes du Golfe Persique aux XI^e et XII^e siécles," *Cahiers de civilisation médiévale: X^e-XII^e siécles*, 2 (1959), 295-301'de bize bir yerde refah seviyesinin düşüşünün başka yerlerde refah düzeyinin artışı mânâsına gelebileceğini; ticaretin geniş dairede bölgede bir yahut başka bir yolda süreceğini hatırlatır.

bir büyük bölgenin kaderinin onun için belirleyici olmayı gerektirmediği, çok farklı Ökümenik bölgelere yol açtı. Konu ile ilgili istatistiklerden tamamen yoksunuz. Şayet onlara sahip olsaydık, etkinin ne olması gerektiğini kolaylıkla söyleyemezdik: bu, sonuçta vukua gelen refahla birlikte çeşitli tekniklere ve nosyonlara açık olunduğu anlamına gelebilir; ya da herhangi bir yerleşik meşrulaştırmanın konumunu sarsma, ya da hatta iktisadî felç; ya da koşulların birleştirilmesine bağlı başka birçok şey. Fakat uzak mesafe ticaretinin emsalsiz bir yakınsaması gözden ırak tutulamaz ve bunun etkisi, dünya ticareti ne kadar daha hızlı gelişirse, kendisini o kadar daha dolaysız hissettirmiş olmalıdır.

Aynı şey, tarımsal seyrekliğin ve kuraklığın yahut karadan silâhlı saldırıların etkisi konusunu da kapsayacaktır. Yaşadıkları şehre sadakatleri ne olursa olsun, asıl sadakatlerini dünya çapında bir İslâm ümmetine göstermelerinde olduğu gibi, müslümanlara özgü tutumlar, basit bir şekilde, İslâm'ın öylesine seçilmiş bir özelliğine ya da hatta İslâm'ın ilk defa formülleştirildiği zaman ve yerde oluşmuş koşullara atfedilemez. Bu tutumlar, etkilerini takip etmek çok zor olmasına rağmen, bir geleneği zamanla belirginleştirmek için devam eden sürekli koşullar esas alınarak değerlendirilmelidir.

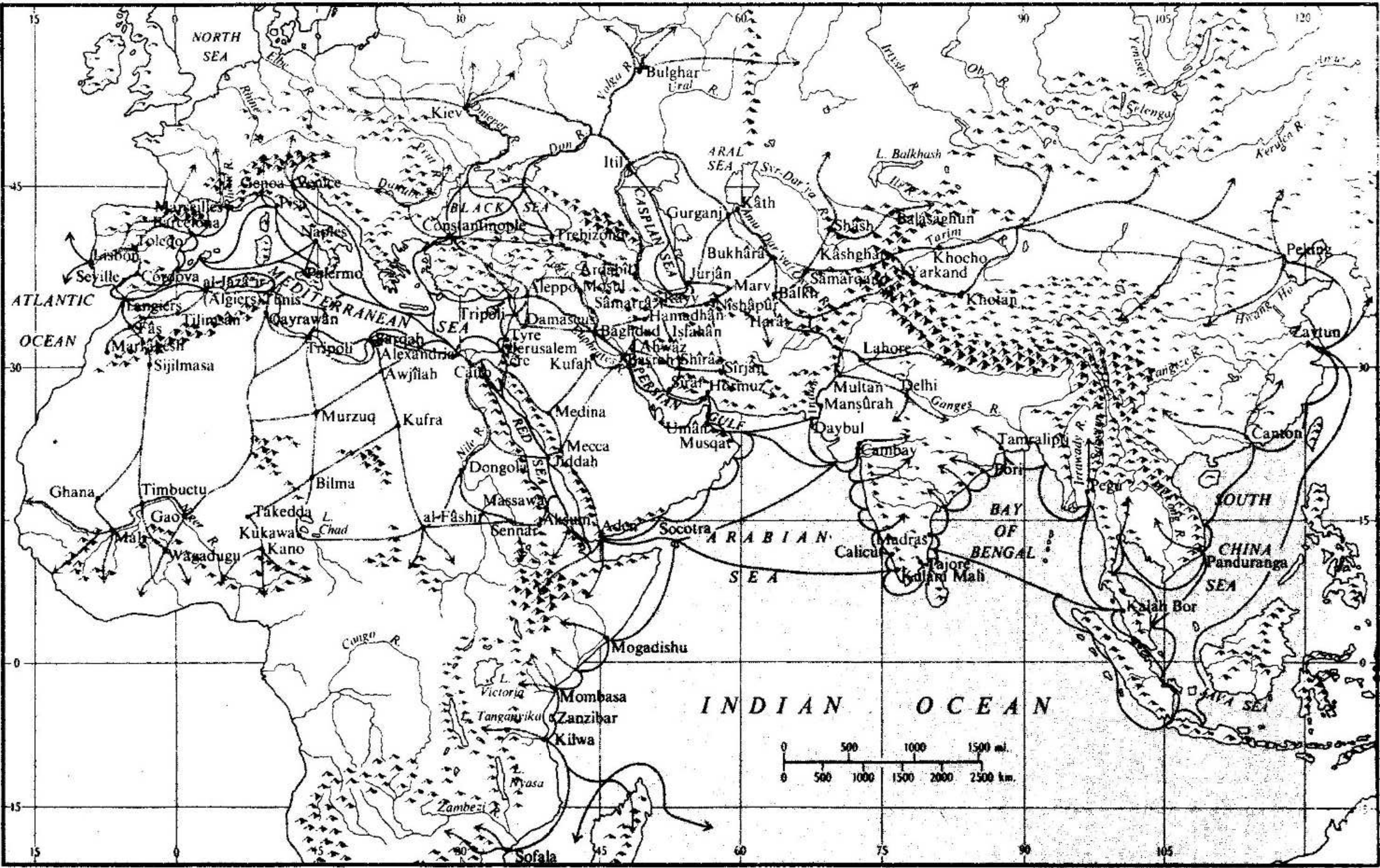
Hepsi de bin yıl süresince artan etkilere sahip olan, kuraklığı ve karadan fetihlere ve emperyal oluşumlara açıklığı gibi özellikleriyle birlikte, Orta-Kurak Bölge'deki bölgeler arası ticaretin alışılmadık şekilde elde edilişinin, sadece yerel olmaktan çok bütün bölge üzerinde, pazara yönelimli kültürün olağandışı bir derecede meşrulaştırılmasıyla ve bunun kentsel dayanışmadan çok kozmopolit hareketlilik lehine vâki olmasıyla sonuçlanabildiğini ileri sürmenin akla yatkın olduğuna inanıyorum. Bu nedenle, kültürel meşrulaştırmanın bu gibi türleri, toprağa yerel olarak bağlanmamış ortak geleneklerde sürdürülen ahlâkî, avamî eğilimlerin hüküm sürmesine neden olabildiler. Ve son olarak, Orta Dönemlerin koşulları altında, onlar, nisbeten açık toplumsal yapılanmayı ve birey olarak hem buyruk niteliğindeki âdetten, hem de a'yân-emîr sistemini belirleyen hiyerarşik otoriteden nisbeten âzâde olmayı sağlayabildiler.

Üç anahtar kara parçasındaki—Bereketli Hilâl, batı İran, kuzeydoğu İran bölgesi—bu dünya ticaretinin büyük kısmı denizlerle o kadar derinden kesilmiş (ya da etkili bir şekilde nehirler tarafından o kadar engellenmiş) ve o kadar merkezî bir şekilde yerleşmiş idi ki, böylece yarıküre ticaretinin en aktif kavşaklarını oluşturmuştu. Mağrib'i zıt bir örnek olarak koyabiliriz: Mağrib, Akdeniz ticareti için yol duraklarını ve Sahra-ötesi rotalar için son durağı oluşturmuştu; fakat bunlar nisbeten sınırlı ve (geç bir döneme kadar) geri alanların oluşmasına yol açtı. Fakat, hatta daha kesin olarak odaklaşabiliriz. Bu Orta-Kurak Bölge içerisinde bile, çeşitli topraklar, bölgeye bir bütün olarak farklılığını veren anahtar özellikleri somutlaştırma derecelerine göre

büyük bir şekilde farklılaşmıştı. Orta-Kurak Bölge'nin bütün toprakları geniş bir nüfusu barındırmak için yeterli kaynaklara sahip olmuş değildir; sahip olanlar arasında bile bazıları, en etkili şehirlerinde diğerlerinden daha bağımlı bir ticarî temele sahipti: bunlar Orta-Kurak Bölge'nin çekirdeğini oluşturan Bereketli Hilâl ve İran dağlık arazileriydi. Ökümen'in tarihi aynı topyekün uygunluğu muhafaza ettiği sürece, en azından kısmen, bu müstesna toprakların kaderi böylesi özelliklerle belirlenmişti; üstelik belki de Orta-İslâmî dönemlerdekinden asla daha fazla olmayarak. (Onaltıncı yüzyıldan sonra, dünya ticaret rotaları değiştiği zaman, kuraklık, uzaklık, doğal kaynaklar vesaire gibi, böylesi daha önceki sabitelerin tarihsel ilişkisini içeren dünya-tarihsel koşullar gerçekten değiştikçe, bu toprakların rolü de değişmiştir.)

Orta-Kurak Bölge'nin, içten farklı olmalarına rağmen, bir derece coğrafî ve kültürel bir birliğe sahip bulunan üç büyük bölgeden oluşan bu en aktif parçasını şimdi tarif edebiliriz. En önemli olanı (en azından ilk yüzyıllarda) Dicle ve Fırat'ın döküldüğü İran (Basra) körfezinin başından doğu Akdeniz kıyısına uzanan Bereketli Hilâl idi. Bereketli Hilâl, Güney Denizleri ve Akdeniz arasındaki—en azından koruyucu siyasî koşulları bulunan—en cazip su yolunu ihtiva ediyordu: Halep'in öbür tarafına, Antakya gibi bir kuzey Suriye limanına doğru kolay bir taşıma yolu olan Fırat. Su taşımacılığı büyük eşyalar için en ucuz nakil yolu oldukça, bu, Basra ve Antakya arasındaki her kasabaya muazzam bir ticarî potansiyel sağladı. Alternatif suyolu durumundaki Kızıldeniz, tehlikeli ve yararsızdı ve Nil'e uzanan taşıma yolu, bir kanal bertaraf etmediği süre içinde—ve İslâmî dönemin büyük kısmında kanal tıkalıydı—rüzgâra açıktı. İkiz nehirler [Dicle ve Fırat], kuzeye olduğu kadar doğuya doğru Çin'e ve Hindistan'a uzanan başlıca karayolunun son durağını da oluşturdular. Üstelik, Bereketli Hilâl potansiyel olarak zengin ve kendi içinde çeşitlilik sahibi idi: Sevâd'daki muazzam sulamanın kârlı görünmesi sona erdiği zaman bile, Irak ve Hindistan, hurmalar ve tahıllar üreten nisbeten münbit alüviyal bir ovayı oluşturdular; yolun daha ilerideki ucunda, Suriye sahil arazileri hafif bir şekilde dağlıktı ve insanlara standart Akdeniz ürünlerini, meyveleri ve zeytinleri, tahılları ve hatta bazı madenleri sunuyordu. Bereketli Hilâl, nisbeten sulak Anadolu, alt-Kafkasya ve Batı İran dağlık arazileriyle, karadan, fakat bazı kolay engellerle; ve bir de Nil'in efsa-nevî verimli arazisiyle komşu olmuştu.

İkinci anahtar bölge, Kafkas dağları ve Hazar denizinden güneye İran körfezine uzanan batı İran dağlık arazileriydi. Körfez limanları belki de doğal olarak, Irak'ın kuzey ucuna, Bağdat civarına olan nisbeten kolay geçiş yollarından daha az önemlidir. Bölgenin kuzey bölümünü baştan sona kapsayan ve güneye doğru gerek Irak geçitlerine, gerek doğrudan doğruya Körfez'e bağlayan alan, Volga havzasından ve Avrupa sulak bölgesinin bütün doğu bölümünden—Kafkasların doğu ucu civarları (ya da Hazar boyunca)—İran kör-



Afro-Avrasya Kurak Bölge'si ve Güney Denizleri boyunca ticaret yolları

fezine ve böylece genel olarak Güney denizlerine doğru en kestirme rota durumuna geldi. Ve doğuya doğru, alt-Hazar Elbruz dağları ve orta İran çölleri arasındaki dar bir rotada, orta Avrasya boyunca, Afro-Avrasya kara kütlesinin bütün batı yarısından Çin'e (ve kara geçiti kullanıldığı sürece, Hindistan'a) tek kolay karayolu olarak uzun zaman önemini korudu; ve (İslâmî zamanlardan daha önce) doğu Avrupa'dan daha kuzeye doğru bir yol bulunmasından sonra bile, Akdeniz bölgesinden ve güneyden bu taraflara en kolay geçit olarak kaldı. Bölgenin batı kenarında dağınık haldeki toplulukları ve yerel tarımı birleştiren aşiretlere (dil bakımından çoğunlukla Kürtler) ayrılmış yalçın dağlar vardı; doğu kenarı çöllere dönüşmüştü; fakat kuzeyde Azerbaycan, ortada Irak Acem'i ve güneyde Fars'ı içeren plato, bol tarla sulama imkânlarına sahipti. Özellikle kuzeyde, daha bile fazla mevsimlik yağmurlar oluyordu. (Hazar'ın güney kenarı boyunca, bereketli sulak bir orman ve ziraate elverişli bir alan vardı.) Mezopotamya ovasından daha serin olan bu araziler, ovanın kültürel ve iktisadî kaynaklarından yararlanan, hem fatih hem müşteri özelliğinde bir nüfus meydana getirdi.

En azından erken dönemlerde, kuzeydoğu İran dağlık arazileri onların ticaret rotaları için bir nebze daha az önemliydi; herşeyi göz önünde tutarak diyebiliriz ki, bu bölge belki de, İran-Sâmi tarihindeki üç bölgeden en az önemli olanıydı. Fakat o bile birden fazla yönde, yarıküresel bir dar geçit konumundaydı. Elbette, Hint ülkelerinden (Pencap üzerinden) hem Çin'e, hem Akdeniz'e, hem de kuzeye—sadece deniz yollarından daha az önemli olan yollar—doğru giden karayolları kadar, Akdeniz ve Çin arasındaki büyük yol da onun üzerinden geçmiştir. Batı orta İran çöllerinde gözden kaybolurken, bölgeyi (mineral bakımından zengin) yüksek ve engebeli dağlara götüren platonun (kısmen Paştû dili konuşan Afgan aşiretlerinin yerleştiği) doğu kenarındaydı burası. Horasan ve civarındaki araziler sulamaya bağımlı ve alabildiğine verimli olabilmekteydi.

Orta-Kurak Bölge'nin aynı düzeydeki diğer bölümlerinin tümü, şehirlerdeki uzak-mesafe ticaretinin seyrek fakat besleyici tarım kaynaklarıyla olan bu birleşimini daha az kesin bir şekilde göstermiştir. Kalabalık Mısır, her zaman zengin, yoğun ve kendi içine kapalı olan tarımsal kesim ile sadece iki deniz arasında bir rota sunduğu zaman Bereketli Hilâl'le rekabet edebilen ticarî kesim arasında bölünmüştü; ve Sahra-altı Afrikası'na çeşitli yollardan sadece birini sunmuştu. Zenginliğini ve siyasî önemini göz önüne alarak, Mısır'da yetişen birkaç kişinin, kesinlikle siyasî bir şekilde olmanın dışında, Mısır sınırlarının ötesinde bir şöhrete sahip olmaları dikkate değerdir; nisbeten geç bir döneme kadar, Kahire'de kültürel olarak en fazla parlayanların yabancılar olması gibi bir eğilim mevcuttu. Yemen ve batı Arabistan daha az önemli ticaret kavşaklarına ve dar bir verimli temele (çoğunlukla, Yemen dağlık arazilerinde tarım) sahip oldu. Nil Sudan'ı bile daha az önemliydi; ti-

careti batıya, Sudan topraklarına doğru ilerledi, fakat güneye doğru hemen hemen geçilemez bataklıkla ve güneydoğuya doğru Habeşistan dağlarıyla karşılaştı. Seyrek nüfuslu güneydoğu Arabistan ve güneydoğu İran, Güney Denizleri yolları boyunca, ancak verimsiz bir ard bölgesi olan yol durakları sundular.

Öteki iki bölge, üç anahtar kara parçasıyla daha yakından karşılaştırılabilir durumdaydı. İndus havzası kalabalık ve ticarî bakımdan nisbeten önemliydi. Mısır Nil'e göre ne ise, gerçekten İndus'a göre o olan Sind, tarımsal bakımdan o kadar iyi gelişmemişti ve (Târ çölüyle kesilmekteydi). Sind, sahil boyunca doğuya doğru, bir bütün olarak denizden Hint bölgesine, Gucarât'ın sunduğundan daha az giriş yolları sunmuştur. Bununla birlikte, herhangi bir Hint ülkesi ve (kara) kütlesinin geri kalanı arasındaki daha önemli bütün kara ticareti Pencab'ın içinden geçerek gerçekleşmiştir; ki bu ticaret, kuzeydoğu İran'dan geçen ticaretin bir bölümünü oluşturuyordu. Bununla birlikte, Pencab, kültürel kalıpları bakımından, ister istemez, Orta-Kurak Bölge'nin geri kalanından çok, Hint muson yağışlı-sulak bölgesine bağlıdır. Onun çok geç bir döneme kadar, İslâmîleşmiş kültüre nisbeten az bir katkısı olmuştur.

Son olarak, İndus havzası gibi, Mâveraünnehr havzasının da, ticaret için önde gelen üç bölgeden farkı sadece daha az önemli olmalarıydı; her ikisi de, aralarında uzanan kuzeydoğu İran'ın önemine, komşu olarak katkıda bulundular. Pencap gibi, Mâveraünnehr havzası da kuzeydoğu İran'a doğru taşınan uzak-mesafeli ticaretin—Çin ve Hint-Akdeniz bölgesi arasındaki başlıca büyük kara ticareti—bir bölümünü taşıdı. Havza, Amuderya'nın ağzındaki Harezm'de, daha küçük çapta da olsa, kendi Mısır'ına sahip oldu; Amuderya'ya yarı bağımlı olan yukarı Amuderya ve Zarefşan vadisinde ve kuzeye doğru ticareti de başlatan noktadan itibaren, yukarı Sîriderya vadisinde zengin fakat kurak sulama alanlarına sahip oldu. Fakat konumu, birçok noktada, kuzeydoğu İran'ınki kadar bile önemli değildi. Yine de, İslâmîleşmiş kültürdeki rolü, üç anahtar bölgeninkinden biraz daha azdı.

Bu bölgelerin ticarî kaynaklarını vurguladık: eğer uzak-mesafeli ticaret, ticarî çıkarları kuvvetlendirebilmişse ya da kozmopolit bir yönelimi teşvik edebilmişse, burası işte onun gerçekleşmesinin beklenebileceği yerdir. Bu gibi şehirlerde bu kimse, yerel âdete olan bağlılığın asgarîsini, tüccarın hesaplarının ve kaynaklılığının ve pragmatik yeniliğe açıklığının azamîsini bekleyebilirdi. Fakat bölgeler arası ticareti taşıyan aynı yollar orduları da taşıyabilirdi. Akdeniz'in kuzeyindeki yarımadaların aksine, ticaret yolları anahtar kesimlerinde, nehirler boyunca devam ederken bile çoğunlukla karadandı.

Tire'nin hem Atina, hem de Kartaca'dan farklı olarak kendisini, geniş bir tarımsal ardbölgeden gelen muazzam orduların hücumuna kesin olarak açık bulduğu zamandan beri, bölgenin şehirleri, emperyal ya da en azından

bölgesel bir iktidara uyma geleneği geliştirdiler; kendisine neden olan koşullar, olgunlaşması için alternatif kalıplara yer açmak tam olarak yeteri kadar çekilmedikçe, kolaylıkla tadil edilemeyen bir gelenekti bu. Bu gelenek, bir piyasa ekonomisinin teşvik edeceği herhangi bir kozmopolitliği pekiştirdi—birey, emperyal iktidarın ulaştığı her yerde kendisini yurdunda hissetmeyi ve koşulları değiştirmek için kendisini ayarlamayı öğrendi—; aynı zamanda, bu gibi bir gelenek, ister istemez, bir imparatorluk içinde birleştirilebilen çeşitli kasabalar ve hatta ülkeler arasındaki karşılıklı toplumsal değişebilirliğe, birlikte hareket eden ayrı şehirleri bölgesel otoritenin çöküş zamanlarında iktidarı üzerlerine almak için teşvik edecek olan yerel kent dayanışmasından daha uygundu. Açık bir piyasadaki pazarlığa olan bu bağımlılıkla birlikte, kişisel kaynaklar ve uyarlanabilirlik üzerindeki bileşik vurgu, daha çok, Orta Dönemlerde bulduğumuz askerî otoritenin müsamahasıyla popüler özgürlüğün birleştirilmesine neden olacaktır.

O zaman, Bereketli Hilâl ve birlikte batı ve kuzeydoğu İran dağlık arazileri, şehirlerdeki kârlı uzak-mesafeli ticarete azamî giriş yolu sayısının, tüm Kurak Bölge'deki başka her yerden daha çok olduğu topraklardı. Ve en azından, bütün Orta-Kurak Bölge, bu alanlarda kurulu kalıpları takip etmek eğilimindeydi. Onlar tam ticarî faaliyetleriyle etkiliydiler; örneğin, ticaret yolları boyunca yaşayan önde gelen kişiler, her yerde, daha az yoğun yerlerdeki rakiplerinden daha hızlı bir şekilde tanınacaktı. Fakat belki de bu alanlarda yaşayan kimseler, İslâmîleşmiş geleneği özellikle canayakın buldular. Bu belirli bölgelere özgü gelenek ve göreneklerin, artık onun İslâmîleşmiş şeklinde, İran-Sâmi yüksek kültür geleneğiyle özdeşleştirilmemesine, diğer bölgelerin bu kültüre yaratıcı bir şekilde katkıda bulunmasına, ve İslâmîleşmiş kültürel kalıpların çok geniş bir şekilde farklı iklimlere uygun olduğunun ortaya çıkmasına rağmen; yine de İslâmîleşmiş kalıpların öncelikle oluşturulduğu bu bögelerde, daha ileri gelişmeler için koşullar uzun zaman en elverişli haliyle kalmış gibi görünmektedir.

ORTA-KURAK BÖLGE'DEKİ TARIMSAL İKTİDARIN İSTİKRARSIZLIĞI

Fakat şehirlerdeki belirli bir ticarî ögenin nisbeten geniş ve sabit kaynaklarına ne kadar ağırlık verirsek verelim, bu, genellikle bölgedeki ticarî sınıflar tarafından kültürel açıdan oynanmış gibi görünen anahtar rolü başlıbaşına sağlayamayacaktır. Sadece, aynı zamanda, tarımsal soylu sınıfların nisbeten emniyetsiz olmalarından ve kendi kültürel normlarını bir bütün olarak tartışılmaz bir şekilde topluma kabul ettirememelerinden dolayı, onların kaynaklarının önemli bir duruma gelebildiğini ileri sürüyorum.

Bir zaman için, toprağı kontrol eden sınıflar daima en büyük güce, hatta belirleyici güce sahip olmuş değildirler (bu husus belirginleştirilmiş durum-

dadır); ne de İslâm dünyasının büyük bölümünde şehirler, kendi normlarını etkili biçimde soylu tabakaya kabul ettirebilmiş ya da arazi sahibi iktidardan kaçınabildikleri bağımsız yerleşim bölgeleri oluşturmaya muktedir olabilmişlerdir. Ve tarıma-dayalı aristokratik bir kültürel kalıp gelişmiş ve her zaman başka kültürel kalıplardan daha fazla bir serveti âmir olmuştur. Tarımsal soylu tabakanın zayıflığı sadece nisbîydi ve de tam olarak şöyle belirlenebilir: saraylı ve tarımsal kültürel kalıplar daima pazar yerine ve şehir ticaret sınıflarına daha uygun olan ve gerçekten sadece bu sonraki sınıflar arasında tamamen egemen olan bir kültürel kalıba yüzeysel bir saygı göstermiş ve onun yüce meşruiyetini tanımıştır. İslâmîleşmiş yüksek kültür, sadece, soylu tabakanın İslâm toplumunda genellikle olandan daha sıkı bir şekilde toprağın kendisiyle birleştirildiği birçok şehirleşmiş tarımsal kültürden daha kentli değildi; İslâmîleşmiş kültür, kentliliği içinde, kültürel meşrulaştırmanın bir tekelini elinde tutan bir kentli halkçılığıyla da yoğun bir şekilde koşullandırılmıştı.

Bu sonuca yol açabilecek tarımsal iktidarın istikrarsızlığında en azından üç bileşkenin izine rastlayabiliriz: özellikle ticarî şehirlerin nisbî yoğunluğuyla karşılaştırıldığında, onun nisbî seyrekliği; toprağı ekip biçmenin ve köylüler üzerindeki kontrolün istikrarsızlığı; ve son olarak hayvancılıkla uğraşan göçebelerin artan rekabeti. Zaman geçtikçe, her bir bileşke daha önemli bir duruma geldi.

Şu an için, Orta-Kurak Bölge'nin nüfusunun ne oranda kentli olduğu ve bu oranın Hindistan'ın ve Avrupa'nın çeşitli kısımlarından yüksek olup olmadığı hesaplanamaz; hemen hemen belirli herhangi bir büyük şehrin çevresinde, gelirlerini topraktan sağlayan zengin kişilerin sayısının, daha az kurak bölgelerdeki ortalama (eğer özel ticarî birleşme noktalarında değilse) kadar ezici bir şekilde olmasa da, gelirlerini—uzak-mesafe ticareti de dahil—ticaretten sağlayan zengin kişilerin sayısından daha fazla olması mümkün görünmektedir. Her hâlükârda, bazı zamanlar uçsuz-bucaksız boş araziler tarafından diğerinden ayrılmış olan tarımsal toprakların yoğunluk kazanması tarımsal iktidarın kaynaklarının geniş bir şekilde dağıtılması eğilimini getirmiştir; örneğin büyük köylü silâhlı kuvvetler, geniş bir şekilde dağılmış alanlardan çıkmaktaydı. Buna karşılık, gerek şehir burjuvaları, gerek (çoğunlukla, ürünlerinin ticaretini yaptıkları kişiler vasıtasıyla kentli sınıfların müttefikleri oldukları ortaya çıkan) hayvancılıkla geçinenler arasında ortaya çıkan yukarı sınıf, başka birçok alanda nisbeten daha etkili kaynaklara sahip oldular. Şehirler, ortak bir ticaret ve sürekli bir seyahat şebekesi sayesinde birbirleriyle öteki bazı alanlardan daha etkili bir temas içindeydiler; bu temas alışıldığı üzere askerî işbirliği noktasında değil, karşılıklı manevî destek ve iltica yerleri sunmada göze çarpıyordu. (Ve hayvancılıkla geçinenlerin efendileri, hareket kabiliyetleriyle, nisbeten askerler kadar hızlı bir şekilde, büyük sa-

yıda çobanı bir araya getirebiliyorlardı. Elbette şehirler kültürel açıdan hem hayvancılıkla uğraşanlar, hem de tarımla uğraşanlar arasındaki imtiyazlı unsurlar için muazzam bir cazibe taşıyorlardı; kırsal kesimi sadece herhangi bir yüksek kültür için gerekli maddî kaynaklardan değil, aynı dönemde Avrupa'nın birçok kısmında ve muhtemelen Hindistan'da olduğundan da çok, bu kültürün beşerî taşıyıcılarından da mahrum bırakma eğilimindeydiler. Uzak-mesafeli ticaret büyüdükçe ve hayvancılıkla uğraşma eğilimi kemale erip yayıldıkça, tarımsal iktidarın zayıflığı daha bariz bir duruma geldi.

Kurak Bölge'nin bazı yerlerinde, tarıma elverişli arazinin dağılımı, kısmen, keskin uzaklık sorunları ve kolayca gelişen arazilerin yokluğu dolayısıyla, serbestçe hareket edemeyen köylüler tarafında, açık bir çaresizlikle sonuçlandı. Örneğin, muson yağışlı, sulak Hindistan'ın büyük kısmında, köylülerin ekip biçmek için ormanlık arazileri tarlaya dönüştürmeleri ve daha az verimli bir hale geldikleri zaman ise bu eski sahaları terketmeleri yaygın bir durumdu; fakat kısıtlı bir vahada yaşayan köylüler bunu yapabilecek bir konumda değildiler. Yine de, Orta-Kurak Bölge'nin büyük çoğunluğunda, bir yerden ötekisine gitmenin başkaca yolları bulunduğu için köylülerin yeterince hareketli oldukları ortaya çıktı. Bu, tarımsal iktidarın zayıflığındaki ikinci bileşkeyi oluşturana kadar devam etti.

Birçok tarımsal arazi, öteki arazi kullanıma girerken, tarımsal kullanımın dışına çıkmaya her zaman hazırdı. Toprak sulaması nerede uygulanırsa uygulansın, tuzlanma böyle bir etki doğurabiliyordu: yeterli seviyede drenaj olmaksızın yapılan aşırı bir sulama, zemin suyunu tuzlulaştırıyor ve bu tuzluluk seviyesini, ürünlerin köklerinin gelişimini engellediği noktaya kadar çıkarıyordu. Böylece tarımla uğraşan insanlar başka yere gitmek zorunda kalıyorlardı. Aynı zamanda, diğer noktalarda, (çoğunlukla küçük bir grup tarafından bile kolayca düzenlenen) yeni sulama, çölü ekilip biçilir hale getirebiliyordu. Toprak sahipleri ya da yönetici sınıflar tarafından, köylülerden ürün fazlasını alma çabası, aynı etkiye sahip olabiliyordu. Pek çok arazi, yeterince verimsizdi, öyle ki, ancak kiralar ve vergiler hafifse ekilip biçilmesi kârlıydı; yeni düşük verimli toprak açmak için toprağı terketmek, ek çabanın bedelini telâfi edebilirdi. Üstelik, dikkat edeceğimiz gibi, özellikle kıtlıklardan ya da vebadan sonra, önceki ekip biçenlerin canına okunduğu daha verimli alanlarda bile, muhtemelen boş arazi vardı. Ve bazı koşullarda, köylüler baskıdan kaçmak için, hayvancılıkla uğraşmaya bile dönebiliyorlardı.

Bu gibi koşullarda, yine de soylu tabakadan çoğu insanın bunu arzulamasına rağmen, Bereketli Hilâl ve İran dağlık arazilerinin büyük kısmında serfliğin empoze edilmesi hemen hemen imkânsızdı. Köylüler, yurtlarını doğal olarak ne kadar çok severlerse sevsinler, her zaman başka yerlere gidebiliyor ve gittikleri yerde hoş karşılanabiliyorlardı. Bunun tehlikesi, toprak idaresi ve hükûmet hakkında yazılmış bütün denemelerin tekrarlanagelen te-

masıydı. Bu, bazı zamanlar köylü ailelerin bir köyde nesiller boyu yaşamadığı ve özellikle kasaba yakınlarında yaşadığı zaman, kötü bir baskıya maruz kalmadıkları anlamına gelmez. Gerçekte bazan icarla ekim yapan için bile hayat, telafi imkânlarına sahip olabiliyordu; bu nedenle böyle birinin ürettiğinin yarısını devirmesi gerçekte toprağın iki katı fazla çalışmak demekti; diğer taraftan, fazladan toprak, çiftlik hayvanları ve yakacak için kesinlikle destek olabiliyordu. Fakat aşırı bir tahrik, ya da felâket, ya da başka herhangi bir kritik koşul durumunda, köylüler bağımsızlıklarını pekiştirme yolları bulabilirlerdi ve de çoğunlukla buldular.

Bu nedenle, toprak sahibi soylu tabaka, şehirlerdeki yoğun nüfusa kıyasla, yalnızca nisbî olarak, kalıcı bir köylü tabakaya veya hatta kalıcı bir tarıma bağımlı olamayan bu sınıf, birçok alanda istikrarsız olma eğilimi arzediyordu. Böylece şehirlerin kültürel olarak kırsal kesime egemen olma eğilimi, kırsal manzaranın kendi içindeki dengesizlik tarafından pekiştirildi.

İKTİDAR DENGESİNİ ELİNDE TUTAN UNSUR OLARAK, HAYVANCILIKLA GEÇİNEN KESİM

Bununla birlikte, belki de, tarımsal iktidarı zayıflatmadaki ve böylece ticarî ögeyle rabıta kurabilen İran-Sâmi kültürünün özelliklerini mümkün kılmadaki en belirleyici bileşke, tarımsal soylu tabakaya karşı potansiyel bir iktidar rakibi olarak, hayvancılıkla geçinen özerk insanların geniş çaplı varlığı idi. Çok önceden beri, çeşitli türlerdeki göçebe olarak hayvancılıkla uğraşma eğilimi, Nil ve Amuderya arasında alışılmadık derecede büyük bir rol oynamış gibi görünmektedir; ki o zamandan itibaren bölge, tam bir atlı göçebeliğin ve sonra develi göçebeliğin gelişimiyle birlikte, göçebe hayvancılığının sarsılmaz ve önemli bir siyasî rol oynadığı büyük şehirleşmiş kültürel çekirdek alanlardan yalnızca biri konumuna gelmiştir.

Özellikle yetersiz yağış suyu miktarlarına geniş ölçüde bağımlı olan alanlarda, göçebeleşme tarım için sabit bir tehlikeydi. Geniş sahaların daha maceracı çobanları toplumsal özerkliğe ittiği Kurak Bölge'de, çobanlar ve toprağı ekip biçenler farklı toplumsal gruplar oluşturmaya başladılar. Bu olur olmaz, onlar, yağışların yeterince belirsiz olduğu; o kadar ki, bazı yıllarda ürün yetiştirmenin en büyük kazancı sağladığı, fakat diğer yıllarda sürü hayvanları serpilirken ürünlerin kifâyet etmediği alanlar uğruna rakip durumuna geldiler. Hayvancılıkla uğraşan göçebelerin köylülerin karşı koyamadıkları kira ve vergi yükümlülüğünden kolayca kaçınabilmeleri de, dengeyi sarsabilmekteydi. Sürü otlatanlar üstünlüklerini kabul ettirir ettirmez,—ya da bazan olduğu gibi, köylüler hayvancılıkla uğraşmaya başlayınca—onların yıkıcı direnişine karşı bir alanın ekilmesi için yeniden teşebbüse geçmek zordu; ve civardaki köyler onların, toprağı sırayla ekip biçmeye zorlayıcı akınlarına maruz kalabiliyordu. Faal biçimde bu duruma müdahale edecek tarıma-dayalı güçlü bir

hükûmetin mevcut olmadığı dönemlerde, Bereketli Hilâl'in geniş bir bölümü, bu nedenle göçebeleşmeyle karşı karşıyaydı.

Öte yandan, hükûmet müdahalesi olmadan bile, eğer toplumsal koşullar uygunsa, göçebeleşme kendisini tersine çevirebiliyordu. Bir hükümdarın yerleşik baskısı altında olmadıkları zaman bile, eğer dışarıdan irat talepleriyle engellenmezlerse, topraklarında tarımı kârlı bulabiliyorlardı. Fakat bu gibi evvelce olmuş olayları yaşayan köylüler, hayvancılığa kolaylıkla yeniden dönebiliyorlardı; Cezîre'deki "yerleşik Bedevî" köylülerden bir topluluğun, nesiller sonra Arabistan içlerindeki uzak kabilelerine katılmak için geri çekildikleri bilinmektedir. Bu nedenle, hayvancılıkla uğraşanlar, tarımsal kaynakların azaltılmasına daha doğrudan yol açmanın yanında, toprak üzerinde hareketlilik için de daha ileri bir vesile sağladılar.

Fakat göçebeliğin varoluşunun etkileri, sadece hayvancılıkla uğraşan göçebelerin özgür olmaları ve köylüleştikleri zaman bile kendileriyle birlikte özgürce alışkanlıklarını ve disiplinsizliği getirmeleri değildi. Bir dereceye kadar, bu gibi alışkanlıklar muhtemelen hem köylülük seviyesinde, hem de kökenlerinde göçebe bir unsur olduğu zaman yönetici sınıflar seviyesinde teşvik edildi. Köylülük, geçmişteki hayvancılıkla ilgili olayların bir sonucu olarak kabile şeklinde örgütlendiği zaman, bu, soylu tabaka üzerinde bir denetim sağladı; ve aynı nedenle ordu da kabile şeklinde örgütlendiği zaman, bu, herhangi bir merkezî bürokrasi üzerinde denetim getirdi. Fakat göçebelerin bireylerden çok aşiretlerin özgürlüğü şeklinde tezahür eden özgürlükleri bu sıfatla aşırı bir şekilde kısıtlanmıştı; bu gibi olumsuz denetimlerin ötesinde, bu, çok geniş kurumsal sonuçlara sahip olamazdı. Göçebeler, kendi dar özelleşmiş sahalarını terkeder etmez ve bazı bakımlardan birçok göçebeninkinden daha geniş ufukları öngören tarımsal hayatın daha çeşitli kalıplarıyla başa çıkmaya çabalar çabalamaz, yerleşik hayatın özümsenmesi müştereken daha hızlı bir şekilde olabilirdi ve öyle de oldu. (Bazı gözlemcilerin, "başıboş dolaşma"nın getirdiği "göçebe" alışkanlıkları ile birçok gezginci tüccar, araştırmacı ve dervişin hareketlilikleri arasında kurduğu bağlantı, elbette, hayvancılıkla uğraşan aşiretlerin uzak mesafeli fakat mükerrer dolaşımlarının, hayalperest biçimde ticarî bir toplumdaki özgür bireylerin gerçekten başıboş dolaşmaları ile karıştırılmasından ibarettir.

Özgür yönlerinin yanında, hayvancılıkla uğraşanlar savaşmaya hazır olmalarıyla da tanınmıştır. Fakat onların tarımsal yönetici sınıfa sundukları rekabet, sadece askerî yeteneklerine de bağlı değildi. Onlar, askerî iktidarın şaşırtıcı bir kaynağını oluşturdular, fakat köylü bir askerî gücü olan iyi-örgütlenmiş tarıma-dayalı bir iktidar, tarımsal zeminde, onları kolaylıkla yenebilirdi.

Daha doğrusu, tarımsal iktidarda ve onun ifadesi olan merkezî bir hükû-

mette, herhangi bir zayıflığın ortaya çıkması durumunda, hayvancılıkla geçinen güç her zaman hâzır ve nâzır bir alternatif oluşturdu. Tarımsal ekonomidekilere paralel olan hayvancılık ekonomisi, özellikle atlı göçebeliğinki, soylu tabaka köylüyü piyade asker olarak kullandıkça, sürülerinden zorla vergi ya da asker toplayabildikleri ve insangücünü askerî amaçlar için hareket ettirebildikleri, birçok çobanın emeğini ve vaktini zaman zaman kullanabilen imtiyazlara sahipti. Üstelik, hayvancılık ekonomisi, yine tarımsal ekonomidekilere paralel olarak, şehirlerle kendine özgü ilişkilere de sahipti. Gerçekten, bir dereceye kadar, şehirler daha normalde tarımsal bir arkaplan üzerinde geliştikleri kadar, büyük ölçüde hayvancılığa dayalı bir arkaplan üzerinde de gelişebiliyorlardı. Bir noktaya kadar, tarımsal üretim, gerek hayvancılıkla uğraşanlar, gerek şehir sakinleri için gerekliydi; fakat bu noktanın ötesinde, hayvancılıkla uğraşanların sağladığı postlar, keçe kilimler ya da battaniyeler, et, süt ya da piliç, esas itibarıyla ek tarımsal ürünler olarak, önemli bir refah kaynağı olabiliyordu. Sanırım, sürü çobanlığından çok tarım, özellikle ekonomik bir nedenden ziyade idarî bir nedenle, kısmen kent refahıyla birleştirilmektedir: hayvancılıkla iştigal normalde şehire-dayalı güçler tarafından vergilendirme için ve bu nedenle servetin bir araya getirilmesi için ve bir araya getirilen bu servete bağlı yüksek kültür için daha az etkili bir temeldi.

Geniş ölçüde uygulanabilen bu hayvancılığa dayalı ekonomi, her nerede kurulursa kurulsun, daha katıksız bir tarımsal ekonomi pahasına genişleme eğilimindeydi. Sistem, tarımsal temellerin seyrek ve tarımsal üretimin büyük ölçüde yetersiz olduğu geniş çöllerde ve steplerde en karışık şekilde gelişmiştir. Daha yoğun tarımın ve hayvancılığa ilişkin hareket için daha küçük sahaların olduğu alanlarda, dağların ve tarımsal vadilerin kabile şefleri lehine geniş ölçekli bir güç birikimini engellediği—ve geniş bölgelerde tarımın her şekilde hayvancılıktan daha kârlı olduğu—yerlerde sürüleriyle geçinenlerin bağımsızlığı beklenmedik bir şekilde kendi kendine arttı. Fakat bozkırlardan, özellikle göçebe çobanlığının köye dayalı sürü çobanlığından daha iyi yapıldığı önemli tarıma elverişsiz alanların var olduğu daha az uygun sahalara doğru yayılabiliyordu. Bu ikincil bölgelerde göçebelik, elbette, onu daha açık birincil bölgelerde geliştirmiş olan etnik gruplar—Araplar ya da Türkler—tarafından sürdürüldü. Bu bakımdan, hayvancılık ekonomisi kendi güç yapısıyla, tarıma nisbeten elverişli olan bir bölgede bile, tarımsal ekonominin rakibi haline gelebilirdi.

Tarımsal ekonomiye ve onun hâkim durumda kalmasını kontrol edenlere rağmen, hayvancılık ekonomisini kontrol edenler, yine de herhangi bir iktidar mücadelesi meselesini belirlemek için yeterince kuvvetli olabiliyordu. Bu gibi mücadelelerde, toprak sahibi herhangi bir soylu tabakanın doğal düşmanları olan hayvancılıkla uğraşan kabile reisleri, kolaylıkla kentli ticarî

ögelerin müttefikleri durumuna gelebilirlerdi; bu gibi birleşmelerde baskın çıkanların tüccarlardan çok kabile reisleri olmasına rağmen, Mekkeli Kureyş tüccarları ve Bedevî kabileleri arasındaki karşılıklı kârlı gruplaşma sık sık tekerrür etti. Bazı zamanlar hayvancılıkla uğraşan kabile reisleri, keza, tarımsal ekonominin doğrudan kontrolünü elde ederek, bir derece Selçuklu egemenliğindeki İran'da olduğu gibi, neticeye ulaştılar. Fakat o zaman, tarımsal yüksek geleneklerin muhafazasını karmaşıklaştırmasından dolayı, onların gelişi, devraldıkları tarımsal dâvâyı ister istemez güçlendirmedi. Soylu tabakanın bakış açısından, başkaldıran sadece köylü değildi; bunun yanında hayvancılıkla geçinenlerin karşı konulması gereken akınları söz konusuydu; herhangi bir parçalanma anında, sadece tarımsal toplumun içinden çıkan yeni kadrolar değil, onun tarımsal kökenlerinin farkında olmayan kadrolar, dışarıdan gelen hayvancılıkla meşgul kadrolar da aristokrasinin içine çekilebilmeliydi.

Her hâlükârda, zuhur eden çıkarların siyasî birleşimi ne olursa olsun, dolaysız ya da dolaylı şekilde, hayvancılıkla uğraşanların mevcudiyeti kritik bir farklılık oluşturdu: birden çok anlamda, hayvancılıkla uğraşan kabile reisleri iktidar dengesini elinde tuttu. Açık bir şekilde, tarımsal iktidarın bizim izine rastladığımız diğer şekillerdeki kültürel meydan okuyuşu itibarıyla daha önceden zaafa uğratılmadığı herhangi bir ciddi yapısal etki olmaksızın, tarımsal kurum, hayvancılıkla geçinenlerin oluşturduğu birçok dalgayı yutabilirdi. Fakat göçebe bir hayvancılıkla geçinen kesimin mevcudiyeti, nisbî tarımsal zayıflık ve ticarî kuvvet bağlamında, kültürel ağırlık dengesini olumlu bir şekilde kentli bir istikamete doğru—aksi takdirde, bu mevcudiyetin açıkça yasaklayıcı olabildiği; ya da hatta (görünüşe göre, bazan Sudan topraklarında olduğu gibi) tam anlamıyla köklü bir şekilde yıkıcı olabildiği yöne doğru—kaydırmaya yardımcı olabilirdi.[7]

Orta-Kurak Bölge'de uzak-mesafeli ticaret ve emperyal kozmopolitlik tarafından beslenen ticarî kültürel görünümün nisbî kuvvetini bir parça araştırdık; ve aynı veçhile, köylü hareketliliği ve hayvancılıkla uğraşanların rekabeti tarafından tehdit edilen tarımsal kültürel görünümün nisbî zayıflığını da. Belki de, İslâm dünyasının merkezî topraklarının, tarımsal koşullar altında, geniş-ölçekli bir toplumu düzene koyma sorununa diğerlerinden farklı bir çözüm geliştirmelerinin nedeni, şimdi daha açıktır. Fakat şimdi, zamanın geçişinin bu koşullar üzerindeki etkisi hakkında bir uyarı ekliyorum. Onların

7. Fredrik Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy* (Londra, 1961), ortaya koyduğu sonuçlardan bazıları, meselâ demografi ile ilgili olanlar, Modern-öncesi zamanlar için düzeltilmeyi gerektiriyor olsa da, tipik göçebe hayvancılığının mükemmel bir analizini sunar. Eser, hepsini bu bölümde müzakere edeceğimiz nüfus alanı değişimi, kişisel ve etnik hareketlilik, ve prestij müsabakası yoluya haleflik hakkında aydınlatıcı bilgiler vermektedir.

en fazla etkiye Orta Dönemlerde sahip olması, sadece kısmen, bu zamanın olaylarından dolayıydı. Kısmen, etkililikleri seküler bir bölgesel sürecin devam eden sonucuydu.

Göçebe hayvancılığı, İslâm âleminde bütün dönemlerde önemliydi; fakat özellikle Selçuklulara bağlı olan Oğuzların Amuderya'nın güneyine ve batısına (ve hemen hemen aynı sırada develi Bedevîlerin, Hilâl ve ona bağlı kabilelerin Mağrib'e) olan akınlarından sonra, ancak Orta Dönemlerde öncelikli rol oynadı. Tahminen bu zamanlama, bizim Dördüncü Kitap'ta da daha yakından bakacağımız, göçebe hayvancılığının uzun dönemli evrimiyle, özellikle Avrasya steplerindeki atlı göçebelikle kısmen ilgiliydi. Benzer bir şekilde, bizim tartışmakta olduğumuz, tarımsal ve ticarî otorite ve iktidar arasındaki dengeyi etkileyen şu diğer koşullar daha çok ya da daha az eski olabilir: Kurak Bölge'deki tarımsal kaynaklardaki (Dördüncü Kitap'ta da bir parça bakacağımız) belirli bir seküler bozulma ve elbette, Afro-Avrasya bölgeler arası ticaretinin gittikçe artan gelişmesi. Fakat bu koşulların etkileri her zaman, Oğuz akınları gibi, gözle görülür bir şekilde onları somutlaştıran tarihî olaylara bağlanamaz. İslâmîleşmiş kültürün tam yapısını etkileyen şey, tanımlamakta olduğumuz genel koşullar devam ettiği sürece, gittikçe artan bir şekilde gelişmeye devam eden kümülatif bir süreçti.

Toplumun asgarî siyasî ve sosyal gereksinimleri nihaî olarak kendi ekolojisi tarafından belirlenmişti; yani, belirli bir teknik ve örgütlenme seviyesinde çeşitli kaçınılmaz toplumsal çıkarların yerine getirilmesi için mevcut doğal ve toplumsal kaynaklar tarafından. Yüzyıllar boyu, çoğunluğu genellikle tanımladığımız gibi böylesi bir ekolojik durumu devam ettirme ve onun gereksinimlerini karşılama kabiliyetinde olduğu ortaya çıkan bu toplumsal kurumlar, kültürel olarak, sağlamlaştırıldı. O halde, İran-Sâmi kültürünün tarımsal, hayvancılıkla ilgili ya da ticarî unsurların zayıflık veya kuvvetindeki nisbî bir kaymaya rağmen, toplumsal kalıbın devamlılığını muhafaza eden bileşke kurumları, toplumun ekolojik temelindeki geçici kaymalardan daha fazla yaşayabilirdi. Uzak-mesafeli yollar bir yerel mevzîden diğerine kaydığı ya da uzak-mesafe ticareti bir zaman için daha az kuvvetli bir duruma geldiği zaman dahi, bölgenin zaten bir dereceye kadar toplumsal kurumlara ve hâkim durumdaki toplumsal beklenti türlerine iyice yerleşmiş olan bütün kültürel eğilimleri etkilerini devam ettirebilirdi. Temel önkoşulları çoğu zaman çoğu alanın çoğu kısmında hüküm sürdüğü sürece, tanımlamakta olduğumuz süreç, bu nedenle kümülatif bir mahiyet arzediyordu. Süreç, Orta İslâmî Dönemlerde en yüksek etkisine ulaştı.

Özelde, İslâmî geleneğin kendisi, büyük ölçüde, Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgedeki toplumun kozmopolit ve ticarî eğiliminin ürünüydü. Hem şeriatıyla, ve göreceğimiz gibi, hem de tarikatları içinde, İslâmî gelenek, geçici daha hiyerarşik veya dar yapılaşma girişimlerine karşı, kendisinin

karşılık verdiği şeye karşı âdeta özgür, açık toplumsal yapılaşma baskısını sağlamlaştırdı. Yine de, yeterince kuvvetli bir duruma geldiği zaman, İslâm'ın farklı bir eğilime yardımcı olması sağlanabilirdi.

Kurumsal devamlılığın ağırlığına rağmen, hem doğal hem de toplumsal boyutlarında, ekolojik görünüşte herhangi bir büyük sürekli değişme olur olmaz, süreç, kendisini tersine döndürmeye başlayabilirdi. O zaman, ilk kalıbı kurmaya yardımcı olan aynı türdeki beşerî çıkarların kuvvetinde yeni bir kalıp oluşmaya başlayabilirdi. Ticarî iktidarın istikrarsızlığına neden olan üç bileşkenin herhangi birisindeki ters istikamette yahut hatta büyük bir istihale, tarımsal ve ticarî iktidarlar arasında "çıkmaz" diye tanımladığım şeyin tersine değişmesine yol açacak kültürel bir süreci başlatabilirdi. Bu, sırayla Orta İslâmî dönemleri belirleyen siyasetin parçalanmasının ve askerîleşmesinin tersine bir değişikliğe yol açabilirdi. Barutun kullanıldığı savaşların ortaya çıkışından sonra, böylesi bir istihale vuku bulmaya başlamış gibi görünüyor: barutlu silâhların gelişmesi, en sonunda, güçlü merkezî otorite için bir destek olarak, çok harap olmuş sulak Sevâd tarımının yerini aldı; üstelik, yerleşik tarımsal iktidara rakip olarak, göçebe kudretinin tehdidi azaldı. Onaltıncı yüzyılda, dolayısıyla, uzun süredir gelişmekte olan İran-Sâmi toplumsal kalıbının bazı anahtar nitelikleri tersine dönmeye başladı.

NÜFUS KAYMALARI VE ETNİK DEĞİŞME

Orta İslâmî dönemlerde Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgedeki ayırd edici niteliği oluşturan önceden hazırlanmış koşullar, şimdilik yeterliydi. Bununla birlikte, toplumun çeşitli kesimlerinin iç örgütlenmesini araştırmaya devam etmeden önce, bölgenin ahali içindeki farklı keşimler arasındaki ilişkileri belirlemeye yardımcı olan demografik hareketine ilişkin bazı noktaları anlamamız gerekiyor.

Bazı koşullar altında, göçebeleşme (hemen hemen hiçbir zaman bütün bir toplumun dil ve folk-kültürel miras bakımından mütecânis olmamasından dolayı) bir etnik bileşimden diğerine veya daha doğrusu, farklı dil grupları ya da başkaca kültürel miras grupları arasındaki bir dengeden, aralarındaki başka bir dengeye kayma şeklinde olabiliyordu. Bu gibi etnik değişmeler farklı kültürel etkilere sahip oldu. Etnik değişmeyle beraber olduğu zamanlar, göçebeleşme, muhtemelen en sürekli halde olacaktı. Ve değişmeler, hızlı bir şekilde olduğu zaman, toplumun iki-dilli ve böylece "iki-kültürlü" olduğu alanlarda kültürel karşıt-değerlilikle sonuçlanabiliyordu; bu, alışılmamış girişimlerin (muhtemelen bir zaman için, Türk fethinden sonra Anadolu'daki durum buydu) daha büyük bir şekilde kavranmasına ya da daha yoğun bir kültürel gelişmenin engellenmesine neden olabilirdi. Etnik değişme, hem nüfusun aralarında az bir iletişime sahip olan etnik açıdan farklı küçük top-

luluklarının egemenliğine, hem de daha da az bir teb'a dayanışmasına, ve de, oldukça gelişmiş birkaç edebî lisanın genel kullanımını mümkün kılan yaygın dil ayrıcalıklarına ileri bir katkıda bulundu. Daha genel konuşursak, etnik değişikliğin hızı ve yönü, iktisadî süreçteki ve yüksek kültürdeki geleneğin devamlılığının temelini zayıflatabilir ya da bu gelenek içindeki gedikleri etkileyebilirdi. Ve geleneğin devamlılığı, refahın veya herhangi bir yüksek yatırım seviyesinin temeli olarak, büyük bir toplumsal kaynak durumundaydı. Tüm bu nedenlerden dolayı, kırsal kesimdeki ve kasabadaki hareketliliği anlamayla da ilgili olduğu ortaya çıkacak olan, geniş ölçüdeki bazı demografik ilkelere başvurabiliriz.

Özel kısıtlayıcı uygulamaların dışında, içinde nüfusun yerel geçinme sınırlarına kadar yükseldiği, modern biçimde egemen olma eğilimi güden bir Malthuscu nüfus modelini kabul edemeyiz: genellikle, insanların içine doğru hareket etmesi mümkün olan boş sahalar vardı. Fakat kimi nüfus modellerinin, nüfus üzerindeki tesadüfî dikkatlerin temelini belli belirsiz oluşturuyor gibi görünen az ya da çok ırkçı imajlarını da kabul edemeyiz: yani, çok sayıda dölle birlikte, "yiğit" nesiller ve az sayıda dölle, yoksulluk ya da savaş yüzünden göç etmeye zorlanmış "güçlü" nesiller ve görünüşe göre sadece fethedenlerin müsamahasıyla hayatta kalan zaptedilmiş bölgeler insanlarının "dejenere" nesilleri imajını.[8] Tersi gösterilemedikçe, tahminler, daima, arada-sırada en yüksek toplumsal seviyelerde olması hariç, herhangi bir alanda, herhangi belirli bir zamanda biyolojik bileşimde devamsızlıktan daha çok devamlılık bulunduğu temeline dayalı olmalıdır. Fakat bunun yanında, önde gelen yeni etnik grupların varlığına ya da yokluğuna bakmaksızın, hemen hemen devamlı bir nüfus kayması süreci vardı. Bu süreç, birçok amaç için hatırda tutulması gereken, muhtemelen en önemli süreçti; ve burada, ben daha gözkamaştırıcı değişmelerin, her zaman vuku bulan şey üzerindeki değişiklikler olarak yorumlanabileceğini varsayıyorum.

Nüfus büyümesindeki farklılıklar, "doğal" olarak, erken doğum ve bebek ölümlerinin (gerçek doğurganlıktaki farklılıklar, muhtemelen, olsa olsa marjinal bir rol oynar), yetişkinler arasındaki normal erken ölümlerin ve felâket

8. "Yozlaşmış" halklar çok az çocuk sahibi olacağı halde "dinç" ırkların doğurgan olacakları anlayışı, doğal olabilir—dinç bir erkek, çok çocuğu olmasını ister. Her hâlükârda,—kesinlikle, genelde daha anlamlı bir değişken olan ölüm oranından ziyade—doğum oranını bir sıhhat alâmeti olarak gören bir anlayış, hayli yayılmış bulunmaktadır. Henri Pirenne bile onbirinci yüzyılda kuzeybatı Avrupa nüfusunun artışını açıklarken bu şekilde konuşuyor. Emin olmak için, doğum oranını, derhal yüksek bir ölüm oranı doğuran şartları gözönüne alarak tâdil etmek gerekiyor; çünkü açlık, hastalık, ve hatta daha gizli koşullar, gebelik ve doğum arasında kendi etkilerini gösterebilirler. Gebelikten sütten kesmeye kadarki tüm dönem, her zaman hayatî bir tehlike barındırmıştır. Bu dönemde yarı yolda kalan alışılmış ölçüm, gerçeğe olsa olsa sınırlı bir uygunluk gösterir.

zamanlarındaki (Tarım Çağında, bütün bölgelerde felâketler, yerel alanların nüfusunu kimi zamanlar şiddetli bir şekilde seyrekleştirmiştir) anormal ölümlerin etkisine bağlı gibi görünmektedir ve ikinci derecede, nüfus, "toplumsal" kontrol ölçüleri olarak adlandırılabilen şeylerin—cinsel ilişkiden yoksun kadınların sayısı, gebelikten korunma sıklığı, kürtaj ve küçük çocuk ölümü—etkisiyle birlikte değişir. Genel sağlık veya servetin bir sonucu olarak, nüfus büyümesindeki "doğal" sınırlar, nüfusun yerel toplumsal beklentilerin ötesinde artmasına imkân verdiği zaman, makul derecede istikrarlı toplumlardaki "toplumsal" araçlar devreye girmiş gibi görünmektedir; geç evlilik ya da doğum sınırlaması. Fakat Kurak Bölge'de, sonraki araçlar genellikle hoş karşılanmamıştır; ve en azından tek-tanrıcı geleneklerde, manevî siyaset doğumları azamîleştirmeyi amaçlamıştır. O halde, nüfus üzerindeki "doğal" sınırlamaların—uzun zamandır yerleşik toplumsal sömürünün, nüfusun çoğunu nisbeten düşük sağlık seviyelerine ve bunun sonucu olan yüksek ölüm oranlarına alıştırmasından dolayı olsun, veya bölgesel değişikliklerin fevkalâde bol felâket olayları üretmesinden dolayı olsun—genellikle yeterli olduğunu varsayabiliriz. (Geçim araçlarının kıtlığının, bu vesileyle kuraklığın, burada söz konusu olmadığını söylemeye gerek yoktur: yine de kıt olan doğal kaynakların her seviyesi için, aşılan ya da ulaşılamayan, uygun seviyede bir nüfus vardır.)[9]

İslâm toplumundaki Modern Çağ-öncesi demografi hakkında hiçbir ciddi çalışmanın mevcut olmamasına rağmen (öteki diğer bölgeler için bile çok az çalışma vardı), sanırım, Modern Çağ-öncesi Kurak Bölge'deki iki tür nüfus kaymasını ayırd edebilirim. Felâketlerin çokluğu aşırı nüfusu engellemede ne rol oynarsa oynasın, onlarla birlikte gelen farklı bir ölüm oranı, muhtemelen bölge içerisindeki nüfusun yeniden dağılımında büyük bir rol oynamıştır. Özel felâketlerle birlikte, normal ölümleri bütünlemeye yardımcı olanlar, özellikle şu üç âfetti: savaş, veba ve kıtlık. Fakat bu üç âfet, farklı alanları farklı şekillerde etkiledi. Tarıma-dayalı hemen hemen her şehirleşmiş toplumda, nüfus üç kesime bölünebilirdi: şehirlerinki, şehirleşmiş kırsal kesiminki ve ücra kırsal kesiminki. Ve herşeyi göz önünde tutarsak, bu âfetler üç kesime de azalan bir kuvvetle darbe vurdu. Bu, nüfus bakımından inişli-çıkışlı bir alan üretti.

9. Marcel R. Reinhard ve André Armengaud, *Histoire générale de la population mondiale*'da (Paris, 1961) atlamalarıyla, bizim Modern-öncesi devirler hakkında çok az yararlı bir demografik teorik aygıta sahip olduğumuzu gösterirler. Bu eser, dengeli ve özenlidir, ama yine de Modern-öncesi devirler hakkındaki malzemeleri sadece kıt değil, çoğu kez acemicedir. Başlığa rağmen, eserin Batılı olmayan ülkelere ilişkin bölümleri sadece istatistiklerin anlamsız bir şekilde kullanılışına sahne olmakla kalmıyor; ayrıca o kadar zayıf ki —aklıma gelmişken, daha dürüst bir başlık olurdu diye düşündüğüm—Batı nüfusunun tarihi üzerine yazılacak bir eser içerisinde bir perspektif kazandıracak asgarî bir bağlam oluşturmaya bile yetmez.

Öte yandan, normal ölümler itibarıyla toplumsal sınıflar arasında görülen farklılıklarla kıyaslanırsa, felâketlere maruz kalma bakımından bu sınıfların pek ayrıştığı yoktu. Daha imtiyazlı sınıf daha iyi beslendi; genel olarak, onun bebek ve yetişkin kadın ölümleri daha düşük seviyede seyretti; ve böylece (toplumsal beklentiler azamî sayıda doğumu gerektirdikçe) bu sınıfın hayatta kalan nesilleri sayıca daha fazla oldu. Bu, nüfus bakımdan inişli-çıkışlı bir sınıf üretti. O halde, dinî hizmetler gören ailelerin veya öğrenim görmüş diğer ailelerinki kadar, ünlü yönetici ailelerin ve fetihlerde bulunan kabilelerin torunlarının da, sadece imtiyazlı ögeler arasında değil, bir bütün olarak nüfus içinde orantısız bir şekilde çok sayıda olacağı muhtemeldir. Bu nedenle, örneğin, bir fetih ve askerî yerleşim, göçmenlerin gerçek sayılarının ötesinde bir etnik değişme ile sonuçlanacaktı. Bununla birlikte, eğer bir kimse, sonraki şahsiyetlerin oraya yerleşen ilk Arap sâkinlerin (özellikle Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin'in) ya da Sâsânî soyluların veya Türk kahramanların soyundan (erkek soyundan) geldikleri hakkındaki bütün iddialara itimat etmişse, değişim, varsayılabilenden çok daha az demekti.

Buna uygun olarak, iki nüfus kayması eğilimi vardı: mekân bakımından, ücra kırsal kesimden şehirlere; ve sınıf seviyesinde, toplumun daha yukarı seviyelerinden daha düşük olanına. Her ikisi de, bazan birbirini tamamlayan, bazan da çatışan etnik tazammunlara sahipti.

Burada, belki de en karışık sonuçlara sahip olmasından dolayı, mekân bakımından, inişli-çıkışlı nüfus kaymasını açıklamamız gerekmektedir. Kent nüfusu, üç âfetten en büyük zararı görmüştür; şehirlerin büyük bir kısmı tekrar tekrar yok edildi. Savaş en şiddetli darbeyi vurdu. Şehir duvarları, gerçekten bir dereceye kadar halkı, yakınlardaki köyleri yağmalayan ve köylüleri saklanmak zorunda bırakan küçük eşkiyalardan ve silâhlı saldırılardan korudu. Fakat yeterince sık bir şekilde fetih vuku bulduğu zaman, duvarlar, halkın ateşten ve bir şehrin zapt edilmesinin devamı olan katliamdan kaçmasını engelleyen bir hapishane oluşturabiliyordu. Aynı şekilde veba da, kasabaların yığınlar halindeki nüfusunda en kolay kurbanlarını buldu. Sadece kıtlık, böylesi erzakların depolandığı kadar elde de tutulduğu ve ilk önce dışarıdan erzakların getirildiği kasabalarda nisbeten yatıştırıldı. Uzun vadede (bunlardan ve belki de diğerlerinden de dolayı), bizatihî şehir halkı arasındaki üremeyle, şehirler kendi sayılarını muhafaza edememiş gibi görünmektedir.

Sadece kasabaların civarındaki kırsal kesimde, savaş ve veba âfetleri daha az önemliydi. Şüphesiz ki, bulaşıcı hastalığın etkisi orada hafiflemişti, fakat savaşın doğrudan öldürücü etkilerinin genellikle daha az yoğun olmasına rağmen, rezervleri azaltarak köylülerin daha sonra bir de kıtlıkla savaşabilmesine neden olan işgal birlikleri ürünleri mahvettiler ve hayvanlara el koydular. Ürün kıtlığı olduğu zamanlarda, kıtlık en doğrudan sonuçlarına, köy-

lülerin üretebildikleri herhangi bir fazlalığın normalde varidat şeklinde kasabalara aktarılması ve ilk önce kasaba nüfusunun bunu kullanmasından dolayı, kırsal kesimde sahipti. Açlığı önleyecek tahıl rezervlerini oldukça gelişmiş bir bürokratik hükûmet muhafaza edebilirdi. O halde, kırsal nüfus, şehirlerin hemen yakınındakiler dışında, bütün mevcut toprak kaynaklarını, ve büyük çapta tarımı kullanarak çoğalamazdı. Ki tarım sonuçta yoğun olmaktan ziyade geniş olarak kaldı. Yine de, köylüler (muhtemeldir ki) genellikle sayılarını çoğalttılar—gerçekten öyle mi bilmiyoruz. Birçok köylü şehirdeki fakirlerden daha dengeli bir beslenme rejimine sahipti. Her ne olursa olsun, yok edilen şehir nüfusunun kırsal kesimin fazla nüfusuyla telâfi edilmesi şeklinde yaygın bir eğilim vardı.

Üç âfet, ücra kırsal kesimde asgarî seviyedeydi. Şehirdeki vergi ya da kira tahsildarlarına göre nisbeten ulaşılamaz olan dağlarda, hayvancılıkla geçinenlerin durmadan hareket içinde oldukları ve kontrol edilemedikleri bozkır ve çölde kronik bir savaş hali vardı, ancak daha yerleşik alanlarda meydana gelen kitle katliamları buralarda nadiren vuku buluyordu; ve anladığım kadarıyla, veba şehirdeki kadar şiddetli değildi. Orada yaygın bir şekilde var olduğu kadarıyla bu gibi imtiyazlı ögeler, rengârenk şehir hayatı tarafından oluşturulan muhtelif ve özel zevklerden yoksundu ve böylece ürün fazlası ile (şüphesiz ki, daha küçük) desteklenen daha az kişiye sahiptiler; her hâlükârda, üstü kapalı bir şekilde, sıradan insanları kapsamaktaydılar, ve kıtlık durumunda, onlar için kişisel sorumluluk duyabiliyorlardı. Yerel kaynakların sınıra dayandığı yerler dışında, kitle ölümleri şu veya bu şekilde, daha az sıklıkta olmalıydı. Bir insan ya da hayvan kıtlığının üretimi bir an için ekolojik sınırlarının altında sınırlandırabilmesine rağmen, anladığım kadarıyla, uzun dönemde Malthuscu duruma, göçü teşvik eden herhangi bir yerden genellikle daha fazla yaklaşılmıştı.[10]

Mukayeseli bir şekilde, toprağın tam anlamıyla kullanılmasından önce kıtlığın uzun süre göze çarpabildiği şehirleşmiş kırsal kesimdeki ilâve üreticiler için, muhtemelen daha fazla alan vardı; ve belirli bir emek miktarına göre daha fazla kazanç getiren, şehirlere yakın topraklar, varidat toplanmasının gevşediği özel zamanlarda daha cazip görünebilmekteydi. Çiftlikteki ve tarladaki sabit bir yatırımı savunmaya bağlı olmayan, ortaya çıkan herhangi bir mücadelede davetsiz misafirlere birinci derecede bir iktidar üstünlüğü vererek göç etme eğilimini önemle vurgulayan bu dağlılar, daha cesur ve daha hareketli göçebeler idiler. (Gerçekten, daha uzaktaki nüfusların şehirlileşmiş

10. Bazan insan dağlık arazilerin "nüfuslarını geçindiremeyecek kadar fakir" olduklarını, onların bu yüzden göçe mecbur kaldıklarını işitir. Bu, şüphesiz, doğru değildir. Zengin ya da fakir, eğer ahali öldürülmemiş veya şu ya da bu şekilde sınırlanmamışsa, dağın değil, herhangi bir alanın kaynakları, nüfusun alabildiğine artışı dolayısıyla, ahaliyi geçindirmeye yetmez duruma gelebilir.

topluma askerler olarak girdikleri en yaygın yollardan biri). Dünyanın, tarımsal nüfusun yoğun ve iyi örgütlenmiş olduğu ve şehir egemenliğinden nisbeten bağımsız alanların nadir olduğu kısımlarında, daha ücra alanlardan nüfuz etme, asgarî bir seviyede veya ters bir yönde bile olabilirdi. "Ücra" alanların daha yoğun biçimde, tarımsal her alanın ardbölgesinin yakınlarında olduğu Kurak Bölge'de, onlardan çıkan nüfus hareketi tamamen önemli bir duruma geldi. Sonuç olarak, şehirlere yakın köylülerin daha maceracı ya da daha gözüpek olanları, orada sabit kayıplar oluşturmak üzere şehirlere giderlerken, kırsal kesim köylülüğünün eksiği, durmaksızın, daha ücra alanlardan karşılandı.

Bu inişli-çıkışlı nüfus alanı, bir bütün olarak nüfusun kültürel ve etnik bileşimini değiştirmede, normalde sınırlı sonuçlara sahipti. Şehirleşmiş kırsal kesime yeni gelenler, belirli bir zamanda onun kültürel kalıplarının, kültürel becerilerinin ve dilinin özümsenmesi için pek yeterli değildiler. Aynı şey, zorunlu olarak kırdan şehre göç için de doğruydu. Bir dereceye kadar, burada, Kurak Bölge'de ücra alanlarda temsil edilmiş olan bu ögelerin genetik açıdan hâkim duruma gelme eğilimleri olabilirdi. Bu eğilim, yeni gelenlerin bazan yoğun olan gelişlerinin coşkunluğuyla otorite ve refah konumlarını devralmaya yönelmeleri noktasına kadar takviye görecekti; çünkü o zaman, bu eğilim, daha iyi beslenmiş üst-sınıf seviyelerinden alt-sınıf seviyelerine doğru nüfus akımından—özellikle, daha zengin erkeklerin birçok eşle beraber olma ve soyunun kültürel bağlılığını kontrol etme konumunda olduğu yerde—yararlanacaktı. Fakat böylesi genetik etkilerin kendi içlerinde kültürle sonuçlara gereksinimi yoktur. (Tahminen, genetik yeteneklerin kültürel açıdan uygun şekillerde bir gruptan başka bir gruba farklılaştığını, fakat şu anda bu değişikliklerin ne olduğunu bilmediğimizden dolayı, tarihsel çözümlemede onlara faydalı bir şekilde atıfta bulunamayacağımızı belirtmem gerekiyor.)

Fakat bazı zamanlar, yerleşik nüfusların fena halde azaltıldığı ve aynı anda yeni grupların çabucak sindirilmek için gereğinden fazla yoğun olduğu inişli-çıkışlı alan dikleşmiştir. O zaman, bariz bir etnik değişme vuku bulmuştur. Bu nedenle, Orta İslâmî Dönemler boyunca, Maveraünnehr havzasının, Azerbaycan'ın ve Anadolu yaylalarının köylüleri Farsça ya da Yunanca'dan çok, öncelikle Türkçe konuşur bir duruma geldi. Hayvancılıkla uğraşan yerleşik insanlar, en azından kilit noktalarda nisbî bir üstünlük kazandılar ve geri kalan Farsça ve Yunanca konuşan ögeler, aşamalı olarak öteki yollardan ziyade (tahminen iki-dillilik maksadıyla) Türkçe konuşanlar içerisine sindirildiler. İki dillilik yaygınlaşır yaygınlaşmaz, iki dilin de üstünlük kazanması, bir dili tercih eden bütün nüfusun oranına, ya da pazarlar veya kasaba hükûmetleri gibi kilit noktalardaki oranların dışındakilere daha az bağımlı olacaktı. Burada tekrar, üst sınıfların kendilerini daha da çoğaltma eğiliminin birtakım sonuçları olacaktı. Bu nedenle, bir azınlık dilinin, eğer azınlık

yeterince yoğunsa ve yeterince iyi yerleşmişse, egemen olması mümkündü.

Dilde böylesi bir değişim, baskın halk geleneği içinde beslenen beklentiler daha fazla saygınlığa sahip olacağından dolayı, kendisiyle beraber genel olarak folklordaki ve kültürel geleneklerdeki kaymaları taşımıştır. Belki de, bu değişim, el sanatlarında bir değişmeye ya da tesadüfen bir kayba dahi neden olabilirdi. Daha kesin şekilde (hayvancılıkla geçinenlerin durumunda), köylüler arasında bile kabile bağlarının vurgulanmasına ve bu nedenle kötü tarımsal koşullar altında hayvancılığa geri dönmek için nisbî bir bağımsızlığa ve istekliliğe yol açabilirdi. (Eğer yeni etnik görünüm kasabalara ulaşmışsa, bu, sırayla, yüksek-kültürel bağlılığı sorgulatarak, kültürel devamlılıkta daha keskin bir kopma üretebilirdi.)

Kurak Bölge'de, inişli-çıkışlı nüfus alanı her zaman bir nebze dik olmaya meyilli olmuştur. Dağ yükseltilerinin ve pastoral bozkırın geniş ve nisbeten şehirleşmemiş bölgelerinin kesin mevcudiyeti, bu alanlardan şehirleşmiş alanlara doğru nüfus hareketini her zaman, en azından dikkat çeken bir duruma getirmiştir. Şehirleşmiş alanlardaki nüfusun, bütün tarımsal kaynakların tamamen kullanıldığı seviyenin altında tutulmasından dolayı, yeni grupların yerleşmesine elverir boş sahalar daima vardı. Bütün geniş alanlar yeni bir etnik bağı benimsemediği zaman dahi, birçok köy yine de etnik bir yerleşim bölgesi oluşturabiliyordu. Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölge, farklı dağ ya da bozkır kökenlerinden gelen, ancak tedricen özümsenen farklı etnik ortamlardaki grupların serpiştiği bir duruma geldi.

Bunun tersi, ortak bir imtiyazlı dilin şehirleşmiş kırsal kesim üzerinde yayılmasıydı. Bunlar, nüfusların karşılıklı olarak birbirlerinin yerine geçme ve karışma eğilimini yansıttı: bu nedenle, Mısır'dan Amuderya'nın kollarına kadar olan geniş bölgenin pek çok kesiminde, lehçelerde sadece küçük bir değişiklik arzeden iki dil, Arapça ve Farsça, egemen oldu; kuzeyde Türkçe Farsça'nın yerini alırken, Arapça uzak batıdaki Mağrib boyunca Berberî dillerinin yerini alıyordu. İnişli-çıkışlı nüfusun nadiren dik olduğu yerler dışında, neticede bir alanda ortak olan dil, kasabalarda kurulan dildi, çünkü bu, faal her köylünün, kendi değişen lehçelerine ek olarak bilmesi gereken ikinci dildi; ve bu nedenle, farklı ortamlardaki köylüler yan yana yerleştikleri zaman, ortak dildi. Bu dil çeşitliliğinin birçok gözünün bir zaman için—daha kozmopolit bir aracın cazibelerine karşı koyamamalarına (ve sırayla yeni dil gözleriyle değiştirilmelerine) kadar—kabul etmediği şey dilsel tekbiçimlilik idi.

B. A'YÂN-EMÎR SİSTEMİ

Şimdi, toplumsal iktidara ilişkin a'yân-emîr sisteminin, ilk önce kırsal kesimde ve sonra şehirlerde nasıl geliştiğini ve işlediğini daha somut biçimde

görmekteyiz. Umarım, yürürlükteki toplumun bu tasviri, bu toplumun Orta-Kurak Bölge'nin çekirdek topraklarının özel konumunda izine rastlanabilen şehir-kökenli tutumların ve kozmopolit bir görünümün oynadığı rol hakkındaki analizimi daha akla yatkın kılacaktır. Toprakla başlıyoruz. Tarımsallaşmış seviyedeki herhangi bir toplumun temeli, elbette, toprak üzerinde devam eden tarımsal ilişkilerdi. İslâm toplumunda özgür köylüler ile asker toprak sahiplerinin mezcini mümkün kılan ve de geniş bir şekilde bu gibi bir mezcin sonuçlarının ne olması gerektiğini belirleyen şey, köy hayatının koşullarıydı.

KÖYLER

Tarım Çağında hemen hemen her yerde olduğu gibi, Nil ve Amuderya arasında, ücra dağlarda bile, toplumun büyük bir kesimi, köylerde yaşadı. Bir köy, hepsi ya aşağı-yukarı doğrudan doğruya toprak üzerinde çalışan veya ekicilere sunulan hizmetlerle geçinen birkaç bin kişiyi içine alabilecek kadar büyük; yahut suyun çok küçük bir ekim sahası için yeterli olduğu bir yerde sadece bir avuç dolusu aileyi barındıracak kadar küçük olabiliyordu. Kendi topraklarının ortasında ailesiyle diğerlerinden ayrı olarak yaşayan tek bir ekici, sadece ürünlerini en zayıf soyguncu çetelerine karşı dahi savunamadığından dolayı, normalde hayattar bir birim değildi. Üstelik, gerekli durumlarda ihtiyaç duyulan bazı zanaat işlerinde esaslı bir işbölümü sağlamak için daha büyük bir grupla sürdürülen ilişkiler, bir zaruret idi. İnşaat, araç tamiri, (Nil ve Amuderya arasında genellikle evde yapılmayan) un öğütme işleri, hatta hamamcılık gibi bazı hoş işler ve bir parça cerrahlığı da içeren "berber"in çeşitli işleri, meslek erbâbını gerektirdi. Bir köy, muhtemelen dinî uzmanlara da—ya (ilgili mezhebi öğretebilen) bir fakihe veya bir şeyhe yahut her ikisine—sahip olmaktaydı. Her bir köyün, muhtemelen, siyasî liderliği de üstlenen zengin aileleri vardı; (başka bir yerde oturan toprak sahibinden bağımsız) zengin bir köyde bunlar arazisini kiraya veren yerel toprak ağaları ya da tefeciler de olabiliyordu.

Köylüler, sulama kanallarını temizleme, ya da hatta, kendi aralarında hasatta zarara uğrayanlara yardım etme gibi girişimlerde işbirliği yapabiliyorlardı. Birçok köylü kendi iç işlerini, genellikle ölünceye kadar baştaki namlı bir ya da iki ailenin adını taşıyan ve daha zengin ve etkili kişilerin rızasıyla kabul edilen bir köy başkanı aracılığıyla düzene sokuyordu. Ona, her bir ekicinin ürününün hasat zamanında ayrılan bir bölümü ödeniyordu. (Bazı köylerde, berber ya da marangoz gibi sair meslek erbabına da aynı şekilde önceden ödeme yapılabiliyordu.)

Köyler, âdeta bir tür pazar içinde biraraya getirildi: normalde, bu pazar, yakınlardaki küçük bir kasabadaydı. (Bu, zarurî bir model değildi, fakat ol-

dukça gelişmiş bir pazar ekonomisini öngörüyordu. Örneğin, Mağrib'de seyyar pazarlar, açık bir mahalden başka bir açık mahale dolaşmıştır.) Kasaba üç şekilde hizmet verdi. Merkezî bir yerde temini her bir köyde ayrı ayrı temininden daha ekonomik olan bazı zanaat işleri, kasabada yapılıyordu. Kasaba, ihtiyaç fazlası köy ürünlerini uzaktan gelen daha egzotik mallarla değiştirme yeri olarak da hizmet vermişti. Köylüler, muhtelif madenî âletlerden, ruhsal haplardan, tatlı ve şekerlemelerden, ve değersiz takılardan, ilâçlardan ve büyülerden, ve hatta evde dokunmayan elbiselik ve battaniyelik kumaşlardan yaygın biçimde faydalandılar. (Bununla birlikte, bu şeylerin bazıları, seyyar satıcılar tarafından köylere taşınabiliyordu.) Son olarak, varidat aynı şekilde toplanırken, köylünün ürün fazlasını para karşılığı satması kasabalarda gerçekleşiyordu. Kasabalar sırayla, genellikle valinin ya da emîrin oturduğu sarayın olduğu, şehir olarak adlandırılabilen daha büyük kasabalarda, daha büyük bir ticaret odağı kurdular. Şehir zanaatkârları, köylere kadar nadiren ulaşan lüks maddeler üretti. Ekonomi öncelikle tarıma bağlı olduğu sürece, kasabalar ve şehirler birlikte, ister istemez, herşeyden önce kırsal olan toplam nüfusun sadece bir azınlığını oluşturdular.

Köyler içerisinde dahi, bazı kişiler kesin bir şekilde diğerlerinden zengindiler. Bazı köylerde—esasen, eğer topraklarını kiraya veren tek bir toprak sahibiyle kontrol ediliyorsa—köylülerin kendi aralarındaki kaba bir eşitlik, toprağın dönem dönem yeniden dağıtımıyla muhafaza edilebiliyordu (bir dağıtımda vuku bulan bir şans eşitsizliğini bir sonraki dağıtımdaki yeni bir şansla düzeltmek şeklinde); bu gibi topraklar, köyün ya da onun sahibinin müsamahasıyla elde tutulmuştu. Fakat daha genel olarak, bireysel teşebbüse kendi istediğini elde etmesi izni verilmişti. Bazıları tek başına ekebileceğinden daha fazla toprak edinmişti ve bunu daha az talihli durumda olanlara kiraya vermişti; buna uygun olarak, birçok köylü diğerlerinden toprağını kısmen ya da tamamen kiralıyordu.

Koşullardaki böylesi farklılıklar ciddi bir duruma gelebiliyordu. Daha zengin olanlar sadece toprağı elde etmekle kalmadılar, bunun yanında, bir ekici zarurete düşüp vereceği avanslara muhtaç olduğu zaman, yüksek bir faizle kiraya verdikleri para şeklindeki kredi fonlarını da (örneğin, tohum için, ya da kira veya vergi borcunu karşılamak için) ellerine geçirdiler. Bir kere bu gibi bir avansa başvurunca, faizin birikmesinden dolayı, bunun ödenmesi zordu. Nesiller, talihleri iyi gitmediği takdirde, kendilerini tefecilerin doğuştan borçluları olarak bulabiliyordu. Birçok kimsenin sonunda kirada dahi hiçbir toprağı kalmadı ve toprağı olanlar için, gündelik işçi olarak çalıştılar. Fakat özellikle toprak sahibinin dışarıdan müdahalesinin asgarîleştirildiği alanlarda, zengin olmalarına rağmen, köylülerin büyük bir bölümü ne gündelik işçiydi, ne de kiracıydı; en azından kendilerini geçindirmeye yetecek bir miktar toprağa sahiptiler.

Bu gibi köyler, daha ziyade elde edilen mülke doğrudan bağımlı olan ya da pazarın rolü vasıtasıyla muhafaza edilen bir statüyle birlikte, nisbeten açık bir şekilde yapılanmıştı. Kendi iç işleri köy ileri gelenleri (a'yân) tarafından kontrol ediliyordu; ve bazan, bir toprak ağası—çoğunlukla askerî bir kişi—eğer anlaşmazlıklar ilk önce müzakereyle, ya da karşıt haldeki ileri gelenlere himaye [patronaj] bağlarıyla bağlanan taraf köylüler arasındaki açık bir kavgayla karara bağlanamamışsa, ihtilâf vâki olduğunda, nihaî hakem olarak hareket ediyordu. Bu, bizim şehirlerde daha büyüğünü bulacağımız a'yân-emîr sisteminin minyatürü idi.

ZENGİNLERİN GELİR KAYNAKLARI

Toplumsal otoriteye ilişkin a'yân-emîr sistemi, tarımsal gelirleri tahsis etmek için bu sistem altında yapılan çeşitli düzenlemelerle birlikte, esas itibarıyla, Max Weber'in otorite şekilleri hakkındaki büyük analizine dahil edilmiştir.[11] Weber'in geliştirdiği kategorileri kullanmam lâzımmış gibi görünebilmektedir. Ki bu kategoriler, genel olarak "geleneğe dayalı" ideal model içerisinde başvurulan otoriteyi çözümleyen; ve özelde tarımsal gelirlerin tahsisini "patrimonyal" otorite ve "sultancılık" muvacehesinde çözümleyen kategorilerdir. ("Geleneğe dayalı" terimini potansiyel olarak Weber'in basit "geleneksel"i kadar karışık olmayan bir terim kullanmış olmak için tercih ediyoruz. Çünkü, geleneğe, örfe *dayalı* otorite, belirli anlarda gerçekten *geleneksel* olmayabilir. Meselâ, bürokratik hukuktan ziyade otoriteye dayanmak için *geleneksel* hale geldiğinde.) Fakat, öncelikle kategorilerinin, İslâm toplumunda gerçekten olup bitenlere maalesef tam anlamıyla denk düşmemesinden dolayı; ve daha temelde, Modern Çağ-öncesi koşulları ele alan ana şemasının sistematik bir şekilde hatalı olmasından dolayı, Weber'in terimlerini kullanamam.

Bütün Modern Çağ-öncesi sosyal düzenlerde, onun günlük kararlar seviyesinde tamamlayıcısı olan geleneksel örf ve söylem, Modern sosyal düzendekinden daha büyük bir rol oynamıştır; önceki ve sonraki daha bürokratik dönemlerin aksine, kaynaşma İslâm toplumunda Orta Dönemlerde tamamen belirgindir. Fakat (Altıncı Kitap'ta göstermeyi umduğum gibi), Modern teknik toplumuyla karşıtlık içinde, tarımsallaşmış toplumsal düzenlemelerin (yine de daha az karmaşık olanların hepsininki kadar) özel bir ayırd edici niteliği olarak, geleneksel örfe bel bağlamak yanıltıcıdır. Toplumsal karmaşıklığın her seviyesinde, meşrulaştırma, daha az karmaşık seviyelerdeki haline göre, geleneğe daha az dayalı ve hesaplamaya yönelik rasyonel-yasal sürece da-

11. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, ed. Talcott Parsons (Oxford University Press, 1947) yazarın 1920'de öldüğü esnada bitirilmemiş halde kalan *Wirtschaft und Gesellschaft*'ının kısmen tercümesidir.

ha çok dayalıdır. Modern teknik toplumundaki meşrulaştırma, tarımsallaşmış seviyedeki toplumda mevcut meşrulaştırmadan daha az geleneğe-dayalıdır; fakat Mihver Çağ-sonrasının tarımsallaşmış toplumsal düzenleri, sırayla, daha önceki tarımsallaşmış toplumsal düzenlerden daha az geleneğe-dayalıydılar; sırayla, daha önceki tarımsallaşmış toplum düzenleri de, yazı-öncesi ve tarım-öncesi toplumdakinden daha az geleneğe-dayalı idiler. (Gerçekten, kültürel olarak her büyük filizlenme döneminde, geleneksel örften ziyade hesaplamaya yönelik rasyonelliğe bel bağlamanın, en azından geçici, ve genellikle de kalıcı bir artışı vardır.) Bu nedenle, Modern teknik toplumuna kıyasla daha önceki toplumların hepsi, nisbeten geleneğe dayalı olarak adlandırılabilir; fakat daha da evvelki Modern-Çağ öncesi toplumlara kıyasla, Mihver Çağ-sonrasının toplumlarının ve özellikle İslâmîleşmiş toplumun tam olarak eşdeğer bir şekilde, rasyonel-yasal otoriteye dayalı olduğu söylenebilir. Ve kimi zamanlar kurumsal karmaşıklığın en düşük seviyesine yaklaşılmış gibi göründüğünde,—eğer ulaşılmışsa, gelenekselliğe (tarımsallaşmış toplumsal düzey tarafından empoze edilen sınırlar içerisinde) azamî derecede bel bağlamayı gerektirecek olan—bu durum, Orta Dönemlerdeki İslâm toplumu için bile doğrudur. Toplumsal düzenin tarımsallaşmış düzeyini farklılaştıran nitelik, (Modern teknik toplumuyla kıyaslanırsa,) ne onun geleneğe-dayalı olması, ne de (şehirleşme-öncesi toplumla kıyaslanırsa) rasyonel-yasal otoriteye-dayalı olmasıdır; onun dolaysız ya da dolaylı, tarımsal el üretiminin şehirleşmiş sömürüsüne dayalı olmasıdır.

Bir hareket noktası olarak geleneksellik nosyonunu kullanan Weber, fiilen bütün Modern Çağ-öncesi toplumlara uygulanan, içinde çok eski örfün ve kişisel söylemlerin etkilerinin belirtildiği bir "ideal tip" oluşturdu. İslâm toplumunda, tarımsal gelirleri vergilendirme ve toplama kalıpları, yerel seviyede çoğunlukla çok eski olduğu izlenimi veren örfle (ya da, herhangi bir oranda bu gibi bir standarda benzer olan örfle) belirlenmiştir; bu nedenle, bunlar çoğunlukla yerel ayrıntıda Weber'in kriterlerini tamamen açık bir şekilde cevaplamıştır. (Modern Çağ-öncesi şekillerin kalıntılarını öncelikle yerel seviyede bulan modern yazarların, bütün tarımsallaşmış toplumları "geleneğe-dayalı" tiple özümsemeye yönelmeleri, kısmen bu nedenden dolayıdır). A'yân-emîr sisteminin belirli diğer yönlerinde de, örf ve söylem büyük bir rol oynadı. Fakat bu ögelerdeki farklılıklar, örneğin, pazar rolündeki farklılıklar ve buna dair kişisel özgürlük farklılıkları olarak, o zamanın dünyasındaki rakiplerine bu sistemi karşılık olarak koymada o kadar belirleyici değildiler. Sanırım, ekicilerden gelen gelirlerin diğer sınıflara ulaşma şekliyle başlarsak, bu sonraki farklılıklar daha berrak bir şekilde ortaya çıkar.

Dışarıdaki (ve genellikle başka bir yerde oturan) toprak ağalarının köylere müdahalesi, gerçekte çok yaygındı. Topraklarını kiraya veren toprak ağaları kimi zamanlar hayvancılıkla uğraşan kabile reisleriydi; normalde ise,

şehirli insanlardı. Çünkü şehirler, köyler için öncelikle hizmet merkezleri değildi. Kasabalar ve özellikle şehirler, sadece kısmen, ihtiyaçlarını karşılayan kişiler vasıtasıyla köy halkına sundukları el sanatları ve ticaret hizmetlerinden ve sadece kısmen, uzak-mesafeli ticaretten geçimlerini sağlamışlardır. Önemli bir dereceye kadar, kırsal kesimden toplanan, karşılığı olmayan varidatlarla geçindiler. Şehir ahalileri, yardımcılar ya da ortaklar olarak doğrudan doğruya, ya da yiyecek sağlayan kişiler olarak dolaylı biçimde; gelirlerin paylaştırıldığı imtiyazlı ailelere büyük ölçüde bağımlıydı. Servetleri ister vergiler yolu ile oluşsun ve böylece onlara yöneten saraylılar olarak dağıtılsın, ister doğrudan şehirlerde oturan toprak sahiplerine verilen kiralar yolu ile gelsin (ya da vakıf bağışları yoluyla), bu aileler, toplum refahının büyük kısmını ele geçirmişlerdi.

Refah bakımından ve sıradan köylü ile şehirdeki imtiyazlı kişi arasındaki konum farkı bakımından ortaya çıkan gedik ciddiydi; orada özel bağlantıları olmadıkça, köylerin büyük ailelerine bile şehirde muhtemelen pek saygı duyulmuyordu. Bu gedik belirleyiciydi: tarımsal gelirleri köylerden toplama ve şehirlerde dağıtma tarzı, her bir bölgede ve dönemde yerel toplumsal yapıyı belirlemiştir. Bu nedenle gelir toplama, ekonomik olgular yığınından çıkarılması için, analitik amaçlardan dolayı, özel bir süreç olarak anlaşılmalıdır; ve bazan onlarla birbirine karışmasına rağmen, köy içindeki mülkiyetin kullanımı için yapılan kişisel ya da toplumsal düzenlemelerle karıştırılmamalıdır.[12]

Şer'î hukukta, gelirlerin toplanılması sürecine iki başlık altında bakılmıştır. Kanun, herhangi bir ölçekte ya da gerçek toprak kullanımından hemen hemen herhangi bir uzaklaşma durumunda bireylerin toprak mülkiyetini tanımıştır ve şer'î düzenlemeler, eşit oldukları varsayılan ve sadece ikincil bir yolda düzenlenen sahip ve kiracı arasındaki anlaşmaları, bir sözleşme meselesi olarak görmüştür. Aynı zamanda, verimli toprağa sahip olanların müslüman Ümmetin emîr tarafından temsil edilen ortak hazinesine borçlu olduklarını kabul etmiştir; ki bu şekilde biriken para, fakirlere yardım, toplulu-

12. Bu bölüm boyunca, ve başka bazı bölümlerde, Ann Lambton'ın *Landlord and Peasant in Persia* adlı eserinden (Oxford University Press, 1953) hayli yararlandım; ama özelde onun iki bakış açısını kabul etmemekteyim. Bir kere, köy örgütlenmesinin "aslî" bir şartı varsayımını (tahminen İran'da, İranlı kabile adamlarının işgali esnasında yerleştiğini söylüyor) yararlı bulmuyorum; çünkü tarihsel gerçeklikte, hiçbir kültürel gelenek, daha önce vuku bulmuş olaylardan kaynaklanan kayda değer dengesizlik ve çeşitlilik olmadan, rastgele başlamaz. Onun köylünün iktisadî hayatının—olabildiğince—bozulmasını basitçe kötü yönetimin sonucu olarak kabul etmesiyle de tatmin olmuş değilim. Bir dereceye kadar, kötü yönetim daima vuku bulur; ama şartların ona kimi zamanlar başka kimi zamanlardakinden daha fazla fırsat verdiğini bulmak önemli bir husustur.

ğun savunması, dinî araştırmaların desteklenmesi, kamu binalarının kurulması ve zâbıta kuvveti gibi idarî amaçlar için kullanılagelmiştir. Böylesi bir gelir anlayışı zorlama idi. Bu, olsa olsa ticaretle uğraşan bir adamın süreçle birleşebileceği yollara karşılık gelmiştir. Aslında elbette, toplanan vergi miktarları şeriatça onaylanan seviyeyle sınırlandırılmamıştı, ne de şer'î kurallara uyan sınıflar arasındaki bütün ilişki böyleydi. Yani, onları mümkün olduğu yerlerde sözleşme bakımından göz önüne alan şeriat, çeşitli bireysel ilişkilerin kimisini karışık olarak kabul etmiş; fakat bir bütün olarak (örneğin, toplumsal sınıflar nosyonuyla, Mazdekî doktrin bunu yapmıştır) tüm bir kırsal fazlayı kasabalara kaydırma sürecini—bu sıfatla gerçekleşen bir tarımsal ilişkiyi—kabul etmemiştir.

An'anevî müslüman dinî düşüncesi, çok az ilerleme kaydetti. İmtiyazlı bir konumdakilerin cömertliğini teşvik etti ve Allah indinde bütün insanların eşitliğini vurguladı; fakat onun doğrudan bir meşrulaştırmasını göze alabildiğinden öte, bütün tarımsal konuma karşı meydan okumayı göze alamadı. Bununla birlikte, daha dindar kimi tasavvuf erbabı haram kazançları temsil etmeleri nedeniyle, bir emîrden gelen fonlara el sürmeyi reddettiler.

Mutlakiyetçiliğin ve aynı şekilde süregelen yönetici sınıfların idarî geleneği, varidat sürecini açıkça ve doğrudan doğruya kabul etmiştir. İmtiyazlı sınıfların el kitapları, bu gibi sınıfların köylü kesim (*ra'iyye, reâyâ*)—özellikle gerçek ekicileri kasteden, fakat muhtemelen dinî hizmet görenler hariç, geniş sahası içinde ayrım yapmadan, bütün köylüleri kapsayan bir kavram; ki bazan, kasaba ve şehirlerdeki alt sınıflara kadar bile genişledi—tarafından desteklenmekte olduğunu kabul etmiştir. İmtiyazlılar, köylülerin topraklarındaki üretimi bir sınıf olarak, gelirleri (özellikle hazine gelirleri) sağlayacak şekilde muhafaza etmek zorunda olduklarını bile iddia etme eğilimindeydiler. Böylece hazineyi, emîrin (kalıcı bir şekilde, mutlak monarşinin temsilcisi) kişisel kullanımında, ya da, olsa olsa, öncelikle onun ordusunun ve memurlarının bakım masrafına ayrılmış olarak düşündüler. Benzer şekilde, köylünün, bir toprak sahibi olarak imtiyazlı sınıftan birisiyle olan sözleşmesi temelinde toplanan paralar (kiralar), ve malî yetki temelinde toplanan paralar (vergiler) arasında hiçbir zaman kesin bir ayrım yapmadılar. Bu nedenle, örneğin kadılar ya da merkezî mensupları için, gerçek toprak mülkiyetinin iktâ şeklinde tahsisi ile hazineden gelen varidatların iktâ şeklinde tahsisi arasındaki farkın pratikte kabulünü sağlamak, çoğunlukla zordu. Alıcılar, her iki durumda da, benzer şekillerde davranma eğilimindeydi.

Tüm gelir toplama süreci, rasyonel biçimde kabul edilebilir kurallara az ya da çok başvurarak, bu çerçevede düzenlenmiştir. Gelirin kullanımı için yapılan bir düzenleme şeklen iktisadî idi: ürünün bir bölümü tohumu verene, bir bölümü öküzü verene, bir bölümü suyu verene (yani, sulamayı düzenleye-

ne), bir bölümü (toprak mülkiyetinin geri kalanlar kadar fazla bir katkı olduğunu farzederek) toprağı verene, ve son olarak bir bölümü de emek verene tevdi edilmiştir; ve sadece emeğin sağlanması için fonlar gerektiğinden dolayı, sermayesi olan kişinin ürünün çoğunu alması için iyi nedenlere sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Öte yandan, bir parça tasarruf eden bir köylü, kendisini ümitlendirecek nedenlere sahipti. Fakat bu gibi bir formül, kanun, hatta uygulama olmaktan ziyade, teori idi.

Böylesi herhangi bir formülden farklı olarak, insanlar daha genel düzenlemeler buldular. Bir bütün olarak, dolayısıyla köylülüğü de içeren imtiyazlı sınıfların, köylülerin yağmacılara ya da istilâcılara karşı güvenliğini sağlayacak askerler olarak ve adaletin idarecileri olarak ve bunun yanında dinin koruyucuları olarak topluma hizmet sunmakta oldukları anlaşılmıştır. (Bunlar, mutlakiyetçiliğin de asgarî fonksiyonlarıydı.) Fakat yeterince sık bir şekilde, kendilerinin her ne olursa olsun, yiyecekten başka köylülerin hiçbir şeylerine ihtiyaçlarının olmadığı; onların kaba, cahil yaratıklar oldukları; hayvan gibi ve daha iyi hizmet etmek için yaratıldıkları da açıkça belirtilmiştir.

Sonuncusu, gerçekten, bin yılı aşkın bir süredir taşınan geleneksel bir tutumdu; fakat alışılagelmiş yükümlülük vasıtasıyla haklılaştırmaktan daha ziyade, daha güçlü olanın hakkını öne sürerek haklılaştırmayı ima etmiştir ve bununla beraber güçlü üzerindeki örfe-dayalı kısıtlamaların anlamını bir parça taşımıştır. Bu gibi koşullarda, sabit vergileme oranlarının önemine bakmaksızın, eğilim sadece ekicinin neden mahrum kalabileceğini (bundan dolayı, örf bir gösterge olabiliyordu) ve bir bütün olarak askerî sınıf için ya da onun bazı üyeleri için neyi alabileceğini bulmaktı. İktâ yöntemiyle kendisine mal devredilen kimselerin devirlerinin daha hızlı olduğu oranda, böylesi bir tutumun daha elverişli olduğunu kabul edeceğim. Buna karşı, yayılabildikleri sürece, köylüler yerel örf olarak düzenlenebilen sınırlamalara başvurdular.

Ne gelirlerin sadece sunulan hizmetlerden ileri geldiği tavrı, ne de güçlü olanın gelirin tümünü alması gerektiği tavrı, pratikte tamamen gerçekleştirilmiştir. Güçlü olan servetten kaçınmışsa bile, kayıtları tutan fiilî idareciler tarafında, şeriata saygı, kendi içinde, sözleşme ve onaylanmış vergilendirme biçimlerinin daima muhafaza edilmesini sağlamaya yardımcı oldu. Fakat egemen askerî sınıfların muhtemelen aldırmayabildiği bireysel yükümlülüklere ve yerel inceliklere dikkatli bir riâyetle gelirlerin toplanması için daha geçerli nedenler vardı. Gerçekte, bazı kılavuz kitapların aristokratik teorilerine ve varidat ödeyicileri ve toplayıcıları arasındaki mesafenin muazzam gediğine rağmen, herhangi bir noktada bir sınıfı diğerinden ayıran kesin bir çizgi yoktu. Köylerde dahi, nisbeten imtiyazlı sayılabilen ve daha yüksek bağlantıları olan kişiler vardı; bu nedenle şehirlerin gelirlerini toplama süreci, köy-

lerin kendi içindeki servet dağılımından tamamen bağımsız olamazdı. Ve gerek köyler, gerek kasaba ve şehirlerde farklı birçok kesimin gelirlerin toplanma şeklinden bir çıkarı vardı; farklı türden borçlar empoze edilmişse, kazananlar farklı kişiler olmuştur. Bu kişilere aldırmazlık edilemez.

Zımnî, üstü kapalı bir statünün olmadığı, kanun dairesinde yapılan sözleşmenin yegâne özgür sözleşme olarak kabul edildiği ve hükümdarın vicdanının kanun tarafında olduğu yerlerde, bu gibi bütün çıkarların ifade edilme şansı vardı. Tekrar tekrar anlatılan anekdotlarda, fakir bir köylü kadının hakları, malını gaspeden bir asilzâdeye karşı, emîr tarafından savunulmuştur; ve bazan fiiliyatta bu vaki olmuştur. Böylece, hiçbir şekilde şeriat kurallarına uymuyorsa, fakat yine de, köylülerin kim olursa olsun bir toprak parçasında çalışmayı üstlenen kişiden örfen hak iddia ettikleri şeye uyduğu kadar ifade edilen hükümlere ve resmî sözleşmelere de uyuyorsa, varidatlar toplanmıştır; elbette, eğer herhangi birisi payından daha fazlasını almışsa, ortaya çıkabilen bütün hukukî ihtilâflara dikkat ederek... Özgürce üstlenilen yükümlülüklerin yaptırımı altında birçok çıkarı dengelemeye yönelik bu dikkat, a'yân-emîr sisteminin belirleyici özelliği idi.

GELİRLERİN VERGİLENDİRİLMESİ

Merkezî bürokratik kontrol bozulduğunda, fiilî gelir toplama şekli, yerel siyasî ve iktisadî şartlara göre, tarımsallaşmış şartlar altında ifade edilebilen hemen hemen bütün şekillerde değişkenlik arzetmiştir. Eğer koşullar değişmişse, aynı şekilde gelirleri toplama şekilleri de değişiyordu. Her bir değişme şeklinin diğerlerinden daha fazla ya da daha az bağımsız olduğu, gelirlerin toplanmasının değişebildiği başlıca beş şekli sıralayabiliriz. Köylerden şehirlerdeki imtiyazlı sınıflara gelen gelirler, ya imtiyazlı sınıfın belirli fertlerine—toprağı elinde tutan zengin tüccarlara, ulemaya veya özellikle askerlere—ya da (ya maaşlı bir vergi tahsildarı yahut komisyonla çalışan bir çiftçi vasıtasıyla) hükümdarın hazinesine geliyordu ve oradan maaşlara ve ödeneklere tahsis ediliyordu. (Yine büyük bir kısmı askerlere ya da bazan—şairler gibi—dalkavuklara ve ulemaya gidiyordu). Bu hesaptaki değişiklik esasen ikinci değişkenden bağımsızdır: gelirler ister kişisel sözleşme temelinde kira (ya da öteki harçlar) olarak toplansın, ister toplanmasın; bununla birlikte, güçlü bir hükümdar en azından askerleri doğrudan doğruya hazineye bağımlı kılmayı tercih edebiliyordu. Ya vergi veya kira olarak ekiciden geliri olan kişi, ona bahşedilmiş herhangi bir imtiyaza göre bir bölümünü hazineye gönderebiliyor veya göndermiyordu; bununla birlikte yine güçlü bir hükümdar, herhangi bir muafiyet olmaksızın hazinenin payını tamamen hazineye geçmiş olarak görmeyi tercih edebiliyordu. Üçüncü—ister kişisel sözleşme temelinde, ister hazine yetkisi temelinde olsun—olarak, gelir, önceki sabit bir vergilendirmeye göre veya varidatın bir bölümüne (varidat payı) göre ürün-

ler üzerinden toplanabiliyordu. (Bir dereceye kadar, gelir, sayısız türdeki küçük borçlar yoluyla da toplanmıştır). Dördüncüsü, nakit veya eşya olarak—yahut emek olarak—bile ödenebiliyordu; hazine tarafından veya kira sözleşmeleri vasıtasıyla, bazı köylülerin, çoğunlukla önceden belirtilmiş amaçlar için belirli bir gün sayısıyla katkıda bulunmaları istenmiştir.

Değişikliğin beşinci ana noktası, geliri alan kişinin gelirinin kaynağı üzerinde çeşitli haklara sahip olabilmesiydi. (Elbette, bu, ancak gelirin doğrudan doğruya bireylere geldiği durumlarda söz konusuydu—yani kiralamaya gelince, yerel âdetler ve hatta uzun-vadeli sözleşmeler, özellikle toprak ağasının bir kabile şefi olduğu yerlerde, kişisel düzenlemeler vasıtasıyla da borçları alanları etkileyebilmiş olsa dahi, borçların esasen malî otoritenin nezaretinde ödendiği zaman.) Alıcı sadece parayı almakta sınırlandırılabiliyordu. Toprağın kullanımı üzerinde tam yetkiye sahip olabiliyordu —öyle ki, yerel bir şekilde toprağın sahibi olarak hareket edip, ekiciler arasındaki toprak paylarını yıldan yıla değiştirebiliyordu. (Gerçekten bazan toprak sahibi yahut daha ziyade—genellikle—onun parayla tuttuğu temsilcisi, toprağın idaresini büyük ölçüde üstlenmiş ve gelirinin bir kısmını sermaye olarak sulama işleri gibi ıslah çalışmalarına yatırmıştır. Elbette, böylesi şeyler köyde yerleşmiş olan büyük toprak sahipleri tarafından da yapılabiliyordu.) Hukukî bakımdan onun hakları kalıtsal olabiliyor ya da olamıyordu; bir oğula intikal edebiliyor ya da edemiyordu. Son olarak, gelirin toplandığı alan üzerinde çeşitli idarî haklara sahip olabiliyordu; bilhassa bu gibi bir bölge üzerindeki gelir hakkı, malî otorite tarafından sağlanmışsa, bu haklar bazan geniş bir bölgeye yayılabiliyor ve böylece hazinenin daha küçük toprak sahiplerinin gelirlerinden hak olarak iddia ettiği payı da içermiş olabiliyordu. Elbette teoride, idarî haklar gelir üzerindeki haklarla karıştırılmamaktaydı, fakat onları aynı ellere bırakmak, bazan uygun veya kaçınılmazdı.

İslâm toplumundaki toprak "mülkiyeti" hakkında, kişisel statünün daha az seyyal olduğu ve sabit statüye göre hukukî hakların daha kolay bir şekilde şemalaştırıldığı bir toplumda kurulan Avrupaî toprak geliri nosyonları temelinde, birçok tartışma mevcuttur: öteki asilzâdelerin toprak gelirinde sahip olduğu hakları çok kolay bir şekilde değiştirebilmesinden dolayı, hangi noktada belirli bir asilzâdeye belirli bir bölgenin "sahibi" olarak bakılmalıdır, ya da tek başına hükümdara "sahip" olarak bakılmalı mıdır? Zorluk, gelirin, çok sık bir şekilde doğrudan belirli bir kişiye gitmesi olmuştu; fakat o, hazinenin otoritesi üzere—ve böyle bir gelir alıcısı, gelirin geldiği toprakta olup biten şey üzerinde, şimdi, bir ya da diğer haklar grubuna sahip olmuştur—vergi olarak toplanılıyordu. Böylesi bir durum, esasen gerek Batılı, gerek şer'î mülkiyet kategorisine göre ele alınamaz. Fakat ne olursa olsun bir soru ortaya atmaya gerek yoktur. Her zamanki anlamıyla mülkiyet içerisindeki toprağı kullanma hakkını satan ya da kiraya verenin belli olduğu "bireysel köy" seviye-

sinde bu durum yeterince muvafıktı; fakat köylü kesim ve hükümdar arasındaki bütün gelir ilişkilerini tarif etmek için genellikle uygunsuz düşmekteydi.

Daha iyi türden bir gelir-alıcı, topraklarını geleneksel müsaderelere konu olmaktan alıkoydu ve bazı (veya tüm) zorluk zamanlarında af ve bağışlarda bulundu. Fakat geleneksel müsadereler bile, köylüde çok az şey bıraktı. Ve çoğu gelir-alıcı tam mânâsıyla vicdansız idi. Statünün sürekli sabit olmadığı ve her bir ferdin üstesinden gelebileceği kadar yükseğe tırmanmayı beklediği bir toplumda, yerel örf tarafından empoze edilen geliri arttırma yollarına konulan tahditler, daima lağvolunma tehlikesi içindeydiler. Yerel toprak ağaları tarafından olsun, iktâ sahipleri tarafından olsun, ya da vergi tahsildarları tarafından olsun, köylüden azamî seviyede gelir almak için, tüm hilekârlık ve özel müsadere türleri kullanıldı. Özellikle başka yerde oturan toprak ağaları—ister sözleşmeyle, ister malî otorite adına alsın—kendilerini, böylesi bir örfle pek kısıtlanmış hissetmiyorlardı. Bu örf, temelde ona bağlı kalındığı zaman dahi, teferruatında ihlâl edilebiliyordu: böylece toprak ağası, örfe aykırı bir şekilde, daha sonra muhtaç olacağı tohum ya da diğer şeyleri vermemekle tehdit ederek, fakir bir ekiciyi ürün payını toprak ağasına düşük bir fiyattan satmaya zorlayabiliyordu. Böylesi zor bir pazarlık, serbest sözleşmeye çok fazla bağımlı olunmayan yerlerde beklenilebilirdi.

Bazan dindar bir hükümdar, şeriata en açık şekilde aykırı olan, daha eziyetli malî dayatmaların kaldırılmasını buyururdu. Fakat, bu dayatmalar bir müddet sonra yerel hükümlerle veya hatta onları dayatma konumunda olanların keyfî hareketleriyle, genellikle yeniden empoze ediliyordu. Şeriata rağmen, birçok hükümdar kendi ülkesi içinde toprakların işlenmesini baskı altına almak için elinden geleni yaptı; köylülerin bırakılanla geçinip geçinmediğini asla düşünmeksizin gelire azamî miktarda el koymak için bahaneler bulma noktasında en acımasız olanlar, işte bu hükümdarlardı. Böylesi aşırı bir davranış, aslında, bindiği dalı kesmek demekti; fakat bu davranış hikmetli ya da tam anlamıyla meşru olmadığı halde, güce sahip hâkim unsurlar onu herkesin haklarından biri olarak kabullendiler.

Fakat hatırı sayılır bir dereceye kadar, bir düzenlemeye izin verip diğerine izin vermeyen yerel örf, geliri zorla alanların hak iddiaları ve onu üreten ekicilerin ihtiyaçları arasında geçerli bir dengeyi muhafaza edebiliyordu. Aynı zamanda, emîrin nisbeten uzun-dönemli düşünceleri göz önünde tutma eğiliminde olan hazine idarecilerinin siyaseti, topyekün gelişmede belirli bir devamlılık sağladı. Sonuçta, gelir toplamanın olası bütün şekilleri gelişigüzel bir şekilde oluşmadı. Bir yüzyıldan diğerine kadar, belirli büyük gelir-toplama kalıplarının izine rastlanılabilir: Orta Dönemler süresince oluşan kalıplar, sürecin gitgide askerîleştirilmesi noktasına vardılar.

Bilhassa şehirlere yakın olan ya da seyahat yolları boyunca yer alan köylerde, toprağa sahip olanlar yahut geliri kontrol edenler, muhtemelen şehirde oturan müreffeh kişiler idi. En yaygın şekilde hükûmetin—yani, son başvuruda emîrin ve onun birliklerinin—kullanımındaymış gibi de kabul edilen, işte böylesi köylerin gelirleriydi. Bunlar, bir emîr tarafından ya da daha özel olarak, birlikleriyle yakından geçerken birçok şehirdeki garnizonları kontrol eden büyük bir sultan tarafından ödeneklerin keyfî bir şekilde zorla alınmasına maruz kalıyorlardı. Dolayısıyla, daha kalıcı bir temelde, bu gibi köyler, köylerin kaynaklarının doğrudan doğruya malî hak sahibi askerlere ödenmesini öngören iktâlar şeklinde, muhtemelen ordu reislerine ve onların memurlarına tahsis ediliyordu. Böyle bir gelişme süresince, iktâ sahibinin herhangi bir arazi sahibi köylüden alacağı haklar kadar, kendilerinden vergi topladığı kentli kira-toplayıcıların hakları da muhtemelen aşındırılmaktaydı. Aşamalı bir şekilde, önemli bir gelir toplayıcısı, iktâ toplayıcısı durumuna geldi. Sonuçta, gerek sivil üst sınıfların, gerek yerel köylü kesimin her ikisinin bağımsızlığı da zarar görmeye başladı.

İktâ sistemi, (gördüğümüz gibi), halifeler zamanında, özel bir bürokratik araç olarak ortaya çıkmıştır. Onun ortaya çıktığı zaman, valilerin kendi vilayetleri içindeki devlet topraklarının gelirlerini kullanmalarına izin verildiği ya da bu toprakların üzerinde anlaşılmış bir meblağı peşinen ödeyen vergi-toplayıcı çiftçilere kullandırıldığı zamana tekabül eder. Ki, bu çiftçilerin ödediği meblağ, aksi takdirde devletin parayla tutulan profesyonel bir ekiple vergi toplayarak elde edeceği, giderleri telâfi edecek miktarı aşağı-yukarı buluyordu. Her iki durumda da, teknik açıdan hâlâ ya doğrudan hazineye ya da onun bir şubesine ödemesi yapılan şey, güçlü bir bireyin malî hakları kendi kullanımına döndürme konumunda olduğu bir şekil aldı. Hilâfet devletinin yıkılışından sonra, bürokrasinin başarısızlığı gelirlerin daha merkezîleşmiş şekilde toplanmasını daha az tatminkâr bir duruma getirdiği zaman, sistem, gittikçe artan bir şekilde askerî bir yöne çevrilmiş, ve Orta Dönemlerin yaklaştığı şekilde, Nizâmülmülk'ün ayarlamaya çalıştığı sınırlardan daha da ileriye gitmiştir: bu sistem askerleri geri alınabilir olmasına rağmen, yine de bir oğula geçebilen bir mülkle ödüllendirmenin yaygın bir usulü durumuna geldi; böyle bir ödül, daha merkezî herhangi bir siyasetten ayrı olabiliyordu. Belirli bir sahanın geliri peşinen tahsis edildiği zaman dahi, eğer hâlâ iyi işliyorsa, bürokrasi o vergi tahsilâtını yönetiyordu. Fakat çoğu kez, daha iyi bir tahsisat alması gerektiği fakat bulabildiğiyle yetinmek zorunda olduğu bahanesiyle, iktâ memurunun, vergileri şahsen toplamasına ve elde edilebilir ne bulursa kolayca almasına izin verilmiştir. Bu gibi tahsisatlarla yan yana, emîr, tahsis edilmemiş alanlardan hazineye doğrudan vergi toplamaya devam etti.

Belirli bir hükûmet nisbeten tam olarak kurulmuşsa ve ekonomi nisbeten üretkense, vergiler, toprak kaynakları üzerindeki bir oran şeklini alabili-

yordu (kısmen, lojistiğin elverişli olduğu durumlarda eşya olarak; fakat çoğunlukla nakit olarak); iktâ sistemi altında, bu, iktânın bürokrasi tarafından sıkı bir şekilde kontrol edildiği anlamına gelirdi. Aynı zamanda, ya bürokrasinin ya da hoşnutsuz bir memurun inisiyatifini kullanmasıyla, iktâ sık sık değiştirilirdi ve hiçbir bakımdan miras olarak aktarılabilir durumda olmazdı.

İktidarlar nisbeten zayıf bir şekilde örgütlendiğinde, vergiler gerçek ürünün—ya eşya olarak, ya da piyasa değerinde—sadece bir bölümüydü. Sonraki sistem belirli bir kabataslak hakkâniyet sağladı, fakat malî açıdan bir önceden tahmin edilemezliğe neden oldu ve ekicilerin ya da yerel toprak ağalarının planlamalarının esnekliğini ciddi bir şekilde azalttı; bu sistem hasılatın büyük bir bölümünü alıp götürecek olan herhangi bir ek yatırım artışının değerini de büyük ölçüde azalttı. Fakat hisseler sistemi, iktâ sisteminin daha normal bir eşiydi ve doğal olarak Geç Orta Dönemdeki en yaygın sistemdi. Elbette oran müslüman toprağı üzerinde şeriat tarafından şart koşulan (çok ya da az) öşr'den [âşar, yüzde on'luk pay] daha fazla olarak ayarlanmıştı. Bürokrasinin kontrolü zayıfladıkça belirli tahsislerin belirsiz bir şekilde ya da ömür boyu yapılması, (tahsisini beğenmeyen bir memurun bakış açısından) daha olası ya da daha kaçınılmaz bir duruma geldi; böylece bir varise—bölünebilen miras bırakılabilir bir mülk olarak değil, fakat insanların, bir oğulun ya da diğer akrabalarının memurun görevine ve ödeneklerine halef olmasını isteyebilmesi bakımından—devredilebiliyorlardı. Fakat tahsisat, memurun saraydaki taraftarlarının talihi ve hatta emîrin hanedanının talihi yaver gitmezse, geri alınabilecekti.

İktâ topraklarının, onları ne kadar elinde tutacağını bilemeyen ve böylece onlardan mevcut ne varsa alan askerlere tahsisiyle birlikte, buna uygun olarak egemen olmaya yönelen, hisselere dayalı bir vergi sistemi, daha ziyade ürün fazlasının bizatihî köylerde yığılmasını engelleyecekti. İyi üretim yıllarında, bu, şehirlerde belirli bir bolluk demekti; kötü yıllarda ise köylerde kıtlık demekti. Ayrıca köy içindeki kişisel koşullardaki değişimi ve dışardakileri göz önüne almaksızın köyün ileri gelen a'yânının düzenlemeler yapma gücünü azaltmak demekti. Bu olgu,—(şehirlerde dahi) a'yân-emîr sistemi içinde ifade edilen—askerî iktidarı te'yide—ve onun karşı ağırlıklarını zayıflatmaya—neden oldu.

FAKİRLERİN SIĞINAKLARI

Gittikçe artan kırsal refah ve sivil bağımsızlık pahasına, imtiyazlı sınıflar bir ya da başka bir şekilde gelirlerini elde ettiler. Fakat köylülerin sorunu, artan keyfî müsaderelerden kaynaklanan felâketten nasıl kaçınılması gerektiğiydi. Açılan yeni topraklar ve daha verimli alanlarda daha yoğun bir üretimi netice veren büyük sulama projeleri tarımsal ekonomiyi genişletmekte iken, evvelki binyılda uzun vadede vaki olduğu üzere (ve daha sulak bölge-

lerde, yani Avrupa, Hint alt-kıtası, ve Çin'de vuku bulmayı sürdürdüğü üzere), yukarıda anılan türde bir çıkmazdan kaçarak yeni topraklara giden biri, sömürünün en kötü türlerine karşı güçlü hükûmetler tarafından korunmuştur. Orta-Kurak Bölge'de tarım sahası artık genişlemiyordu, fakat (bütün üzerinde) daralıyordu. Uzun dönemli anlamıyla, fakirlerin sığınakları, bu sürece uygun olarak, pek yeterli değildi. Bununla birlikte, âcil koşullarda, köylüler kendilerini kısmen savunmak için geçerli araçlara sahiptiler.

İlk olarak, köylüler düzenli bir biçimde doğrudan direnme araçlarını kullandılar. Köylülerin vergi tahsildarlarından ürünlerini gizlemek için akla hayale gelmedik yöntemleri vardı ve bazan işkence altında dahi talihsizlik ve yoksulluk hikâyelerine tutunabilmelerinden dolayı gurur duyuyorlardı. Zamanla, aşırı bir baskı ya da makul bir kehanet umutsuzluğa ya da boş bir umuda neden oldukça, köylüler—genellikle kana boğulan, fakat toprak sahiplerine bir uyarı olan—cesur isyanlar başlattılar. Ayrıca bunlar, gelir tahsildarlarından yakayı kurtarmanın daha dolaylı araçlarıydı. Çoğunlukla doğal olarak daha az zengin olan fakat büyük şehir garnizonlarının çabucak ulaşamadığı ya da orduların takip ettiği ana yolların dışında olan ücra sahalardaki birçok köy, yine de orada eşitliksiz bir şekilde dağıtılan ürünlerinin çoğunu elinde tutmayı başarmıştır. Aslında, elverişli konumdaki bazı köyler takviyeler sağlayabiliyordu, öyle ki, tamamen haklı olmasına rağmen, öfkeleri köyün sağlayacağı küçük kârları düşünen bir ordu için zahmete değmezdi. Bürokratik kontrolün bozulduğu dönemde, kolayca aşırı vergilendirmeye maruz kalan köylerde, toprağı daha küçük olan birçok köylü, topraklarını sınırlı bir kira bedeliyle toprağın pratik kontrolünü muhafaza eden daha zengin yerel bir toprak sahibine emanet ediyordu; daha büyük toprak sahipleri ise çoğunlukla ısrarlı taleplere etkili bir şekilde karşı koyabiliyordu.

Bunun yanında, gördüğümüz gibi, köylünün son kaynağı—göç—nisbeten kolaydı. Bütün tarımsal ekonominin artık genişlememesine rağmen, Kurak Bölge'deki marjinal topraklar, nisbeten kolay bir şekilde tarımın içine girmiş ve çıkmıştır. Nüfus önemli bir duruma gelse bile, bu gibi topraklar rahat hareket alanları sunmuştur. Hem topraksız emekçiler, hem kiracılar, hem de kendi topraklarının sahibi olan köylüler doğup büyüdükleri köyü terketmeyi uygun bulabiliyor ve toprağın daha iyi koşullarda verilebildiği yerlere gidiyorlardı. Özellikle, inişli-çıkışlı nüfus alanını oluşturarak köylü nüfusa çok büyük sayılar katan, bağımsız hayvancılıkla uğraşan kesimin olağanüstü gelişmesiyle birlikte, birçok köylü pastoral hayata çok uzak olmayan bağlara sahip oldu. Bazan, belirttiğimiz gibi, ona geri dönebiliyorlar ya da hâlâ hayvancılıkla uğraşmakta olanlarla iş ilişkileri kurabiliyorlardı. Fakat daha yaygın olarak, büyük âfetlerin neden olduğu nüfus kaybından dolayı, daha verimli topraklardaki köylüler bile fazla tedarikli değildi; ki, köylülerin göç hareketlerinden çıkar sağlayan ve hatta onlara emretmek için birbirleriyle re-

kabet eden toprak ağaları ya da emîrler vardı. Bu gibi koşullarda, göçleri önleme girişimleri ancak rakip emîrlere karşı bir kuvvet tehdidinde bulunulursa başarılı olabiliyordu.

Böylesi bir hareketlilik, iktidarda olanların kırsal kesimden zorla aldıkları şeyler üzerine sağlam bir sınır koydu. Köylüleri topraklarına bağlama ya da geri getirme girişimleri, eğer bulundukları yerden topluca kaçmışlarsa—kısmen, vergileri bu kadar ağır bir duruma getiren idarî örgütsüzlüğün doğurduğu nedenlerden dolayı—başarısızlığa uğradı. Elbette bazan, hareketlilik tamamen istek dışıydı. Bazan çok kuvvetli bir hükümdar, çok sayıda köylüyü (ve hatta kasaba halklarını) bir bölgeden geliştirmek istediği başka bir bölgeye—genellikle isyanı cezalandırma nedeniyle—aktarabiliyordu.

Bununla birlikte, köylüler bazan artık onlara hayatlarını sürdürmelerine yetecek bir kâr sağlamayan toprakları terketmeye mecbur kaldılar. Toprak ağasından, alacaklıdan ya da askerlerden kaçmak için, önceki ekicilikle meşgul bir kişi, artık topraktan kazanamadığı serveti telâfi etmek üzere işini değiştirerek askerliğe başvurabiliyordu; her zaman kendisine muhtemelen tam anlamıyla intisap edeceği bir ordu bulduracak bir asker ihtiyacı vardı; böylece, yağmacılıkta da yerini alabiliyor ve Türk olduğu kabul edilmişse ya da çoğunluğu oluşturan diğer halklardan birine mensup ise kendisini emîrliğe bile terfi ettirebiliyordu. Eğer asker olmayı istememişse ya da parayla kiralanandan fazla asker terhis edilmişse, bir serseriye açılan birçok yol vardı. Zeki bir genç, bir kimsenin girmek için iyi bağlantılara muhtaç olduğu, çok sıkı bir şekilde örgütlenmemiş birçok meslekte çırak olabilir—böylece hokkabazlık ya da su taşımacılığı gibi bir işe girebilirdi. Ya da bir soyguncu çetesine katılabilir veya şehirlerde, küçük bağışlar yaparak Allah'ın merhametini kazanmaya çalışan insanlardan sadaka isteyerek, hiç çekinmeden dilenci olabilirdi.

Eğer doğal âfetlerden değilse, güçlü olanın dayatmalarından daha emin bir şekilde korunma yolu, bunun normalde onun içinde doğanlar için mümkün bir kurtuluş olmamasına rağmen, pastoral hayatta mevcuttu. Çeşitli hayvanların—öküzler, eşekler, develer, katırlar (daha hızlı) ve hatta atlar—sabancılıkta gerekli olmasından ve ulaşım, süt ve kürk için de kullanılmasından dolayı, her köy önemli sayıda çiftlik hayvanına sahipti; bazı köylerin, bazan uzakta bir köy çobanının güttüğü büyük koyun ve keçi sürüleri vardı. Fakat kesin olarak, bir köy sürülü toprağa bağlıydı ve hayvan sürüleri sadece zaman zaman eve geliyordu. Buna karşılık, hayvancılıkla geçinen göçebe topluluk, (koyun ya da deve) sürüleri temelinde örgütlenmişti; ve hayvancılıkla geçinen göçebelerin de çoğunun özellikle dağlık alanlarda toprağı sürmelerine rağmen, gerekli durumlarda toprağın sürülmesi bırakılabiliyordu. Bu nedenle, hayvancılıkla uğraşanlar cüz'î bir gelirden fazlasını toplamaya kolaylıkla maruz kalmıyorlardı.

Kabilelerde örgütlenmiş bulunan ve nisbeten uzaktaki çayırların makul derecede büyük sahaları içerisinde dolaşan çobanlar, askerî bir seferle cezalandırılabiliyor ve kasabalara ve hatta köylere akın etmeleri engellenebiliyordu, fakat kendi otlaklarında pek kontrol edilemiyorlardı. Boyun eğdikleri şekilde toprağın böylesine ekilişi, onları savunmasız bir duruma getirmek bakımından yeterince önemli değildi. (Bu nedenle, herhangi bir cezaî önlem, sadece cezayı verenin iktidar kanunu olması konumuyla devam etmiştir; bu gibi kanunlar arasında, kabileler çoğunlukla onlardan öç almak için hareketsizlikle engellenen yakındaki köylere baskı yapma konumundaydılar; bu yolla şehirlerin ganimetlerinden bile pay alabiliyorlardı.) Çiftçiliğe karşı olarak, bir bütün olarak bölgedeki sürücülüğün artmasıyla birlikte, çalıştıklarından ancak az bir para kazanabilen insanlar arasında, varidat ödemeyenlerin oranı bir bakıma artmıştır. Bununla birlikte, çobanların özgürlüğü genellikle bir grup özgürlüğüydü; birey, doğumdan ölüme kadar düşüncelerini ve eylemlerini biçimlendiren katı bir göreneğe kaçınılmaz bir şekilde bağlandı. Ne yazık ki, bunun yanında, bazı alanlardaki kabile şefleri gittikçe artan bir şekilde, toprak ağası gibi hareket edebiliyorlardı.

Köylü özgür bir kişiydi ve çoğunlukla hürriyetini zorla kabul ettirebiliyordu. Fakat özel yetenekleri olmadıkça, bu hürriyet ona fazlaca bir üstünlük sağlayamazdı. Köylüler ne aptal ne de kaderlerinden bîhaber idiler. Örfe ihtiyatlı bir şekilde riayet ettiler, fakat onun köleleri değildiler. Köylü kesimin olağandışı krizlere ve olağandışı fırsatlara verdiği cevabı yakından incelediğimiz zaman,—nüfusun öteki kesimleri gibi—kendileri için mevcut olan bilgi sahası içinde açıkgöz ve kurnaz davrandıklarını görürüz. Örneğin, köylüler, onları gerçekten etkiledikleri sürece, tarım ürünleri pazarındaki değişmelere istekle cevap verdiler. Fakat sonuçlarını tahmin edebildikleri uygulamalardan ayrılmaya nadiren fırsat buldular. Kontrol edilmeyen, açık toplumsal durumda, sırf doğum vasıtasıyla olduğu kadar, askerî bir kariyer ya da başka ilerleme yolları vasıtasıyla daha üstün bir konum kazanan kimseler, onların da kullanmakta serbest oldukları, orantısız bir şekilde büyük bir pazarlık gücü kazandılar; ve bunu genellikle, daha az şanslı olanlar tarafındaki gayretleri bozmak şeklinde kullandılar. Tekrar tekrar, bir köylünün daha fazla zaman yatırımı ve risk gerektiren fakat daha çok kâr getiren ürünleri ekme inisiyatifi, onu zorla alanların düşüncesiz bir şekilde hemen gelir sağlamaya yönelik ağır talepleri tarafından bozuldu. Kendi tasarruflarından emin olmayan bir askerî yönetici grup, muhtemelen hemen sonra herhangi bir şekilde tavuğu kaybettikleri gibi, altın yumurtlayan tavuğu öldürmemek için de çok cüz'î bir nedene sahipti.

Bu toplumsal sağduyusuzluğun bir sonucunu daha sonra belirteceğiz: kronik ve giderek artan bir doğal kaynaklar israfı. Diğer bir sonuç fakirlik ve güvensizlik içinde beşerî kaynakların sefil bir şekilde mütemadiyen israf edil-

mesiydi. Sefillik, kesin olarak iktisadî gelişmenin en ileriye gittiği ve böylece sömürünün en sistematik olduğu yerlerde, bekli de en fazlaydı. Ticarî ilerlemenin uzun süre fazla geniş olmadığı Nil ve Amuderya arasındaki köylüler, örneğin kuzey Avrupa'dakilerden daha yoksul değildiler; Nil-Amuderya bölgesi içerisindeki alanlar arasındaki farklılıklar, kendine özgü bir değişim gösterebiliyordu. En azından bazı durumlarda, tarımın en zengin,—yani, en ticarî ve en kârlı—olduğu alanlardaki köylüler, daha az pazar ürünleriyle "daha yoksul" alanlarda olanlardan daha az beslenmiş durumda ve ölçülebilir bir şekilde vücutça daha zayıftılar: özellikle, Anadolu orman köylülerinin kuvveti ve zengin Bereketli Hilâl ovalarının köylülerinin zayıflığı arasındaki gibi bir zıtlık, ırkî olmaktan ziyade iktisadî bir mesele gibi görünmektedir.[13]

KASABALAR: ÖRGÜTLENMELERİNİN EVRİMİ

Şimdi, topraktan, kasabalardaki toplumsal düzeni incelemeye geçiyoruz. Orta-Kurak Bölge'nin çekirdek topraklarının kendine özgü durumunun kendisini en kuvvetli şekilde hissettirdiği yer burasıdır. Tüccar sınıfların ticarî çıkarları, nisbî bir kültürel özerklik kurma üzerineydi ve aynı zamanda yerel teb'a dayanışmasından ziyade hareketli bir kozmopolitliğe olan yönelimleri, uzun bir zaman için şehirleri komünal dinî hamlenin merkezleri durumuna getirdi; Orta Dönemlerin koşulları altında, aynı sürekli durumun açık sosyal yapılanmaya, bireysel hürriyete—ve siyasî iktidarın askerîleşmesine—yol açması, şehirlerde vuku buluyordu.

Gelir gediğine rağmen, bazı yönlerden kasabalar köylerdeki toplumsal kalıpların bir uzantısını oluşturdu; köylerdeki önde gelen aileler kasaba ailelerine bağlıydı ve aileler ya da köylerde yetişmiş bulunan erbâbı arasındaki türden günlük ilişkiler kasabalarda oluşma eğilimindeydi. (Gerçekte, bazı kasaba sâkinleri, sadece, kasaba duvarları yakınındaki tarlalarda çalışan köylülerdi.) Aşiret rekabetlerinin ya da görgü kurallarının ekserisinin, ayrıca kasabaların adaletinin kökeni köylü hayatıydı. A'yân-emîr sisteminin ögelerinin daha zengin köylerde bulunduğunu belirtmiştik. Yine de, farklı gruplar arasındaki iktisadî-sosyal fonksiyonların geniş ölçüde farklılaşmasıyla birlikte, kasaba hayatı, daha ileri bir sosyal karmaşıklık seviyesini ve köye yabancı olan birçok kurumu ve sorunu başlatmıştır. Bir kimsenin tam anlamıyla a'yân-emîr sisteminden söz edebileceği yer, sadece kasabalardır. A'yân-emîr sistemi, baskın bir toplumsal model olarak, orada ortaya çıkmıştır. Bir nebze farklı bir modelin mümkün olduğu bir zamana rağmen, iktidarın a'yân ve as-

13. H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, Osmanlı toplumu hakkındaki *Islamic Society and the West*, 3 cilt (New York, 1950-57) adlı çalışmalarında bu noktalardan birçoğunu daha önceki dönemlere dair herhangi bir çalışmanın yaptığından daha iyi bir şekilde ortaya koyarlar.

kerî emîrler arasında dağılımı, devlet teşekkülü aşamasında ortaya çıkan çeşitli girişimlere karşı, kasabalardaki değişmez arka plan idi.[14]

Kasabalar, kırsal kesimden çok daha esnek toplumsal kaynaklar sundular ve iktâ sistemi altında, askerî hükümdarlar, ana gelirlerini herhangi bir şekilde kasabalardan beklemediler—öyle ki, bir kimse, kasabalıların haklarını koruyabilen güçlü yerel kuruluşlar ortaya çıktığını görmeyi umabiliyordu. Fakat birçok durumda, kasabaların askerî kuvvetleri besleyen çok geniş bir toprağa karşı sürekli bir burjuva özerkliği kurması, kesinlikle hiçbir tarımsal sınıfın kasabalara eşit bir güçle karşı koyamamasına rağmen, imkânsızdı. Toplumun tam olarak kentlileşmesi, kasabaların özerkliğinin aleyhinde, şu şekilde etkili oldu: toprağın hâkim unsuru kasabalara o kadar sıkı bir şekilde bağlıydı ki, kırsal kesim büyük ölçüde kent toplumunun siyasî süreçlerine sindirilmişti, böylece şehir ve kırsal kesim ortak bir siyasî kaderi paylaştılar. Her hâlükârda, sabit herhangi bir sosyal statüye bir ömür boyu bağlanamayan kişilerin, etkili tüzel yapılara bağlanması çok zordu. Dikkatlice düzenlenmiş dahilî statü dereceleri ile Avrupa kent yönetimine ya da komüne, veyahut Hint kastına yakından karşılık gelen hiçbir şey yoktu. Yine de, kasabalar kendi tarzlarında, sosyal normları muhafaza etmenin ve toplumsal hedeflere ulaşmanın araçlarını inşa ettiler: birey ile çok geniş bir gayrişahsî çevre arasında arabuluculuk yapmanın araçları.

Şehir hayatının evrimi, hilâfet devletinin evrimine paralel olmuştur. Tarım zamanlarında birçok şehir hayatı modeli imkân dahilindeydi. Nil ve Amuderya arasındaki ilk şehirler, maliyeyi, bilimi ve bütün büyük örgütleri kontrol eden örgütlü din adamı heyetleriyle bir mâbed üzerinde merkezîleşmiştir; ve kendisi gerçekten önemli bir din adamı değilse, herhangi bir kral onlarla uzlaşmaya çalışmak zorundaydı. Bu aşırı bir şekildi; uzun zaman önce kısmen yerini Helenistik şehrin aldığı daha karmaşık modellere boyun eğmişti. Grek dilini kullananlar arasında, tüccar ve toprak ağası yurttaşlardan oluşan bir kütle (ya da "demokrasi" durumunda, zamanı kullanma kalıpları bir dereceye kadar tüccarlarınkinin içine sokulabilen bazı zanaatçıları da kapsayan daha büyük bir kütle), herhangi bir mâbed üzerinde, onların tiyatro binaları ve sıradan kişilere yönelik diğer ortak kuruluşlar üzerinde olduğundan daha az merkezîleşmiştir; tiyatro, bir Amerikan kampüsündeki futbol stadyumunun bir üniversite ruhunun sembolü olmasından da çok, güçlü bir biçimde, kent ruhunun bir sembolüydü. Ruhbanlık şehrindeki gibi, şehir

---

14. Claude Cahen şehir özerkliği hakkında önemli bir makale yazmıştır: "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge," *Arabica*, 5 (1958), 225-50; 6 (1959), 25-56, 233-65. Cahen'in eseri tüm bu saha için temel bir önem taşımaktadır. Paul Wittek ve Vasily Bartold'un tüm eserlerinin de çalışılması gerekiyor.

halkı, doğrudan ya da dolaylı, bağımlı bir kırsal kesimden gelen gelire bağımlıydı; Nil-Amuderya bölgesinde, şehir nüfusundan sadece toprak sahipleri, şehir sâkinlerinin yanında, Helenistik şehirlerdeki herhangi bir yurttaşlık katılımına sahipti. Fakat aynı zamanda, Yunan dağlarında ve adalarında dönemin iktisadî açıdan daha az gelişmiş şehirlerinden ve Irak'ın ilk ruhban şehirlerinden farklı olarak, bu bölgedeki Helenistik şehirler, olsa olsa tamamen marjinal bir tüzel bağımsızlığa sahiptiler; bu şehirler bölgesel krallıklar içerisine dahil edilmişlerdi. Hâlâ sahip oldukları şey, güçlü bir özerklikti; kendi idarecilerini seçmiş ve kendi kamu işlerini planlamışlardı.

Daha sonraki Roma imparatorluğu döneminde bu şehir modeli de değişmeye başladı. Şehir, emperyal ve dinsel bürokrasilerin idare merkezi; bir valinin ve bir piskoposun ikâmetgâhı durumuna geldi. Piskopos adaletin tanziminde ve kent ihtiyaçlarının düzenlenmesinde geniş yerel yetkilere sahipti; birincisi, şehrin artık özerk olmamasından dolayı, tek başına dokunulmazlığı olan önemli bir kudreti elinde tuttu; şehir merkezden atanan kişiler tarafından idare edildi. Roma imparatorluğunun zayıflamasından sonra, kasabalar—İran-Akdeniz bölgesi boyunca—bürokratik bir şekilde idare edilmeye devam etti; fakat belki de daha gevşek bir şekilde. Bir kimse, hilâfet ve Bizans alanlarının (en azından, İtalya'daki gibi, uzak kasabalarda) her ikisinde de hükûmetin (uygulamada) bireysel inisiyatif için geniş bir alana izin verdiği izlenimini edinmektedir. Fakat hükûmet kontrolünün gevşemesinin hata götürmez olduğu İslâm toplumuna özgü gelişmeleri ayırd edebiliriz.

Ruhban şehri, tüccar-yurttaş şehri, bürokratik şehir, sadece kayda değer üç modeldi; koşullara göre her biri Nil ve Amuderya arasında birden fazla olarak ortaya çıkmıştır. Mervanîler zamanında en azından iki şehir modeli mevcuttu. Hâlâ dışarıdaki bir bürokrasiye bağlı olan şehirler vardı; ki eski Roma eyaletlerinde bürokrasi büyük ölçüde piskoposlar tarafından temsil ediliyordu. Ayrıca, müslüman ordu kamplarının sonucu olan şehirler vardı. Bunlar, şeriatın temsil edildiği camiler üzerinde merkezîleşmişti; (yurttaşlık ruhu devam ettikçe) Hicret'in ideallerine adanmışlardı: ilk müslümanlar Mekke'den Medine'ye doğru ilerlediğinde, müslümanlar, belirsiz bir ahlâkî devamlılığı olan göçebelikten, ilahî esaslara göre düzenlenmiş tek bir sivil cemaat oluşturmaya ve ilahî düzenin insanlık içinde hâkim olması dâvâsını paylaşmaya doğru yöneldiler. Her bir kasaba, özel görevine şevkle girişmiş bir müminler cemiyeti olarak önemliydi; fakat bağımsız değildi, ve ayrıca sadece tüm İslâm ümmetinin ortak hayatının özel bir durumu olmamasından dolayı, kendi hayatının herhangi bir özerk gelişimine neden yoktu. Kasaba, dahilde oturanların kökenine göre (ya da Mevâlî müslümanlar örneğinde, onların bağlantılarına göre)—herhangi bir temel ilkeden çok, bir uygunluk meselesi—düzenlenmişti. Kasabalar, hepsi için ortak olan idealleri ifa etmek üzere, cihad ya da fıkhî meselelerin izahı veyahut hadislerin öğretimi için bir

merkez olarak hizmet verme noktasında nâm salmak üzere birbirleriyle rekabet ettiler; bir kasabanın en büyük gurur kaynağı, en büyük camisinin kıblesinin doğruluğuydu.

Mutlak bir monarşi olarak hilâfet devletinin kent siyaseti, doğal olarak idare altındaki kasabalara, ihtiyaçlarına en uygun hali kazandırmıştır; öte yandan din-eksenli düşünen kesim, müslümanların İslâmî hayatı uygulamaya geçirdiği bir yer olan şehir hayatını, bir *dârü'l-hicret* olarak sıçrama tahtası gibi kullandı. Bir şehrin görüşü, güçlükle hilâfet devletinin benzer iki görüşü olarak birleşti. Kabileye bağlı Arap toplumunun çözülmesiyle birlikte, merkezden idare edilen şehir bir model olabilirdi; fakat hilâfet bürokrasisi de çökmüştü. Erken Orta Dönemde daha öncekilerin tümünden farklı olan, kendine özgü bir İslâmîleşmiş kasaba modeli gelişti.

Avrupa'nın idare edilen bürokratik şehir örgütünün bölgesel hükûmetin desteğini kaybettiği büyük bir bölümünde, neticede bunun yerini, çoğunlukla daha güçlü yurttaşlar tarafından kurulan seçilmiş bir komüne dayalı, âdeta özerk yerel bir hükûmet almıştır. Müslüman topraklarında bu gibi tüzel yapılar gelişmemiştir. Onlar sınıfa ve bölgesel statüye göre değişen farklı hakları kabul etmişlerdir. Yani, bir komünün ya da bir yerel yönetimin üyesi olarak, bir kimse, dışarıdaki birisinin sahip olamadığı hak ve görevlere sahipti; ve bu haklar çoğu kez sırayla bir loncadaki ya da başka bir teb'a örgütündeki üyeliğe dayalıydı. Kozmopolit görünümüyle birlikte, İslâm'da bu gibi sınırlı haklar ve görevler kanunen tanınmamıştı. Bir kişi, yerel yurttaşlığıyla belirlenen yerel haklar ve sorumluluklarla birlikte, belirli bir kasabanın yurttaşı değildi; özgür bir müslüman olarak, ancak Allah'ın huzurunda belirlenen sorumluluklarıyla bütün Dârü'l-İslâm'ın "yurttaş"ıydı. Hukuken, bir kasabanın toprağı ve diğeri arasında ve ne de bir kasaba ve etrafındaki kırsal kesim arasında gevşek bir sınır çizgisi yoktu; ve hareket serbestti. Bunun yerine, daha az imtiyazlı olanların gönüllü derneklerinin yanısıra, çeşitli soylu kesimlerin himaye bağlarına göre oluşan toplumun her zamanki yapılanması, kent örgütüne hemen hemen tam bir temel sağlamak için gerekli ikincil bir rolden ortaya çıkmıştır.[15]

ÖZGÜR KİŞİLERİN SOSYAL YAPILARI

Herhangi bir tarımsal iktidar perspektifinden ve özellikle emîrin sarayının perspektifinden bakılınca, şehir, toprak gelirinin harcandığı bir yer gibi

15. Ira M. Lapidus'un 1964'te Harvard'da hazırladığı "The Muslim City in Mamlûk Times" adlı doktora tezi, kent hayatına ve bilhassa ileri gelenlerinin rolüne ilişkin araştırmalara, ama yine de esasen Suriye ve Mısır'la sınırlı, bir katkı sağlıyor (bu tez daha sonra *Muslim Cities in the Later Middle Ages* adıyla yayınlanmıştır [Harvard University Press, 1967]).

görünmekteydi. Bu nedenle büyük bir emîrin kendisine bağlı olanların da kullandığı ikâmetgâhı, hakikatte bir şehrin mevcudiyetini sağlamak için yeterli oldu ve şayet varsa, tacirlerin semti gelirini şehir dışından sağlayan kimselerin ikâmet semti olarak, bu bütünün bir bileşkesi gibi görünebiliyordu. Yeni şehirler çoğu zaman tam olarak bu ruhla kurulmuştur. Mansur'un Bağdat'ı ve Hz. Fâtıma'nın soyundan gelen [Fâtımî] Muiz'in Kahire'yi kurması gibi, güçlü bir hükümdarın yeni bir şehir kurması olgusu, yaygındı. (Böyle bir olay, Erken Orta Dönemde Geç Orta Dönemdekinden daha az yaygındı, fakat her dönemde zaman zaman vâki olmuştu.) Böylesi şehirler, ilgili alandaki herhangi bir iktisadî ihtiyaçtan çok, askerî ya da iklimsel üstünlüklerine bakarak, keyfî bir kararla kurulabiliyordu; yine de sâkinlere ihtiyaç yoktu. Çünkü, bir dereceye kadar, bunun, her ne olursa olsun şehirleri mümkün kılan tarımsal gelirlerin temerküzü olduğu doğruydu.

Fakat iktisadî endişeleri hesaba katmadan kurulan bir şehir uzun süre hayatta kalamazdı. Genellikle, yeni birçok kurum, iktisadî açıdan faydalıydı. Herhangi bir kasabanın büyük bir bölümü, normalde, bakımı zor olan kerpiçten inşa edilmişti; daima birçok büyük yapı, az ya da çok harap olabiliyordu. Zaman zaman kraliyetin yaptığı bir yatırımın kolaylaştırdığı bir saikle, harabeyi terkedip yeni bir yerleşim alanına gitmek daha kolay gibi görünüyordu. Ya da nehirler yönlerini değiştiriyordu veya limanlar alüvyonla tıkanıyordu ve eski işlevlerin sürdürülmesi için yeni yerleşim alanları bulunması gerekiyordu. Yeni şehirler bu yüzden ille de gelişen kent hayatını ima ediyor değildiler; fakat saf bir şekilde eski ve harabe şehirlerin yerini tutabiliyorlardı. (İşlevin farklılaşmasıyla birlikte çoğunlukla eski şehrin yenisinden daha fazla yaşayamamasına rağmen, Fustât, kendine özgü kültürel özellikleriyle Kahire'nin yanında hayatını devam ettirdi.) Her hâlükârda bir şehrin kendine özgü bir hayatı vardı. Tüccarları ve hatta zanaatkârları, sadece yerel tarım gelirlerinden faydalananlara bağlı olmaya gerek duymazlardı. Ticarî görüş açısından, tarımsal öge, kendisini hemen hemen bir bütün olarak şehrin bileşiği gibi göstermeye başlayabiliyordu.

Kamu hayatına kendi özerklik anlamını veren şey, dinî cemaatin dayanışmasıydı: neticede kasabanın onu kuranlara ait olduğu, bir krala ait olmadığı ve kral ya da herhangi birinin orada sahip olduğu haklar üzerinde açık sınırlar bulunduğu anlamı. Fakat egemen cemaat olarak müslüman cemaati, ahali içinde sadece kendi kesiminin çıkarlarını temsile hizmet edemezdi; çünkü hükümdar da bir müslümandı. Herhangi bir türden geniş müslüman çıkarları için, müslümanlar—çoğunlukla zımmîlerin de katılımıyla—daha somut gruplaşmalara eklemlenmişti. Şüphesiz ki, nihaî siyasî sorumluluktan muaf tutulan gayrimüslüm zımmî cemaatleri daha doğrudan bir şekilde komünal bir tarzda hareket etmişlerdir.

Şehrin tipik müslüman ahalisini üç unsura ayırabiliriz. Emîr, birlikleri ve (malî bürokrasinin geri kalanını da içeren) bağlıları herhangi bir kasabanın varlıklı ve zengin bir bölümünü oluşturdular. Bazan, kırsal ekonomiyi kontrol etmelerinden dolayı, örneğin tahıl tüccarları olarak, emîrler şehir ekonomisine doğrudan müdahale edebiliyorlardı. Fakat normalde onların rolleri, az ya da çok yakın bir şekilde, kasabanın geri kalanından ayrı bir askerî garnizon oluşturmak olarak belirlenmiş gibi görünmekteydi. Ticaret ve imalât ya da bu işlerle uğraşanlara hizmet ile meşgul olan sıradan şehir nüfusu, garnizona ve ona bağlı olanlara karşı önemli bir unsur oluşturmuştur; onlar gitgide çeşitli iktisadî fonksiyonlarına göre örgütlenmişlerdi. Sonunda, hem emîrler hem de sıradan kasabalılar tarafından kabul gören ve maddeten desteklenenler, dinî sınıflar ve bilhassa ulema idi. Müslümanların yargıcı olan kadı ve ona tâbi şer'î görevliler teknik olarak emîr tarafından, fakat normalde kasaba tarafından tanınan sınırlı bir çevre içerisinden atanmaktaydılar ve arada-sırada bir emîre başvurmadan işgörmeye muktedir oluyorlardı. Reisleri emîr tarafından en azından onaylanan gayrimüslim zımmî nüfus aynı şekilde sıradan kasabalılar ve dinî sınıflar tarafından düzenleniyordu.

Gördüğümüz gibi, emîrlerin ve ulemanın alternatif otorite kanallarını oluşturan kurumları esasen birbirinden bağımsızdı. Bazı amaçlar için ulema, emîrlere karşı kasabalıların ya da en azından müslümanların yurttaşlık çıkarlarını temsil etmiştir. Fakat kısmen malî desteklerinin çoğunu emîrlerden sağlamalarından ve kısmen evrensel konumlarından dolayı, bunu sadece sınırlı bir dereceye kadar yapabiliyorlardı. Genelde ümmeti temsil ettiler ve özel herhangi bir yerel çıkarla—temsil ettikleri şer'î hukukun kabul edemeyeceği çıkarlar—özdeşleştirilemezlerdi. Dolayısıyla, müslüman kasabalıların özel yurttaşlık çıkarları (en azından sık sık) üçüncü bir otorite kanalıyla ifade edildi. Kasabalıların ortak gayretlerini kibar tabakaya ya da garnizona karşı birleştirmek için yerel bir kurum oluşturmamalarına rağmen, yine de ortak çıkarlara dayalı, bazan kişisel himaye bağlarıyla ifade edilen, daha sınırlı ve gayriresmî gruplaşmalarda birleştirilmişlerdi. Kendilerini meşrulaştırmaları için şeriatın bir alternatifine gerek duymamalarından dolayı, bu gruplaşmalar, gruptaki bireyler için özel yargısal statüleri gereksiz kılan işlevsel, sözleşmeye dayalı ve hatta doğal bağlara dayalıydılar. Hilâfet devletinin bürokrasisi gücünü kaybettikçe, bu gruplaşmalar siyasî açıdan daha önemli bir duruma geldi. Fakat bu gruplaşmaların dehası, resmî bir örgütlenme yönünde değildi; bireysel inisiyatife çok bağımlıydılar.

Birçok türde özelleşmiş kentli gruplar yüzyıllar boyu Nil ve Amuderya arasında yaygın olagelmiştir. (Roma eyaletlerindeki durumları hakkında daha fazla bilgiye sahibiz; fakat başka her yerde de apaçık mevcuttular.) Aynı ticaret sahasında çalışan kişiler, aynı pazar alanı içinde dükkânlarını birbirlerine yakın olarak kurmuşlardır ve (bürokrasinin güçlü olduğu yerlerde)

müştereken, ortak hayatın asgarî bir seviyesini empoze edecek olan hükûmet tarafından desteklenmişlerdir; bu denetime karşılık olarak, muhtemelen, bazan düzenli bir lonca hayatına yol açan, bir derece ortak bir örgüte sahip olmaktaydılar. Bir şehrin bazan farklı zanaat gruplaşmalarını ya da daha genelde zanaatlarla sadece kısmen bağıntılı olan farklı etnik ortamları ya da dinî bağları ve hatta siyasî tarihin bütün rastlantılarını yansıtan çeşitli mahalleleri, kasaba mahalleleri olarak varlıklarının bilincine varma eğilimindeydiler ve çoğu kez nâm ya da iktidar için birbirleriyle rekabet etmişlerdir. Erkek kulüpleri sportif amaçlar ya da öteki toplumsal çıkarlar için, yahut toplumdaki daha soyutlanmış ögeler arasında bir dayanışma ve savunma aracı olarak örgütlenebiliyorlardı. Toplumsal örgütlenme hakkında fazla sağlam bir bilgiye sahip değiliz. Fakat manzarayı yeniden oluşturabildiğimiz sürece görürüz ki, böylesi bütün gruplaşmalar, kasabanın siyasî hayatının yapılaşmasında gittikçe artan bir rol oynamaya başlamıştır.

Bu gruplar iki tür bağla eklemlenmiştir: kabul edilen âdetle ve (açık bir sözleşme şeklinde konulmamasına rağmen) karşılıklı çıkarlara serbestçe uyarlanan teamülle. Bu eklemlenme, evrensel örfün kuvvetinin fazlasıyla hükümsüz bırakıldığı idarede, ataerkil aile içinde odaklaşmıştır. Tarımsallaşmış koşullar altında, herşey baba ve oğul arasındaki kültürel bakış açısının ve toplumsal konumun sıkı biçimde devamlılığını sürdürmesini teşvik etmiştir: o kadar ki babanın dinî sadakati oğulun sadakati ve babanın arkadaşlarının oğulları oğulun arkadaşları demekti. Elbette bu her zaman böyle olmamıştır; her zaman oğullar, babaya bir nebze karşı gelmişlerdir. Yine de, birkaç nesil boyunca varolan türden ailelerin, babadan oğula ya da amcadan yeğene, aynı türdeki iş ünvanını, aynı türdeki entellektüel uzmanlığı, aynı türdeki manevî adanmışlığı, aynı türdeki yurttaşlık rolünü—çoğu kez yinelenegelen yüksek seviyeli bir rekabet üzerinde—sürdürmeleri sık sık vuku bulmuştur. Bu durumun gerçekleşme ihtimali bir erkeğin birkaç eşe sahip olduğu, hepsinin oğluna eşit derecede davranıldığı —öyle ki, aralarından en az birinin aile geleneğini devam ettirmek için gerekli mizaca ve yeteneklere sahip olduğunu kanıtlayacağı—alt-sınıf ailelerde daha yüksek olmuştur. Böyle ailelerde, dayanışma çok güçlüydü. Bütün aile kişisel başarıya ortaktı—eğer bir erkek işte başarılıysa, karısı ve çocuklarının yanında erkek kardeşleri ve onların çocukları ve hatta belki de kuzenleri, ondan geçiniyordu. Ve talihsizlik de, aynı şekilde paylaşılıyordu—eğer bir erkek savaştan dolayı ya da mahkeme kararından dolayı iflâs etmişse, her zaman daha varlıklı durumda olan kuzenlerine dönebiliyordu.

Bu gibi aileler etrafında sürekli olarak bağımsız birimler, (birkaç örnekten tahmin edebildiğimiz) bağımlı kılınabilir birimler, çeşitli şehir grupları bina olunmuştu. Bir zanaat grubundaki devamlılık, ileri gelen birkaç aile ve keza şehirdeki bir semt veya bir mezhep bünyesi tarafından güvence altına

alınmıştı. Varlıklı kimselerin—ve onların ailelerinin—etrafında, ileri gelenler (a'yân) diye, onlara çeşitli şekillerde hizmet eden ya da bu hizmeti yapanlarla ilişkili kişiler olan bir müntesipler (yanaşmalar) topluluğu; ya da daha genel olarak, karşılığında onları iktisadî ya da sosyal açıdan destekleyen, onların korumasında ve himayesinde sayılabilen kişiler topluluğu oluşmuştu. Bir hâminin ne tür yükümlülükler üstlenmesi gerektiği hakkındaki örfe dayalı beklentilerin bir unsuru, aile ilişkilerine olduğu kadar, bu gibi ilişkilere de girmişti; fakat izine rastlayacağımız şu durumlarda da—büyük bir kişinin bir şairi himayesi, önde gelen bir tarikat şeyhinin (pîr) komşularını koruması, bir cengâverler topluluğunun zengin bir tüccarla birlik içinde oluşu—ilişkiler, (her zaman ifade edilmemişse de) bel bağlanılan karşılıklı çıkar umutları üzerine kurulmuştur, ve hemen sonra muhtemelen devam etmediği görülen bu gibi çıkarlardan vazgeçilmiştir. Kentli topluluğu bir araya getiren himaye ilişkilerinin temeli, hatırda tutulmayan örf değil, karşılıklı olarak kabul edilen teamüldü; çekirdeğinde aile hayatı dayanışması olmasa bile, kamu seviyesindeki böylesi bir kendiliğindenlik ve bireyselcilik imkânsız olabilirdi. Buna uygun olarak, himaye karşılığında birşey vermeye yeterli kişisel yetenekler gösterir göstermez, hariçten bazı kimseler, hiçbir zorlukla karşılaşmadan himaye bağı içerisine girdiler.

Bu kentsel ilişkilerin açıklığı—şahsî inisiyatife ve bu şekilde bir araya gelen bireylerin şahsî niteliklerine, onlara fırsat veren acil koşullara olduğu kadar bağımlı olmaları—a'yân-emîr modelinin temel özelliğiydi ve onun toplumsal esnekliğini ve uyarlanabilirliğini belirledi. Bu pragmatik ruh, her türden halef-selef modellerine yansıtılmıştır.

YURTTAŞLIK KARARLARI: HALEF-SELEFLİK VE ORTAK SİYASET

Normalde, halef-selefliğin belirli bir aile içinde gerçekleşmesi beklenirdi: ailenin tavırlarının sürekliliği ve hatta yeterlilik bakımından, emîrin bir kişiyi resmî bir göreve tayininde dahi böylesi bir seyrin izlenmesi tavsiye olunmuş, ve bu seyir kendisini idame ettirir hale geldiğinde, öngörülebilirliğin temel bir çekirdeğini oluşturmuştur. Emîrin halefini kendi ailesi içinden, tercihan kendi oğulları arasından seçmesi beklenirdi. Kadıların ve köy muhtarlarının kadı ya da muhtar ailelerinden geliyor olmaları beklenirdi: halefini kendi müridleri arasından seçen bir tarikat şeyhi dahi, eğer müridlerinden biri ise, oğlunu halef seçmeye teşvik edilmiştir. Fakat böylesi bir aile bağlılığı âdet hükmüne geçmiş olmaktan çok, pragmatik bir mahiyet arzediyordu. Görevler, ömür boyu süren kişisel yükümlülükler olarak ele alındı ve genellikle, ister himayeye ister sözleşmeye dayalı olsun, öteki kişisel ilişkiler ağının odağı oldu. Bütün bu bağların, kendisine ailesinden geçen bağları getirecek ve devamlılığı bozacak olan bir yabancıdan ziyade, tüm bu bağlara tamı tamına bağlı kalacak bir oğula emanet edilmesi beklenmiştir.

Fakat bu aile devamlılığı sınırları içerisinde—aile devamlılığının elverişsiz olduğu durumlarda uygulanmak üzere—iki haleflik ilkesi egemen oldu: atamayla göreve geçme ve müsabakayla göreve geçme. (Burada çalışmamı okuttuğum kişilerin kabul edemediği bir çıkarım yapıyorum.) Hangi oğulun ya da hangi akrabanın göreve geçeceğini belirleyen, bu ilkelerdi. Hem atama hem de müsabaka, normalde—eğer aile bağlılığı yoluyla değilse, o zaman sadece erkeklerin gruptaki liderliği ele almak için nitelikli olup olmadığını anlama yoluyla—mevcut birkaç tane adayla sınırlandırılmıştı. Halife Me'mun halefi olarak dışarıdan bir kimseyi (Aliyyü'r-Rıza) atamaya çalıştığında, bu tercihi, sonunda boyun eğdiği üzere, Abbasîlerin ve onlara bağlı olanların kendisini terketmesiyle karşılık buldu; mutasavvıf Celâleddin Rûmî, halefi olarak, öteki öğrencileri arasında başkaca hususlarda hiçbir statüsü olmayan gözde bir öğrencisini atadığı zaman, atanan kişi, Rûmî'nin ölümünden sonra önemsenmedi ve ancak grubun Rûmî'nin halefi diye gördüğü oğlu ona görevini iade etti. Yine de, atamaya ve müsabakaya imkân veren hareket alanı, sonuçta belirleyici olabiliyordu; mevcut adaylar arasında, ileri bir siyasete meyilli olanlar ile bütünleşmeye meyilli olanlar, aynı veçhile, güçlü ya da zayıf, cesur ya da çekingen olabiliyorlardı. Her bir halef tayininde, uzun-vadeli olası bir siyaset sorunu oluşturulmaktaydı.

Atama ilkesi, halifenin özel durumu hariç, şeriatta kabul edilen tek ilkeydi. Bütün şer'î kamu görevleri, (mümkünse) halifenin kişisel buyruğuyla—gerçekte, fiilleri ile sorumlu olduğu kişisel temsilciler tarafından—yerine getirilmekteydi; ve halifenin söz konusu olmadığı zamanlarda, atamaları yapması gereken kişi emîrdi. Elbette, yukarıdan gelen bu atamalar, istendiği zaman iptal edilebiliyordu. Belki de bu kavram, esasen, toplumsal örgütlenmeye dair manevî ve askerî bir kavramdı; fakat tarımsallaşmış monarşi bağlamında, sadece güçlü bir bürokrasi içinde gerçekleştirilebilirdi. Hiçbir zaman tamamen gerçekleştirilmemiştir. Orta Dönemlerde emîrin sarayı dışındaki en önemli yerel resmî makamlar, emîrinki gibi özerkti. Görev, başında bulunduğu yapı içinde yerine getiriliyordu ve normalde bir kimse ölünceye dek görevde kalıyordu. (Yukarıdan atamadan ziyade, aşağıdan seçimle, bu şekilde görevde kalan kişiler, özellikle dinî bağlamlarda çoğu kez "*şeyh*" [yaşlı] olarak adlandırılmıştır.) Burada müsabaka ilkesi, halefliğin en azından potansiyel belirleyicisi durumundaydı.

Müsabaka, babalarının yerine geçmek için, emîrin oğulları arasında vuku bulabiliyordu; tarikatın liderliğine geçmek için bir tarikat şeyhinin (pîr) öğrencileri (ve oğulları) arasında; gayriresmî fakat potansiyel biçimde bir lider gibi kabul edilmek için, bir mezhebin yerel âlimleri arasında olabiliyordu; ya da bütün loncanın "*şeyh*"i, üstâdı olarak kabul edilmek için, loncanın yaşlıları arasında vuku bulabiliyordu. Çoğu kez, müsabaka bir halef seçmek suretiyle engellenmiştir. Bir görevin eski sahibinin belirlediği aday, onayla-

nabilir durumdaysa, etkili olabiliyordu. Seçim yoluyla halefliğin etkisi, yukarıdan atama yoluyla gerçekleşen özerk halefliği asimile etmekti (Bu, pratikte, şeriat âlimlerinin bizatihî hilâfet silsilesi için kabul ettiği temel kuraldı). Bazan, seçimle gelen haleflik sanki normal yolmuş gibi görünebilir. Fakat çeşitli durumlarda, bilhassa güçlü bir kişiliğe sahip olmadıkça, makam sahibi bir kişinin kendi halefini seçmede özgür olmadığı belirginleşmektedir. Yapabileceğinin en fazlası, müsabakayı göz önünde tutarak, kendi adayına çeşitli avantajlar sağlamaktı. Hayat, onların haleflerini seçme ayrıcalığı üzerinde duruyordu. Bu gibi durumlarda—ve kalıcı olarak, her ne zaman (izin verildiği halde) hiçbir seçim yapılmamışsa—açık bir müsabaka ortaya çıkmıştır.

Normalde bu bir prestij müsabakasıydı. Böyle bir müsabaka, dışarıdaki izleyicilere göre, esrarengiz görülebilir. Fakat, "kazanan tarafa geçme" şeklindeki başlıca mekanizması, hemen hemen evrenseldi. Kazanan her kim ise, onun, destekçilerinin lehinde bir konumda olacağı açıktı; mütereddit kişiler, kazanacağı belli olan adayın tarafına geçmek için acele edeceklerdi. Bu nedenle, İbn Rûh (ön seçimle) İsnâaşeriye'nin Gizli İmamının [İmam-ı Mestûr] malî temsilcisi olan ikinci vekilin yerine geçince, bu mezhebin önde gelen bir üyesi önce onu tanımayı reddetti; ve ona bağlı olanlar ikinci vekilden koptular. Fakat İbn Rûh, resmî kabul gününde muhaliflerini kendisini kabule ikna bakımından, belirgin bir taraftar toplamakta başarılıydı. Bununla birlikte, bazan bu iş yıllarca sürmüştür; ve tek bir karara varmak yönünde güçlü baskılar olmadıkça, çoğu kez bölünmeyle sonuçlanmıştır.

Gerek şer'î hukukun, gerek örfün beklentilerin sadece yalın bir çekirdeğini âmir olduğu, ve pragmatik bireysel inisiyatif ve pazarlığın genellikle bir kimsenin özel rolünü belirlediği yerde, her bir haleflik durumu bir belirsizlik ânı olmaya meyyaldi. Çoğunlukla, bir prestij müsabakasının sonuç getirici olmadığı ortaya çıktı: hiçbirinin diğerine ödün vermeye istekli olmadığı iki ayrı hizip tebellür edebiliyordu. O zaman, eğer ilgili görev etkili biçimde bölünmez bir durumdaysa, prestij müsabakası—(müsabıkların başvurusuyla olsun ya da olmasın) silahlı bir hakemin, yani emîrin müdahalesiyle engellenmedikçe—silahlı bir müsabakaya dönüşebiliyordu. Bu son durumda, yukarıdan atama ilkesi yeniden işin içine girebiliyordu. (Geç zamanlardaki imparatorlukların bazılarında, özellikle Osmanlı ve Hint-Timur imparatorluklarında, imparatorluğa geçme belirli dönemlerde açıkça silahlı bir müsabaka yoluyla oldu ve baştakı imparatorun bir oğlunu kendine halef olarak seçmesine zaman zaman izin verilmedi. Burada müsabakayla göreve geçme ilkesi, özel koşulların bir sonucu olarak, olağandışı bir şekil almıştır.)

Bir kasaba içinde kendisini yurttaşlıkla ifade etmenin temel ögesi, birçoğunun bahsettiğimiz müsabaka türleri dolayısıyla yerel bir itibara sahip olduğu ileri gelenler (a'yân) tarafından oluşturulmuştur. Belirli görevlerine olduğu kadar, servetlerine ve kişisel başarılarına, yaşça büyüklüklerine ve hatta

soylarına göre de, belirli bir dereceye kadar, ileri gelenler arasına dahil edilen herkes, ilgili toplumsal yapı içinde tanınıyor ve hürmet görüyordu. Elbette, emîrin atadığı büyük görevlere sahip olan kişiler de a'yân arasına dahil edilmişti; fakat bu ileri gelenlerin çoğu herhangi bir emîrden bağımsız bir mevkiye sahipti. (Araştırılmış olan birkaç örnekten hareketle genelleme yapmak durumundayız). Servet ya da prestij yoluyla çok ya da az bağımlı kişilerin muazzam sayısına ya da desteğine sahip olan herkes, karar alma aşamasında, önemli kabul edilen bir düşünceyi hesaba katarken, göz önünde tutulmuştur. Bu kişiler keyfî olarak seçilmiyordu; her biri muazzam ve etkin bir desteğe sahipti. Eğer birisi, bir kasabayı bütün olarak göz önüne alıyorsa, a'yân çok sınırlı bir yapı oluşturabilirdi; çok zengin tüccarlar kadar, kadılar, pîrler ve diğer âlimler; ve zımmî cemaatlerinin başkanları. Yalnızca kasabanın bir mahallesini göz önüne alırken ise, varlıklı ticaret adamlarını kapsayan daha geniş bir insan grubu hesaba katılabilirdi.

Belirli herhangi bir seviyede, bu kişilerin kararları, hiçbir ciddi bölünmeyle sonuçlanmayacak sağlam bir mutabakat gerektirmiştir. Fakat bir tür mutabakata varılabilirdi. Eğer, en üstte, anlaşma yavaş olabilirse, çeşitli seviyelerde nüfusun alt-bölünmesi ve daha da alt-bölünmesi, daha düşük seviyelerde nisbeten daha münasip faydalı bir mutabakat oluşturmuştur. Ve en azından bu seviyelerde, bazan tarafsız bir hakemlik ortaya çıkabilirdi. Daha büyük sayıdaki grupları ve böylece daha büyük çıkar farklılıklarını kapsayan seviyelerde, ortak hareket, daha alt seviyelerde kolaylaştırıldığı derecede, zordu. Eğer hiçbir anlaşmaya varılamamışsa, ya bir mesele kararsız bırakılıyor, ya da ayrılığa neden olan görüş farklılığının emîr tarafından çözülmesi gerekiyordu. (Bir kasabanın iki büyük hizip şeklinde gruplaşması elbette ikincil bir etkiydi; normalde, eğer ötekini yenebilmiş veya ortadan kaldırabilmiş de olsa, hiçbir hizip kendisininki üzerinde egemen olmayı ummasına yetecek iç dayanışmaya sahip değildi.) Yine de, böyle bir hakeme başvurma olasılığı karşısında, toplumsal yapının birleşik bir cephe oluşturmasına yetecek bir anlaşmaya varmanın bir yolu, çoğu kez bulunmuştur.

Gazneli Mahmud'un idaresinden çok hoşnut olan Rey'in (Irak Acem'inde bir şehir) Büveyhîlerin bu şehri yeniden ele geçirme girişimine kendi milisleriyle karşı koyması, görünüşe göre bu anlaşmalarla olmuştur; ve aynı şekilde Gazneli Mahmud'un kontrolünden hoşnut olan Belh'in (orta Amuderya'nın tam güneyi) Mahmud'un yardımı olmadan, kuzeyden gelen istilâcı Karahanlıları geri püskürtmesi de bu sayede gerçekleşmiştir. Gazneli Mahmud böylesi bir hareketin potansiyel olarak kendisininkine alternatif olan bir sosyal iktidar şeklini ifade ettiğinin farkına vardı ve düşmanlarına karşı hadlerini bilmez biçimde hareket ettikleri için (açıkça "teb'a" idiler) Belhlileri şiddetle azarladı; o, Belhlilerin bir savaş riskine girmeden kendilerini Ka-

rahanlılara teslim etmelerini ve daha sonra kendisinin gelip şehri yeniden alışını görmelerini tercih ederdi. Gerçekte, aynı türden bir yurttaşlık etkinliği, Kirmân'ın Mahmud'un oğlu Mesud'un yerine, kendi inisiyatifiyle Büveyhî hanedanına mensup birini başa geçirmesine imkân verdi; ve aynı şekilde Mesud'dan memnun olmayan Nişâbur'un, sonunda Selçukluları kabul etmeden önce Karahanlıları (başarısızlıkla) davet etmesine imkân tanıdı. Bununla birlikte, bu şehirlerin hiçbiri tamamen bir emîri olmadan yaşamaya çalışmadı: bu, istediklerinden hangisini seçecekleri meselesiydi. Suriye'deki (bir zaman bir kadı ailesi tarafından yönetilen) Trablus gibi zıt bir örneğin mevcudiyetine rağmen, a'yân, nihaî düzeni koruması için bir emîre ve onun garnizonuna bağımlı kalmıştır.

Aralarındaki bütünleşme ve mutabakat kalıbıyla birlikte, ileri gelenler (a'yân) sistemi, böylece toplumsal yapı içinde çeşitli seviyelerde kurulmuştu. En alt seviyede, bu sistem, yakın çıkar gruplarını temsil etti; daha yukarı seviyelerde, şeriatın yorumcuları arasında olduğu kadar, daha alt-seviyelerin şeriat-dışındaki ileri gelenleri arasında da en itibarlı olanları temsil etti. Çıkar grupları için resmî olmayan, yine de daha iyi-anlaşılan bir konum sağlayan bu sistem, zanaat grupları (ciddi bir şekilde lonca olarak örgütlensin ya da örgütlenmesin), ticaretle uğraşan tüccar mahalleleri ve hatta bir bütün olarak kasaba için, gerekli olduğu her zamanda, bir yapı olarak belirleyici bir hareket oluşturmayı mümkünleştirmiş gibi görünmektedir. Hem bürokratik bir kumanda zinciri, hem de örfe dayalı statünün (hem bireyler hem de gruplar için) üstü kapalı bir tesbiti olmaksızın, üstelik genişleyen İslâmîleşmiş toplumun kozmopolitliğine ve kişisel seyyaliyetine rağmen, a'yân-emîr sistemi, ilgili olanların etkili bir şekilde destekleyecekleri olası kararlar almıştır.

KENT HAYATININ SEYYALİYETİ

Gevşek bir şekilde yapılaşmış bu sosyal iktidar sistemi, her tür sosyal hareketliliği öngörmüş ve kolaylaştırmıştır. Kasabalardaki kurucu ailelerle ve çıkar gruplarıyla olan kişisel bağların kuvveti, haddizatında kasabanın topyekün yapısından ya da çıkarlarından daha önemliydi. Bu, bir kasabadaki çıkar odaklarının çeşitliliğini ve böylesi bir farklılaşan çıkarlar ağı içinde kendi yerlerini arayan bireyler namına nisbî bir bağımsızlığı mümkün kıldı. Bu aynı zamanda kasabanın kendisinin bir sosyal parçalanma yaşamasını ve değişik kasabalar arasında sosyal ilişkiler ve dayanışma sağlanmasını da mümkün kıldı.

Teb'a hayatının parçalara ayrılması, geliştikçe, kasabaların düzenlenmesinde de kendini hissettirdi. Düzenleme normalde birleşik ve hatta sistematik biçimde başladı. Yeni bir şehrin kurulması, mutlaka, öncelikle iktisadî basiretin bir sonucu değildi. Bunun doğrudan vesilesi, hükümdarın idarî ve

askerî birlikleri için serbest bir bölge oluşturmak ve aynı zamanda onun iktidar ve ihtişamını göstermekti. Bu nedenle yeni bir şehir, veya en azından onun asıl ikâmet ve idare bölümü, mümkün olduğunca ferah ve lüks bir biçimde kurulmuştur. Yeni şehirler, genellikle, ızgara modelinde geniş caddelerle düzenlenmişti.

Fakat böylesi bir planı muhafaza edebilecek hiçbir örgütlenme yoktu. Güçlü bir hükümdar dahi, serbest sözleşme hakkına göre serbestçe alan ve satan bireylerin baskısına karşı bunu muhafaza edemiyordu. Bir müddet sonra şehir etkilerini gösterdi. Çok sonra kasabalar karşılıklı olarak kapalı mahallelere bölündü ve her bir mahalle içinde, en geniş caddeler daraltıldı veya kesildi, ve giriş yolları dolambaçlı dar sokaklara aktarıldı. Birkaç ana cadde, her birinin kendi avlusuna dönük olduğu, çıkmaz sokak olsa bile arkası sokağa dönük olan yekpare bina yığınlarını dışarı açan sokaklarla beslenmişti. (Elbette, bazı açık alanlar—askerlerin talim yapabildiği bir *meydan*; veya en azından duvarların arkasında *îd*, yani bayramlardaki hususi bayram namazları için ayrılmış bir yer olan *musallâ*—genellikle özel işlevler için ayrılmıştı).

Bu kısmen, içinde özel çıkarların herhangi ortak bir kamu çıkarından önemli olduğu, kendisini destekleyecek hiçbir özel yurttaşlık yapısına sahip olmayan, aralarında koordinasyon sağlanmamış olan bireysel faaliyetlerin sonucudur. Şeriatın kendisinin asgarî bir yol mesafesi belirlemesine rağmen, yoldan geçen biri hâlâ engellenmediği sürece, şer'î hukukun evlerin yol sınırını geçmesiyle sonuçlanan bireysel haklara kollektif haklar üzerinde nasıl bir öncelik verdiğini belirttik. Önde gelen kişilerin büyük evleri, otorite odağı olarak, belli bir kişiye ait olmayan başka sahalardan, hatta kamuya ait meydanlardan daha önemli bir duruma geldi. Fakat kasabaların düzenlenmesi daha büyük gruplaşmaların çıkarlarından da etkilenmiştir. Bu nedenle, Orta Dönemlerdeki kent örgütlenmesinin olumlu ögeleri, daha bürokratik bir idare altında zaten var olan eğilimleri pekiştirdi. Her biri günlük ihtiyaçlar için kendi sade pazarına sahip olan ve onu kasabanın diğer mahallelerinden ayıran bir duvarı bulunan kasaba mahalleleri, maddî açıdan az ya da çok kendi kendine yeterli bir duruma geldi. Çeşitli mahalleler arasındaki kapılar, güvenliği arttırmak için geceleri kapatılıyordu. Bu, tam olarak, bir hırsızın dolaştığı ya da keşif gezisine çıktığı alanı kısıtlama meselesi değildi; özellikle farklı mahalleler dinî bağları bakımından farklılaştığı zaman, sürtüşme nedenlerini azaltmış oluyordu. Bir Cemâ'î-Sünnî kasabasında, belirli bir mahalle Şiî olabiliyordu; bir Hanefî kasabasında, bir mahalle Şâfiî olabiliyordu; ve sosyal kargaşa, fiziksel karmaşıklık ve hatta içiçeliğin sınırlandırılması yoluyla tahdit olunuyordu.

Kasabaların parçalanmasının karşılığı, bireylerin bir toplumsal konumdan diğerine olan göreceli hareketliliğiydi. Birçok kasabalı kolaylıkla seyahat

ediyordu. Elbette, tüccarların sahip olduğu prestij, seyahatin soylu bir iş olduğu fikrini uyandırdı. Fakat sadece işleri hareket gerektiren tüccarlar değil, sayıca az oldukları yerlerde mükâfatlandırılan değerli maharetlere sahip olan zanaatkârlar da bir kasabadan diğerine hareket ediyorlardı. Çok azı, ayrılmaz şekilde yerel kurumlara bağlıydı. (Bununla birlikte, münhasıran bir ya da iki kasabada yapılan bazı özel el sanatları, dışarıda da üyelerinin sırlarını saklamaya devam etmesini başarmıştır). Uygulamada, ünlü her müslüman bir değil, birçok şehirde yaşamıştır. Öncelikle, askerler fetihler dolayısıyla hareket halinde oldular; bilginler, yeni öğretmenler ve yeni kütüphaneler ve de daha değerbilir dinleyiciler bulmak için seyahat ettiler; hatta şairler de en cömert hâmiyi bulmak için seyahat ettiler. Dolayısıyla, belirli bir kasabanın fertleri,—hatta eşraf gruplarından fertler—zaman zaman değişkenliğe eğilim gösterdiler. Fakat bir kasabadan diğerine, bu modelin benzer olmasından dolayı, yabancılar açıkça kişisel bir temelde kolaylıkla kendilerine yer edinebiliyorlardı. Benim gözlemlerimle değerlendirirsek, böyle bir hareket, dil açısından ya da siyasî bakımdan belirli alanların sınırlarıyla kısıtlanmış değildi ve İslâm dünyasının bir ucundan öbür ucuna serbestçe yayılma imkânı vardı.

Coğrafî hareketliliğin beraberinde doğal olarak toplumsal hareketlilik geliyordu. Bölgenin bu karakteristik özelliği, İslâmîleşmiş kültür üzerinde çok-geniş etkilere sahipti. Toplumsal hareketlilik, köylüler için bile nisbeten büyüktü. Yeterince sık bir şekilde, bu gibi insanların köy içerisinde bile konumlarını iyileştirebilmelerinden dolayı, köy hayatının gereklerini bir zanaatla ya da seyyar satıcılıkla karşılayan ve hatta belirli bir toprağı elinde tutan zeki ve enerjik köylü, her zaman toprağı bırakmaya ihtiyaç duymamıştır. Fakat bu, toplumsal hareketliliğin en büyük olduğu şehir hayatıyla bağlantılıydı. Varlıklı köylülerin oğullarının muhtemelen şehirle bağlantıları vardı ve şehre göç edebiliyorlardı. Fakat oldukça fakir kişiler, ya da en azından onların oğulları bile, şehre ulaşır ulaşmaz, büyük fırsatlara sahip oluyordu.

Kasabalarda bile, hareketlilik sınırlıydı. Başka her yerde olduğu gibi, oğullar tam olarak yetenekliyseler, ilk fırsatlara iş ilişkileri ve babalarının toplumsal çevreleri içinde ulaşıyorlardı. İslâmîleşmiş toplumda, varlıklı kişilerin hayatta kalan çocuklarının daha fazla pay sahibi olmaları eğilimi taşımalarından dolayı; öyle ki, oğullarından bazılarının muhtemelen yeteneğini kanıtlayacak olmasından dolayı, bu, tek tek ailenin bütün üyeleri için olmasa bile, bir bütün olarak aile için de etkili bir avantaj sağlıyordu. Ki, daha yoksul aileler, aynı zaman zarfında muhtemelen ortadan kayboluyorlardı. Yani, burada, nüfus bakımından, üst-tabaka ailelerin sürekliliğinin lehinde olan, sınıf eğilimi söz konusudur. Üstelik, onlara mani olmak zorunda kalacak olan, aşağı sınıf olarak kabul edilen esnaflara karşı kayda değer bir önyargı mevcuttu. Tam olarak. askeriyenin bütün sivillere ve kâtip bürokratların bütün ticaret ehline tepeden bakması gibi, tüccarlar da sanatkârlara ve

pahalı mallar satan zanaatkârlara (örneğin kuyumculara), ya da nisbeten angaryadan ve pislikten uzak olan, ticaretlerinin fazla cazip olmadığı düşünülen—ve yapabilirlerse, daha iyi birşey yapmayı istedikleri varsayılan—dokumacılar gibi kişilere tepeden baktılar. (Bu gibi farklılıklar—nisbeten daha sonra, Şiîler arasında değil—şeriat içinde bile bir yankı bulmuştur. Zanaatkârları üç itibar seviyesine ayıran bazı fakihler, bir kuyumcunun kızının bir terzi parçasıyla, bir terzinin kızının ise bir dokumacı parçasıyla evlenmesine izin vermezlerdi; aynı zamanda daha az saygın ticaret adamlarının bazan mahkemede şahit olarak dinlenmeleri dahi engelleniyordu.) Ortalama seviyede bir kimse, çok küçük bir dünyevî yükselme şansına sahipti.

Yine de, daha imtiyazlı ailelerin pratikte her nesilde yeni yerlerini yeniden hak etmeleri gerekiyordu. Nisbeten çok sayıda oğulun hayatta kalması, herhangi bir oğula, babanın mülkünün sadece bir bölümünün kalacak olmasını sağladı, ve beri tarafta en varlıklı olanın maruz kaldığı—ancak, saraya yakın oturmaları dolayısıyla değil, yağmacılık ya da savaş dolayısıyla gelen—özel felâketler vardı. Yeni kimseler için daima fırsatlar mevcuttu. Ortalamanın tamamen üzerinde bir yeteneğe sahipse, fakir bir kimse, zengin olmanın yollarını bulabilirdi.

Daha yetenekliler için, en azından başlıca dört ilerleme yolu vardı. Olağanüstü bir şans ve belirgin yetenekleri sayesinde, bir kimse tüm servetini ticaretten kazanabilirdi: büyük tüccar aileleri konumlarını birçok nesil boyunca muhafaza edememişler, fakat rollerini yeni gelenlere bırakmışlardı. Daha önceden bir köylünün bile asker olabildiğini belirttik; ve iyi askerlik vasıfları, hepsinden daha hızlı bir yükselmeyi getirebiliyordu. Fakat öteki yükselme yolları, dinle ve bir dereceye kadar eğitimle birleşmişti. Sınırlı bir dereceye kadar, ve daha farklı bir kariyerin nisbeten sınırlı bir gelecek vaad etmesiyle birlikte, genç bir adam, bir tasavvuf ehli olarak ve bir pîrin, yani tarikat şeyhinin hakları kendisine verilerek, (doğrusunu söylemek gerekirse) servet olmasa bile toplumsal önem ve etki sahibi olabilirdi. Âlimlere daha da değişik ikbal yolları açılmaktaydı. Dinî bir eğitim, yetenekli bir kimsenin sadece kadı ve müftü gibi mevkilere yükselmesine değil, hatta idareye katılmasına ve daha az ihtisaslaşmış bir öğrenim gerektiren bir meslek sahibi olmasına imkân sağlayabiliyordu.

Tarımsallaşmış zamanların kuralları sayesinde, eğitim çok geniş bir alana yayılmıştı. Hemen hemen yetenekli her erkek çocuk, okuma ve yazmanın anlamı hakkında birşeyler biliyor ve köylerde bile bulunan Kur'ân okullarında, daha sonra bir vakfın desteğiyle çalışmalarını ilerletmesine imkân verecek ön bilgilere sahip olma fırsatı buluyordu.

En temel seviyedeki eğitim okur-yazarlık demektir. Fakat evrensel okur-

yazarlığın faydası abartılabilir. Bir nüfustaki okur-yazarların yüzdesini veren sayılar, güvenilir bir şekilde yazılı araçlarla ulaşılabilen nüfus oranını göstermez. Mâbed çevrelerinden çıkıp çarşılara yayılır yayılmaz—ki çarşılar, okuma-yazma hizmetlerinin genellikle mevcut olduğu ve hatta şahsen okuyamayanların yazılı ilânların ve hatta popüler kitapların içeriğini harfi harfine edindiği yerlerdir—yazılı eserlerin kullanımı, tamamen geniş bir şekilde, sosyal bakış açısı oluşturma gücüne sahip olabilir. Okur-yazarlık aile seviyesine ulaştığı zaman, yani, bir ailede en azından bir fert okuyabildiği zaman, daha imalı bir şekilde bile, yazılı edebiyat tüm bir nüfusun bakış açısını teşkil edebilir: köylerde bile önemli derecede okur-yazar mevcuttu. Kasabalarda, en azından bazı sınıflarda, aile seviyesinde okur-yazarlık muhtemelen yaygındı. (Aile seviyesindeki genel kentli okur-yazarlığının —modern tipte bir istatistiğin terimleriyle konuşursak—yüzde on düzeyinde bir "millî" okur-yazarlıkla (yani, bütün erkeklerin yüzde onu) gösterilebildiğine dikkat ediniz.)

BİR TEB'A KUVVETİ OLARAK ŞERİAT

Bununla birlikte, son zamanlarda içlerindeki bireylerin belirli bir kasabaya gelişiyle, kasaba hayatını oluşturan bütün müslüman gruplaşmalar, hepsinin katılabildiği dinî bakımdan onaylanmış üç kurum tarafından, dahilî olarak ve bir dereceye kadar, onları ayıran sınırların ötesinde, bir arada tutuldu. Birincisi, hukuken belirlenebilir meseleler üzerinde, Hanefîler, Şâfiîler ve Caferîler arasındaki farklılıkların—ve de millî arka plan farklılıklarının—dahi, birinin ya da diğerinin ortak beklentilerinde fazla bir temel farklılık oluşturmadığı, yeterli bir şekilde standartlaştırılmış olan şeriat hukukuydu. Öteki iki bütünleyici kurum olan vakıflar ve tarikatlar, toplumsal olarak hayatta kalabilmeleri için en nihayeti şer'î kurallara bağımlıydılar.

Şeriat, köklü bir kamu hassasiyetiyle desteklendi. İslâmîleşmiş toplumsal düzen, İslâm'a, müslüman ümmetine—ve böylece şeriat hukukunun koyduğu yükümlülüklere—karşı yaygın bir sadakati öngörüyordu. Bu sadakat sadece manevî değil, aynı zamanda toplumsal, hatta bir bakıma siyasî bir erdemdi; belki de Orta Dönemlerin hâkim müslüman nüfusları arasında, kendilerine göre Arap dâvâsının zirvede olduğu ve hıristiyan Arap kabilelerinin müslüman olanlara eşit sayıldığı fetihler zamanındaki Araplar arasında olduğundan daha fazla olarak. Bir bütün olarak müslümanlar arasındaki dayanışma çok kişisel düzeyde dahi hissedildi—örneğin, doğal âfetleri rapor ederken, bir kayıtçı felâketlerdeki insan kaybını sadece "insan" ya da "can" olarak yazmaktan ziyade "müslüman" diye not edebiliyordu. Kayıp sarığını halk hamamından çıktığı zaman bulan bir kel adama dair şöyle bir fıkra anlatılır: orada bulunan bir kişi, adamın geldiği zaman sarık giymemiş olduğunu iddia eder; fakat kel adam, seyredenlerin hükmüne başvurup—çünkü, müslüman arka-

daşını yanlışa karşı korumak zorunda olması müslümana özgü bir görevdir—"Ey müslümanlar, böyle bir kafa sarıksız dolaşır mı?" diye sorar.

Bu müslüman kamu dayanışması hissiyatı, hükümdarın iktidarı ve görevde kalma süresi üzerinde doğrudan sınırlamalar şeklinde kurumsallaşmamıştı. Şeriatı oluşturanlar, kısmen, topluma geniş ölçüde yayılmış iktidarı elde tutma lehinde, halifenin iktidarını tarafsız kılmak üzere hareket etmekteydiler. Geç zamanlardaki Cemâ'îlerin bir halifenin—ya da onun temsilcisi olarak kabul edilen bir emîrin—hal'ine ilişkin herhangi bir şer'î usulü formülleştirmeyi reddetmeleri, belki de bu gayeye uygundu; hatta, (onbirinci yüzyılda Eş'ârî Abdülkâhir Bağdâdî tarafından yapıldığı gibi) ulemanın esas itibarıyla adil olmayan bir halifenin görevine son verme [hal] yükümlülüğüne sahip olduğunun ileri sürüldüğü zaman bile bu vuku bulmamıştı. Çünkü böylesi bir göreve son verme, olsa olsa tehlikeli bir hareket olacaktı. Her ne olursa olsun insanların dikkatini, muhtemel olmayan bir şekilde tamamen adil bir hükümdar çıkaran (ve başarılıysa, yeni hükümdarın itibarını ulema pahasına imamlığa yükselten) ayaklanmalara teşvik etmekten ziyade, hükümdarın keyfî müdahalelerinin olabildiğince yersiz olacağı şeriatı güçlendirmek üzerinde yoğunlaştırmak daha anlamlı gibi göründü. Bu nedenle Orta Dönemlerde, halifeye geçmişe yönelik belirli büyük bir şer'î rol verildiği zaman dahi, nazariyeciler, her bir müslümanın görevini, "hakları kullanmaya ve zararsız kişisel uyarılara karşı yanlış harekete müsaade etmemeye" indirgeyen Hadis ehlinin ve şeriat uzmanlarının tavrını reddetmediler.

Fakat, müslümanların siyasî dayanışmasını ifade eden öteki iki kural, tüm gücünü muhafaza etti: Dârü'l-İslâm'ın hudutlarını kâfirlere karşı savunmak üzere cihad etme yükümlülüğünün çiğnenmesi ve dinden dönme, ölüm cezasını gerektiren birer ihanet olarak ele alındı. Hz. Muhammed zamanında mücadele halindeki yeni bir hükûmete sadakati ifade eden bu yükümlülükler, şimdi sosyal yapının kendi ortak kimliği üzerinde direteceği—ve ötesinde, gerekirse emîrlerin hükûmetine mutlak bir takdir göstererek boyun eğmeyi reddedeceği—sınırları göstermiştir. Haddizatında aynı sosyal yapı için ortak bir müslüman kimliği üzerinde diretme ruhu, bazan zımmî gayrimüslimlere karşı, bazan gayrimüslimlerin oranını bariz bir azınlık durumuna düşüren kanlı ayaklanmalarla sonuçlanan popüler bir husumetle ifade edilmiştir. (Cemaatî sertliğin sadece yavaş bir şekilde, kâfirlerin müslümanların kutsal yerlerine girmesine müsaade etmeme noktasına kadar genişlediği eklenmelidir; onbeşinci yüzyıl kadar geç bir zamanda, şimdi kamu hassasiyetiyle kâfirlere kapalı olan, Tûs yakınındaki Meşhed'deki başlıca türbeler, kargaşa olmadan, yabancı hıristiyanlar tarafından ziyaret edilebiliyordu.)

Bir "siyasî erdem" tarzı olan bu İslâmî toplumsal sadakat, (gayrimüslim istilâcılarla savaşmak gibi) oldukça sınırlı bir sorunlar sahası içinde, bir müslüman kamuoyunun; farklı özel çıkarlar arasındaki bir eşitlikten daha fazla

birşey ifade eden bir kamuoyunun şekillenmesine imkân verdi. Herkes, bu kamuoyunu doğruymuş gibi kabul etme ve onun bir tür etkiye sahip olacağı beklentilere göre hareket etme eğilimindeydi. Kadı'nın konumuna meşruiyet kazandıran ve ona emîrlere karşı bir derece özerklik bahşeden, bu kamuoyuydu. Dine bağlanma duyarlılığının alternatif bir şeklini oluşturan sûfî mistiklere en yaygın şekilde hürmet edildiği yüzyıllarda dahi, şeriata ve şeriat âlimle-rinin âdeta hukukî ve ahlâkî meşruiyet tekeline uyan, kesinlikle bağlı olunabilecek tek kamuoyu buydu. Bu kamuoyunun ve onun şer'î olmayan otoritenin nihaî meşruiyetini tanımayı reddedişinin gücü müslüman siyasetinde sıklıkla resmedilmiştir. Bununla ilgili en meşhur olay belki de—ulemanın, müslümanlar arasında savaşın bir hükûmetin düşmesinden daha kötü olduğu gerekçesiyle Buhara halkının ilerleyen Karahanlı kuvvetlerine karşı koymamak için ikna edilmesine yardımcı olduğu zaman—Sâmânoğulları hanedanının yıkılışı olayıydı.

En kusursuz şey olarak kabul olunduğu halde, şeriat, otorite kaynaklarından sadece biriydi. O, sadece toplumsal etkinliğin nisbeten genel bir seviyesinde, müslüman kamuoyu tarafından kuvvetlendirildi. Yerel düzenlemelere hiçbir önem vermeyen kurallarının evrensel kullanımı ve oldukça idealist ve şekilci usûlü, başvurulabilirliği üzerindeki kısıtlamalar sayesinde mümkün kılındı: bir kere hilâfet makamına bağlı mahkemeler gördükten sonra, emîrin şer'î usûlü ve hatta bazan temel şerî kuralları hiçe sayan askerî mahkemesi, idarî ve cezaî davaları görme hakkına sahip olamazdı; (bir kırsal kesimi olduğu kadar) bir kasabayı oluşturan gruplaşmalar içinde en azından önemli olan birçok yerel anlaşmazlık, daima bir hâminin kararıyla ya da müzakereli bir uzlaşma seviyesinde karara bağlanmıştır. Gerçekten, şer'î adalet, bireysel adalet gibi, çoğu kez yerel grup bağlılıklarını vurgulayan insanların zevkine uygun değildi; onlar genellikle uyuşmazlıklarını mahkemelerden çekip, aile meclisleri ve lonca ya da köy hakemleri sahası içinde tuttular. Mahkemelere gitmek zorunda kaldıklarında, bir derece "bozulma" mümkün kılınabilirse, memnun oluyorlardı; ki bununla, şeriatın karşısında ama şeriat perdesi altında yerel grup imtiyazları yeniden onaylanabiliyor (ya da grup çekişmeleri giderilebiliyordu).

Şeriata alternatif olarak başvurulabilen çeşitli otorite kaynaklarını burada sıralayabiliriz. Bürokratik düzenlemelere ve rütbelere, bir merkezîleşmiş idarenin şekillerini muhafaza etmeye çalışan kâtib memurlar tarafından mümkün olduğunca saygı duyuluyordu ve yine bu insanlar aynı ruhla, hanedan hukuku olarak adlandırılabilen şeye de—bir sultan ya da emîr tarafından verilen ve selefleri tarafından riayet edilen genel fermanlar—saygı duyuyorlardı. Yerel gruplar—erkeklerin devam ettiği yerler ya da loncalar gibi—bazan çok açık bir şekilde kaleme alınan, kendilerine özgü kurallara sahipti. Bu gibi olumlu düzenlemeler, daima değişmeye maruz kalmasına rağ-

men, yine de daha yaygın bir otorite kaynağından ayırd edilmelidir. Son olarak, çoğu kez en azından içinde askerî kumandan olarak otoritesinin ifade edildiği ve onun kumandası altında bulunan kişiler arasında, normalde bizatihî saray içerisinde uygulanan bir tür askerî hukukun temsilcisi olarak kabul edilen emîrin iradesi gelir. (Bu son iki otorite kaynağı, özellikle, zamanın örfe ve şifahî kişisel emirlere bağlılığını ve kişisel olmayan güvenilir hükümlere daha az bağlı oluşunu temsil eder). Bunun yanında, elbette her zaman otorite kaynakları arasında belirli bir karizmatik inisiyatifi de dahil etmeliyiz: sadece yaratıcı bir şahsın kendisi için kazanabildiği kişisel prestijle mümkün kılınan inisiyatif; ki İslâm âleminin nisbeten seyyal toplumunda, böylesi bir inisiyatifi getirecek fırsatlar çoğu kez doğmuştur.

Bütün bu otorite kaynakları geleneğin yaşadığı süreç boyunca geçerliliklerini kazanmışlardır: açık düzenlemenin ve örfe dayalı uygulamanın her ikisine de, emîrin iradesi altında bile, belirli bir geleneğin taşıyıcılarının ilk olaylarına ve süregelen hayatiyetine genel bağlılıktan dolayı, itaat edildi. (Karizmatik bir lider bile, normalde bir ya da başka bir geleneğin neden olduğu şeyle olan diyalogunda, alışılmadık bir şekilde, sadece güçlü olan kısmı ele alıyordu.) Yine de bu otorite kaynaklarının hiçbiri, hatta mahallî örf, geçici gözden düşmelerin ya da redlerin şokuna şeriat kadar tahammül edemiyordu. Hindu Hindistan'da, bir köy kütlesi kendi aralarında bir sözleşme yapabiliyordu ve üyelerine karşı onu kuvvetlendirecek olan bir kralla bunu tescil edebiliyordu; fakat müslümanlar arasında böylesi bir aygıt—kısmen, herhangi bir emîrin otoritesinin nisbeten geçici olmasından dolayı ve kısmen, evrensel şeriata başvurmanın muhtemelen herhangi bir yerel ortak teamülü geçersizleştirmesinden dolayı—oldukça imkânsızdı. Herhangi bir şeriat-dışı kurumu acil yerel durumlar uğruna meşrulaştırma sorunu, takvimle gösterilebilir. Herhangi bir tarzda toprağa ve onun doğal mevsimlerine bağlı olan her toplum, zamanı en azından yaklaşık olarak mevsimlik yılla hesaplamalıdır; aksi takdirde, köylü ödeme araçlarına sahipken, ve alâkasız bir döngü içinde keyfî bir zamana bağlı olmadan, gelirler hasat sonrası vadesi geldiği zaman yıllık olarak ödenmelidir. Müslümanların da pratik amaçlar için bir güneş takvimini kullanması gerekiyordu. Her hükûmet, daha sonra genellikle pratik ihtiyaçlar için kullanılan, malî amaçlara yönelik bir güneş takvimi oluşturdu; fakat şeriatın meşrulaştırdığı yegâne takvim, gerçek mevsimlik yıllardan ziyade, sadece oniki ayla hesaplanan ay takvimiydi. Bu nedenle hükûmete ait güneş takvimlerinin hiçbiri—ki bunların tamamı, bu gibi aygıtların, onları mevsimlere göre sabit bir ilişki içinde tutmanın gerektiği artık yıl olarak göz önüne alınmalarından dolayı düzensizliğe uğradı—geçici bir uygunluktan daha fazla birşey olarak kabul edilmedi. Hepsinin zamana göre yeniden düzenlenmesi gerekiyordu, ve hiçbiri sürekli ya da evrensel bir konum kazanmadı. İslâmî ay takviminin tarih ya da diplomasi içinde olduğu gibi ge-

niş bağlamlarda kullanılmasına neden olan, sadece takva değil, bunun yanında, tekdüze bir güvenilirlik ihtiyacıydı.

Yine de, şeriat öteki hukukî formları açıkça yasaklamadı. Bütün kısıtlamalarına rağmen, kendi sahası içinde, hayatî bir olumlu fonksiyonu vardı. Sarayda ve köylüler arasında genellikle önemsenmemesine rağmen, mânâ ve ruh itibarıyla, tüccarlar arasında (bununla birlikte, onlar bile şeriat-dışı bir ticaret hukukunu çok kullanmıştır) tutarlı bir biçimde etkiliydi; belki de onların her bakımdan kozmopolit bir görünümü yansıtmaları gerektiğinden dolayı. Toplumsal sınıfın ne olduğuna bakmaksızın, toplumsal devamlılığın aile ya da köy seviyesinin ötesinde gerekli olduğu her yerde, şeriat bir temyiz ölçütü durumundaydı. Evrensel bir meşruiyet ölçütü amaçlanmasından dolayı, şer'î hukukun yere ve hatta zamana göre, mümkün olduğunca az değişmesi gerekiyordu.

Bu, zorlukla başarıldı ve asla tam olarak başarılamadı. Bazan müslüman hukukunun "katılığı" olarak adlandırılan şeye, onun ilk ilkeleri dahil edilmemiştir. Gerçekte, İmam Şâfiî tarafından öğretilen ilkeler yerel gelenekleri bir kenara atmamış; fakat sırf örf yoluyla gelen herhangi bir devamlılığı sorgulamıştır. Bu gibi ilkeler, hukuku, Kur'ân'a ve hadise dönmeye ve onları kendisi için yeniden değerlendirmeye ehil olan her fakihin önceden kestirilemeyen yorumlarına açık bırakmıştır. Bu gibi bir sonuçtan kaçınılmış ve öngörülebilirlik, her bir müslümanın belirli bir fıkıh mezhebine bağlanması beklentisiyle pekiştirilmiştir. Cemâ'î-Sünnîler arasında, İmam Şâfiî ya da Ebû Hanîfe gibi büyük bir İmam'a dayanan çeşitli mezheplerden herhangi birisinin, eşit derecede makbul olduğu görüşüne varıldı. Fakat bir kimse, bu mezheplerden birine ya da diğerine sâdık kalmalı; uygunluk içinde geriye ya da ileriye doğru onlardan ayrılmamalıydı. Böylece, fakihlerden dahi, kendi seçilmiş mezhepleri içinde genel kabul görmüş kararlara bağlı kalmaları ve sadece hâlâ görüş ayrılığının olduğu ya da yeni sorunların ortaya çıktığı yerlerde kendi *içtihad*larını yapmaları beklendi.

Bu nedenle şer'î hukuk, bütün olası siyasî sınırların ötesinde, geniş müslüman cemaatinin ihtiyaçlarına hizmet etmek üzere, yeterince birlik içinde tutulmuştur. Bir müslüman nereye giderse gitsin, aynı sâdık kalınan hukuka bel bağlayabiliyor ve bir yerde kazandığı haklarına her yerde saygı duyulacağını bilebiliyordu. Kadılar tarafından açık bir şekilde (önceden olduğu gibi, birden çok mezhep içinde geliştirilen ilkelerle), yerel hukuka [*âdet* ya da *örf*] başvurulduğu zaman dahi, ilgili bölge içinde bulunan her müslümana uygulanan hukuk, daima, yerli yurttaşlar olarak belirli bir statüdeki kişileri idare eden özel bir hukuk değildi.

Bir hukuk, ne kadar evrensel olursa olsun, eğer tamamıyla başvurulabilir olmaya devam ediyorsa, elbette onun yüzyıllardır süregelen bir değişim yaşı-

yor olması gerekmektedir. Bu, sadece bir yerde ama yaygın bir şekilde değil, en azından kendi mezheplerinin öğretildiği her yerde, belirli bir çağın en önde gelen fakihlerinin kabul görmesi sayesinde elde edildi; bu kişilerin fetvaları, hemen hemen hissedilmeyecek derecede bir artışla, onun evrensel uygulanabilirliğini zedelemeksizin, fıkhın yavaş değişen Tarım Çağı içinde günün şartlarına uygun şekilde sürdürülüp muhafaza edilmesini sağlamıştır. Bu gibi fetvaların rehberliğindeki hukuk, Anglo-Sakson dâvâ hukuku ve sabit karar düsturuyla sınırlı bir benzerlik taşır; fakat ("cevab"ı sadece evet ya da hayır olan) sorunun sorulmasında, delil genellikle sadece zımnen ortaya konulmuştur; her bir yargıcın bağımsız bir şekilde sorumlu olduğu ve sürekli bir "mahkeme"yi temsil etmediği türden teâmüller, daha serbest bir şekilde görmezden gelindi. Gibb, müslüman hukuku tarihinin, oldukça az değişmiş fakat olası pratik olaylarla daha az ilişkili temel hukuk kitaplarından ziyade, böylesi fetvaların toplandığı eserlerden takip edilebileceğini belirtmiştir. (Şeriatın uygulanabilirliğini muhafaza etme yolundaki bazı açık girişimleri Dördüncü Kitap'ta tartışacağız).

Yerel kalıplara karşı, idealleştirilmiş şer'î kuralların özümsenmesi yolunda sabit bir baskı vardı. Bu baskı, özellikle müslümanların eskiden beri mevcut olduğu topraklarda, bir derece toplumsal birliğe neden oldu. Fakat çeşitlilik ister istemez devam etti ve hatta şer'î kurallara yönelik baskı, özgün yerel sonuçlar doğurdu. Şeriat belirli bir âdet düzenlemesinin, genel kabul görmüş yerel âdetin yerini aldığında, farklı bağlamlarda farklı sonuçlara neden olabiliyordu.

Örneğin, şer'î aile hukuku bazı alanlarda—özellikle anaerkil gruplar arasında—çekirdek aile üzerindeki vurgusuyla, ataerkil aile kuralına yönelik sabit bir baskıyı muhafaza etti. Belirli bir grubun anaerkil aileden ataerkil aileye doğru bir değişim yapmaya başladığı nokta, bu baskının bir sonucu olarak, psikolojik ve toplumsal açıdan çok önemli olabiliyordu; böylece akraba kişilerin birbirlerini isimlendirmesi ve birbirlerine olan yakınlık derecesini sınıflandırma bakımından, birçok tâbir değişime uğradı. Fakat bu gibi bir değişimle birlikte, ona beklenmedik etkileri bulunan başkaca baskılar ortaya çıktı. Daha geniş bir aile dayanışması anlayışı, en tarımsal bağlamlarda sosyal ve ekonomik bozulma riskini gözönüne almaksızın, bir kenara bırakılamazdı.

Özelde, toprağın, mülk olarak her ölümden sonra değişik varisler arasında bölünmesi felâketle sonuçlanabiliyordu; özellikle parseller evlendiklerinde toprağı ailesinden dışarı götürecek olan kızlara da verilmişse. Bu nedenle şer'î hükümler iki tür düzenlemeye yol açtı. Önlerine geçilemedikleri sürece, kızlar çoğu kez kuzenleriyle evlendirildiler: bir erkekten, payının aile içinde tutulması için amcasının kızıyla evlenmesi beklendi. (Bazı Araplar arasında, bir akraba evliliği şekli olarak bu gibi evliliklerin sıklığı, herşeyden önce ka-

dınlara miras verilmesini mümkünleştirebilmiştir).[16] Böylesi bir evlilik her zaman olmuyordu, fakat bazı alanlarda, eğer olmamışsa, ihlâl edilen haklar bakımından ciddi sürtüşmeler doğurabiliyordu. Bu gibi evliliklerin benimsenmediği yerlerde, toprağı veraset kurallarından büsbütün masun bırakmak arzu edilen birşeydi. İktâ sisteminin bir avantajı, bunu mümkün kılmasıdır; veraset, bu şekilde—bölünemez bir şekilde—iktâ tahsisi şeklinde sadece oğula geçebiliyordu. Aile vakıflarının kurulması da aynı etkiye sahipti.

Daha az doğrudan bir şekilde, kadılar çeşitli toplumsal gruplaşmaları bir arada tutmaya yardımcı olan ikinci kuruma da başkanlık etmiştir. Gittikçe artan bir şekilde, kuyu ve çeşmelerden medrese ve camilere kadar—kuruldukları şekilde özel olarak idare edilen—birçok kamu kuruluşu, dinî bağışlardan ve miraslardan (genellikle kira getiren arazi) gelen gelirle muhafaza edilegeldi. Kamu hukukuyla toplanan zekât, bir toplum olarak İslâm'ı finanse etmenin asıl aracıydı; zekât, bir müslüman hükûmetinin çeşitli kent vergilerinin temel meşrulaştırma kaynağı olarak ya da kişisel hayrın dinselleştirilmiş bir şekli olarak,—fakat artık en özel İslâmî düşüncelerin maddî bir temeli olarak değil—devam etti. Özel vakıf kuruluşları bu roldeki yerlerini aldılar. Vakfa bırakılan mülklerin elden çıkarılamaz olduğu şer'an teminat altına alındı ve müslüman bir hükümdar tarafından vakıflara nadiren dokunuldu. Kent hayatının koşullarını koruyan vakıflar vardı. Şam'daki bir müslüman seyyah, tökezleyen bir köle çocuğun, elinde taşıdığı kıymetli bir vazoyu kırdığından bahseder; delikanlı sahibinden korkmaktadır; fakat yoldan geçenler onu teselli eder: bu, tamamen bu şekilde başı belâda olan hizmetçilere fon sağlamak için kurulan bir vakfa —vazo değiştirilir ve delikanlı güven içinde eve gider—yol açmıştır. Vakıflar sayesinde, siyasî iktidarın müdahalesine ihtiyaç duymaksızın ya da korkulmaksızın, özel fakat yine de bağımlı bir temelde, yurttaşlığın gerektirdiği çeşitli ve hatta başkaca güzel şeyler sağlanmıştır.

Son olarak, Yüksek Halifelik Döneminde gelişmekte olan tasavvufî takva, bütün modeli kuşatan, her tarafa yayılan bir manevî varsayımlar ve yaptırımlar takımını oluşturdu. İleride göreceğimiz gibi, tasavvuf, tüm popüler müslüman takvasının birlikte içerisine akın ettiği bir yapı durumuna geldi; merhum ya da yaşayan evliyalar, kibar tabakanın ve sosyal hayatın beraberce-işgören taraflarının teminatları durumuna geldi. Loncalar genelde tarikatlara bağlı kuruluşlara dönüştü. Erkeklerin toplandığı mekânlar, evliyanın hi-

16. Germaine Tillion, Akdenizlilerin aile ve şeref kalıplarının mantığını incelediği göz kamaştırıcı eseri *Le Harem et les cousins* (Paris, 1966)'de, kardeş çocukları arasındaki evliliğin köklerinin derin biçimde en azından tüm İran-Akdeniz bölgesinin tarımsal öngörülerine dayandığını ileri sürüyor. Eseri, maalesef, ihtimamlı bir şekilde deliller sunmuyor; ayrıca tarihsel açıdan kuruluşu ikmal edilmemiş ve de Batıcı dünya imajıyla geçiştirilmiş bir mahiyet arzediyor.

mayesini istediler. Yerel evliyanın önde gelenleri, hemen hemen bütün hiziplerin saygıda birleştiği türbeler durumuna geldi. İslâm'ı yaşamaya doğru içedönük bir kişisel hamle yapma ve herhangi bir kimsenin dışadönük gücünden tamamen ayrı olan müşterek bir manevî girişim içinde müslüman cemaatine katılma anlayışı kazandıran tarikatların ustaca mayası olmaksızın, şeriatın mekanik düzenlemelerinin, etkili olmaları için gerekli sadakati muhafaza edemeyeceği muhtemeldir.

Böylece şeriatın, vakıfların ve tarikatların varlığı, kasabadan kasabaya değişen tamamen geçici yerel düzenlemelerden ziyade, uygulanabilir evrensel bir model olarak a'yân-emîr sistemini mümkün kıldı. Fakat sırası gelince a'yân-emîr sistemi (serbest bir köylülük ve askerî iktâlardaki kırsal temeliyle birlikte) özelde herhangi bir devletin bürokratik yasalcılığıyla engellenmeyen şeriatın zirveye yükselmesine; ve aynı şekilde bütün toplumun evrenselliğini muhafaza etmesine imkân verdi. Bu karşılıklı takviyenin bir sonucu olarak, ister içten (Sümer ruhban şehirlerindeki ya da Helenistik ticaret şehirlerindeki gibi), ister dıştan (bürokratik olarak idare edilen şehirlerdeki gibi) olsun, aşikâr bir yurttaşlık birliği, kasabalarda mutlaka gerekli değildi. Bir şehre bağımlı bir bölge dahi, kentli ailelere himaye bağlarıyla bağlı köy örgütleri temelinde idare edilebiliyordu. Tek aşikâr birlik, Dârü'l-İslâm'ın kendisininkiydi; ve bu birlik gerçekten etkiliydi.

Yine de bir kasabada kalıcı bir merkezî otoriteye ihtiyaç duyulmuştu: eğer hepsi grup rekabetlerine katılıyor ve dindarâne anlayışlar ıslah olmaz iç kavgalara dönüşmeye başlıyorsa, barışı sağlayacak olan; dışarıdan gelen büyük bir istilâ durumunda gerek duyulan düzenli bir orduyu ve hepsinden önemlisi bir süvari kuvvetini oluşturması gereken; ve normal bağlar bozulmuşsa, köylerden gelirleri toplaması gereken bir hakemin otoritesine...

FÜTÜVVET OCAKLARI, KASABA MİLİSLERİ VE GARNİZON HÜKÛMETİ

Bir zaman için dahi, kent yapısının içerisinden, böylesi bir ihtiyacın ifa olunmakta olduğu görülebiliyordu. Çeşitli kent bağları temelinde, Yüksek Halifelik devirlerinin sonunda "milis özerkliği"nin bir modeli olarak adlandırılabilen şey gelişmeye başladı. Suriye'de, Cezîre'de, Acem-i-Irak'ta, Horasan'da ve diğer yerlerde, bir zaman için az-çok sürekli bir milis temelinde kasabalılardan oluşan çeşitli yapılar örgütlendi. Bunlar bazan mezhep gruplarıydı (İsmailîler bunun bir örneğini oluşturdu ve Cemâ'î-Sünnî milis yapıları bazan bunlara karşı örgütlendi); bazan kasabalardaki alt-sınıf ögeleri temsil ettiler, fakat kurulu otoritelere az-çok bağlıydılar. Her ne olursa olsun, bu milisler, etkin biçimde hareket ettirilebilmişlerse, göz önüne alınması gereken güç merkezleri oluşturdular.

Bu grupların en önemlilerinden bazıları münhasıran alt-sınıflardan oluşuyordu. Şehirli erkeklerin pek çoğu, kendilerini törensel olarak erkeksi erdemlere adamış, genelde Arapça'da *fütüvvet*, yani bir anlamda erkekler ocağı olarak adlandırılan, bir sosyal bilinci temsil eden yapılarda örgütlenmişlerdi. Kelime anlamı "genç adamlık" ya da "delikanlılık" olan *fütüvvet* yoldaşça bir sadakati ve âlicenaplığı ifade eder. (Terim Bedevî geleneklerinden alınmıştı, fakat Arapların fetihlerinden önce de kesinlikle var olan kent nosyonlarına aktarılırken özel bir anlam yüklenmişti.) Farsça'da ona mukabil gelen *civanmerdî* kavramı da delikanlılık demekti. (Türkçe'de ise fütüvvet ehli biri için *ahi* terimi kullanılırdı). Tahmin edildiği gibi, fütüvvet teriminin erkeklerin toplandığı ocaklar anlamında ilk kez kullanılışına, Arapça konuşmada ya da Arapça terimler kullanmada öncelik sahibi üst-sınıflara bakıldığında rastlıyoruz. Yüksek Halifelik döneminin sonlarına doğru Arapça kullanımı yaygınlaştıkça, terim, erkek anlamında, daha ziyade, daha alt düzeydeki kentli sınıflar için kullanılır olmuştur.

Suriye'dekiler de dahil pek çok Bizans şehrinde görülen "sirk hiziplerinin" İslâm toplumunda bulduğumuz, alt sınıftan sportif erkeklerin toplandığı ocaklar cinsinden oldukları gösterilmiştir; bu ocaklar da aynı şekilde milis potansiyellerine sahiptiler; giysilerinde farklılıklar vardı ve bazan aynı şekilde "delikanlılar" diye adlandırılıyorlardı. Bu tür örgütlenmelerin geçmişi, tahminen merkezî "idareli" kentlerin ortaya çıkışına kadar uzanır (Sâsânî imparatorluğundaki, haklarında olumlu veya olumsuz hiçbir bilgiye sahip olmadığımız böylesi teşekküllere kadar). Arap fetihleri sırasında bu tür erkek ocaklarının hâlâ aktif olmalarından dolayı, her ne kadar İslâm'ın ilk yüzyıllarındaki, evrimleri nüfusun müslümanlığa dönmesini takip eden alt sınıfların hayatı hakkında çok az şey duysak da; müslüman hayatın diğer pek çok tezahüründe olduğu gibi, fütüvvet ile bu öncekiler arasında da bir devamlılık olduğunu varsayabiliriz.[17]

Bu erkek ocaklarının birçok türü vardı; bir kısmı spora, geriye kalanlar da daha çok karşılıklı yardımlaşmaya adanmışlardı. Üyeler arasıra ortak tekkelerde yaşar veya en azından orada yemek yerlerdi. Bu ocaklar birçok farklı sosyal tabaka arasında oluşturuluyordu; muhtemelen bir kısmı temelde genç çetelerden, delikanlılardan ve kişisel bağımsızlıklarını vurgulayan gençler-

17. Bizans hizipleri, Spiros Vryonis'in fütüvvet hakkındaki son yayınların listesini de sunan "Byzantine Circus Factions and Islamic Futuwwa Organizations (neaniai, fityân, ahdâth)" adlı makalesinde zikredilir. (bkz. *Byzantinische Zeitschrift*, 58 [1965], s. 46-59). Vryonis, Bizans sirk hiziplerinin Sâsânî imparatorluğuna da intikal ettirilmiş olabileceğini, pek mümkün değilse de, ileri sürüyor gibi gözüküyor. Fakat hiziplerin bazı katı kuralları (meselâ, uzun saç) Sâsânî kültürüyle ilişkili olabileceğinden dolayı, sınırın karşı yakasında bir nebze devamlılığın mevcut olması mümkün müdür?

den oluşurken, bir kısmı da, hiç olmazsa daha sonraları, genel tüccar dernekleri durumuna geliyordu. Tüm bu gruplarla genel bir merkezin çatısı altında uğraşmak imkânsız gibi görünür, fakat bana göre, bir uçtan diğerine bu örgütlenmeler arasında eksiksiz bir yelpaze vardı; ve farklılıklarına rağmen, bazı idealler ve beklentiler, bunların büyük çoğunluğu tarafından genel kabul görmüştür. Bunun yanında, bu tür örgütlerin Orta Dönemler boyunca, —zengin ya da fakir—tüm fütüvvet ocaklarının yerine getirebileceği bir tarihsel rolü oynamış olduklarını da ayırd edebiliriz. Çünkü yapıları ne olursa olsun, bu ocaklarda, eğer gerekliyse, bir kent milisi olasılığının bulunduğu görülür.

Bütün ocaklar, ortak bir idealist tona, yani üyelerinin birbirlerine kayıtsız-şartsız sadakatleri üzerine bir vurguya ve bazı özel törenlere sahipti. Bu törenler zamanla daha bir karmaşıklaştı ve daha sonraları, Erken Orta Dönemin sonuna gelindiğinde, bütün fütüvvet ocaklarında çok benzer bir duruma geldi. Bu törenlerin en çok bilinenleri, ocağa giren kişinin özel bir şalvar ve diğer ayırd edici elbiseler giyerek, ve törenle tuzlu su içerek resmen ocağın halkasına dahil oluşuydu. Her şehirde, kıskançlıkla birbirlerinden uzakta duran, her birinin kendisinin gerçek fütüvvet ocağı olduğunu iddia eden, birbirinden bağımsız birçok ocak vardı. Daha sonra, bu ocakların her biri, törensel yaşamın çokça yer aldığı, her fütüvvet üyesinin kendi özel biriminin başkasına kayıtsız-şartsız uymasının beklenildiği, gizlice ve birbirine yakın biçimde oluşturulmuş daha küçük birimler halinde örgütlenmişti. (Bir kişi kendi biriminin başkanıyla geçinemezse, onu başka bir birime geçirmenin de koşulları vardı.)

Fütüvvet ocakları, üyeleri arasındaki karşılıklı sadakate, diğer sosyal bağları dikkate almayacak kadar önem vermişlerdi; bazı ocaklar ailelerle olan bağların kesilmesi konusunda ısrar etmiş ve sadece bekâr erkekleri kabul etmişlerdi; bu koşul daha çok genç çeteler olarak anılabilenler için geçerli olabiliyordu. Aynı zamanda, özellikle konukseverlik olmak üzere, ahlâkî standartlarıyla övünürlerdi; üyeleri varlıklı tüccarlar olan ocaklar, şehre gelen yabancılara konukseverlik göstermede ilk sırayı alabiliyorlardı. Güçlerini, büyük bir olasılıkla kısmen,—yerli ya da yabancı olsun—kişinin özgürlüğüyle birlikte gelen tecridin üstesinden gelmelerine borçluydular.

Fütüvvet, sporlara, doğal olarak, askerî disiplin derecesinde ilgi göstermeye yöneldi; ve bu tür bir disiplin normalde en azından potansiyel olarak yerleşik iktidarlara karşı yöneltildi. Fütüvvet ocakları, genelde zımmî gayrimüslimleri içlerine alabildiler; köleleri ve haremde hizmet gören hadımları kabul edebildiler; ama bir korkağı, vergi tahsildarını ya da zorba emîrlerin uşaklarını asla kabul etmezlerdi. Fütüvvet üyeleri görünüşte, gerektiğinde fütüvvet kardeşlerini [ihvanı] savunmak için taşıdıkları silahlara sarılmaya ha-

zırdılar. Ocaklar, bazan kendi idealleri doğrultusunda askerî seferler düzenlerken, diğer zamanlarda şehirdeki daha zengin durumdakileri korkutan kargaşalar çıkarırlardı. Bunlardan bazıları, kargaşa olduğunda yoksulların evlerindeki herşeyi tamamen yerinde bırakırken, zenginlerin evlerini yağmalama amacı güderlerdi. Düşmanları dahi, bu konudaki katı şeref ölçülerinden dolayı, onları takdir ederlerdi. Bazı ocaklar "koruma haraçları" alırlardı; halivakti yerinde olanlar, kendisini koruması için, ocağa ödeme yaparlardı; ocak da bunun karşılığında bu kişileri rakip ocaklar karşısında korurdu. (Burada, çöl yollarındaki bazı Bedevî kabileleri gibi, emîrin korumasının erişemeyeceği bir seviyede rol oynuyorlardı.) Tarih kaynaklarında, fütüvvet ocaklarına çeteciliği ima eden kavramlarla değinilir; ne var ki, fütüvvet mensupları da, kendileri için bu kavramları kabullenmeyi her zamen reddediyor değildiler. Horasanlı ilk saygın sûfîlerden biri, fütüvvet ilişkilerinden dolayı, böyle bir isimle, *Ayyâr* diye adlandırılmıştı.

Fütüvvet ocakları ileri gelenlerle bir nevi bağımlılık ilişkileri içinde olsalar da, onların, kendi çıkarlarının durumu iyi olan ve önde gelen kişilerinkinden farklı olduğunu hisseden, iyi ailelerle bağlantıları olmayan ve çoğunlukla ileri gelenler tarafından temsil edilmeyen daha yoksul ve daha genç erkekleri temsil ettikleri görülür. Fütüvvet disiplini, kâtiblerin çok değer verdiği kültürel ayrıcalık yerine beşerî eşitlik haklarını vurguluyordu. Bazan kasabanın suçlu, hatta dilenci ögelerinin bile örgütlerini fütüvvete uyarladıkları görülürdü; öyle ki, bu ögeler gerçekte pek çok kurumlaşmış gruptan daha sıkı örgütlenebiliyordu. Eşitlikçi eğilimlerine rağmen, fütüvvet, her zaman toplumdan soyutlanmamıştı. Fütüvvet ocakları, silahlandıkları zaman, Suriye'de en azından kimi zaman Türk birliklerinin yanısıra savaşan,—*ahdâs* adlı— görünürde daha genel bir tabanda toparlanan gönüllü kasaba milis gruplarına bağlanmışlardı. Fütüvvet ocakları, çoğunlukla kasabanın bir mahallesini temsil ediyor ya da oraya ait sayılıyor ve bu yüzden ciddi etki kazanıyorlardı; böylece kendi başlarına ileri gelenler durumuna gelebiliyorlardı. Fakat potansiyel olarak her zaman ileri gelenlerin denetimindeki kurulu düzene ters düşüyorlardı.

Bazan etkili olsalar da, fütüvvet ve benzeri gruplar normalde bir bütün olarak kent hayatında marjinal kalıyorlardı. Yoksullar bile, her zaman onları siyasî etki sahibi kılacak derecede destekliyor değildiler. Yoksullar, ayrıcalıklı kişilerin sosyal doktrinlerine bağlı kalmıyorlarsa da, yeni ve daha az parlak ve bu yüzden daha sert bir ayrıcalıklı gruba yol açmaması için, her zaman eşitlikçi yaklaşımlara karşı bir güvensizlik eğilimi taşıyorlardı. Fakat fütüvvete dayanan milis grupları, dayanışma ve bağımsızlık içinde hareket edebiliyordu. Siyasî belirsizlik dönemlerinde, önemli ve hatta kat'î bir siyasî rol oynayabiliyorlardı.

Erken Orta Dönemde, bu rol artmış gibi görünmektedir. Daha dokuzuncu yüzyılda, Sîstan'lı Saffârîlerin, yöreye akınlar düzenleyen Hâricî çetelerine karşı savaşmak üzere örgütlenmiş erkek milis gruplar içerisinde ilk sırada ve öncü durumda oldukları görülür. Daha sonra Saffârîler iktidarı "Abbasî" valilerinden devralmak için yola çıkıp İran'ı boydan boya geçtiklerinde, İran'ın diğer kentlerindeki yöresel erkek ocaklarının Saffârîlere önemli bir destek verdikleri görülür. 950 ve 1150 yılları arasında, fütüvvet ocaklarını da kapsayan popüler milis grupları, çoğu kez olayları belirlemiştir. Kasaba milisinin başı olan *reis* bazan kasabanın da başı olarak gösteriliyordu. Bağdat'ta bu grupların daha ayrıcalıklı sınıflar tarafından zapt u rapt altına alındıkları görülür; fakat bunlar birçok taşra kentinde iyi bir düzen için temel bir resmî güç oluşturuyorlardı. Bu gruplar, sadece üyelerine disiplin ve dayanışma getirmekle kalmayıp, bir bütün olarak kasaba için yöresel bir teb'a disiplini kaynağı oluşturmaya zaman zaman devam ettiler.

Fakat 1150'lere gelindiğinde, böylesi bir siyasî güç ortadan kalkmış gibi görünüyordu. Tek bir istisna, Nizârî İsmailî devleti ve belki de sınırlı bir dereceye kadar Sistân kasabalarıydı. Emîrlerin ortaya çıkmasıyla çelişkili biçimde çok sıkı ve uzun ömürlü olan ve geniş bir alana yayılmış bulunan İsmailî devleti başından sonuna kadar yöresel İsmailî milislerine dayalıydı; Sistân'ın kuzeyindeki Kûhistan'da da orta boy kentlerin yabancı garnizonları hiçbir zaman kabul etmeyen milisleri vardı. Şüphesiz ki, dehşetli taktikleriyle şehir cemaatlerini bölen ve böylece birçok kişiyi İsmailîlik aleyhine döndüren İsmailî ayaklanması, sadece İsmailîliği değil, fütüvvete dayalı başka herhangi bir askerî özerkliği de gözden düşürecek bir olay mahiyetindeydi.

Yine de, muhtemelen her hâlükârda siyasî soruna getirilecek, milis özerkliğine dayalı kapsamlı bir çözüm bahis dışıydı. Örneğin Basra körfezindeki Kays adasında olduğu gibi (aynı zamanda korsanlıkla da suçlandı), bazı adalarda ve Arap yarımadası boyunca bazı uzak kıyılarda bağımsız şehir devletleri ortaya çıkmıştır. Ama, bölgedeki birçok şehir, gelişinceye kadar, kendi iç kurumlarını toprağa-dayalı tarımsal müdahalelerden koruyacak doğal vasıtalardan yoksundu. Bu yüzden (varsayıyorum ki), teb'a özerkliğiyle ilgili (tecrid edilen kasabaların işine yarayacak) hiçbir genel kalıp gelişmedi. Orta-Kurak Bölge'deki bölgesel devletler ve imparatorlukla yaşanan, kökü çağlar öncesine dayanan çatışmaların yol açtığı, kentin sosyal yapısının ve herhangi bir kasabanın ötesindeki kozmopolit bağların parçalanması olgusu, sosyal güçlerin bir derece ani bir şekilde tümden yenilenmesi sağlanmaksızın, yeterli yöresel teb'a dayanışması teminini imkânsızlaştırdı. İsmailîlik gerçekte Nizarî ayaklanması sırasında bunu sunmuştu. Fakat—gerek duyulduğunda yerel teb'a tecridi talebi gibi,—İslâm'ın evrensel kalıplarının ihlâli, zaten çok zengin olmayan birkaç uzak yer dışında, çok zor görünüyordu.

İsmailî örneğinde ve tüm milis hareketinde olduğu gibi, sonunda herkesin ortak çabasına bağlı olan şeylerin fazlasıyla tehdit edildiğini düşünüyorlardı. En azından ben, o zaman olmuş olanları yeniden kurmak için daha iyi bir yol göremiyorum. Onlar, daha az ayrıcalıklı genç erkeklerden oluşan ve dayatılmış otoriteye karşı dirençli olan milis gruplarının,—şer'î hukukun ve fütüvvetin kendi ruhundan hareketle—zenginlere karşı fakirlerin yanında yer almaya dünden hazır olduklarını anlamışlardı—ve ileri gelenler de, belki de kendi parçalanmışlıkları ve kozmopolitlikleri nedeniyle, harekete alternatif bir yönelim kazandırmayı bekleyemezlerdi. Kesin olan şu ki, serbestçe hareket eden bir İslâmîleşmiş toplumda halk milislerini sabit statü bağlarıyla denetleyeceklerinden emin olamazlardı. Böylece kendi hemşehrilerine, asker olarak, toprak ağalarının köylülerine güvendiği kadar güvenemezlerdi. (Göreceğimiz gibi, halife en-Nâsır, oldukça sonraları, fütüvvet ocaklarına daha da farklı bir tabanda yeni bir yön vermeye çalıştı; fakat kullandığı yöntem, şehir a'yânının bağımsız hale gelmesine yardımcı olacak gibi değildi.) İleri gelenlerin, her hâlükârda, nihaî siyasî hakem fonksiyonunu yerine getirmeleri için, genellikle vuku bulduğu üzere, istemeyerek de olsa Türk askerî garnizonlarını tercih ettikleri görülüyor.

Böylesi bir toplumda, eğer merkezî bir hükûmet yoksa, zarurî garnizonlar başka nereden gelebilirlerdi? Öncelikle, bir şehri tümden temsil etmek üzere meşru bir temel üzerinde, yani yerel ve kişisel şeriat temelinde tesis olunamazlardı; çünkü şeriat gerçekte şehirlerin içinde barındırdığı böylesi hiçbir özel ya da yerelleşmiş kurumu kabul etmiyordu. (Sadece İsmailî Şiîler, imamlarında, bu şer'î çıkmaza karşı bir alternatif bulmuşlardı; fakat alternatifleri, bu düzeyde sadece yerleşik kentsel çıkarları değil, yerleşik ulemayı da tehdit ediyordu.) Garnizonlar, daha sınırlı çıkarlar temelinde hiziplere bölünmüş şehirlerden ve şeriatın evrensel kabul görmüş meşruiyeti aranmaksızın çıkabilirlerdi; fakat, fütüvvet deneyiminden bir hüküm çıkarmak gerekirse, bu sadece azınlığın aleyhine çoğunluğu gözeterek olabilirdi. O halde, garnizonların normal kent toplumu dışındaki sosyal ögelerden oluşturulması gerekiyordu; ve bu ögeler ise, emîrler tarafından temin olunan ögeler ile, yine emîrlerin Türk askerleri idi. Ve gerçekte, bir kasaba tesadüfen emîrsiz kalırsa, başka birini arar ve gelmesi için davet ederdi; Suriye'deki Humus'ta, emîre suikast yapıldığı ve bir İsmailî ayaklanmasından korkulduğu zaman vuku bulduğu gibi. (Emîr, bir nevi, belirli dönemlerde bir İtalyan kondotiyorunun* oynamış olduğu türde bir rol oynuyordu; fakat farklı şehir yapıları farklı sonuçları getirdi.)

Garnizon idaresi modeli yerleşik bir hal aldıkça, onun yerine kendileri-

* Kondotiyor (condottiere) Ortaçağ İtalya'sında, paralı asker güruhlarının önderine verilen isimdir [-çev.]

ne özgü bir garnizon kurmayı başaramamış özerk kentli gruplaşmalar, bu garnizonların tecavüzüne karşı koymak için başka yollarla bir araya gelmeye başladılar. Gelişecek olan en önemli kent örgütleri, Erken Orta Dönemde ve hatta daha da sonraları, birçok yerde etkili güç kazanmış olan tüccar loncalarıydı. Yüksek Halifelik döneminde, idarenin değişmesi (ve üyelerinin parça parça İslâmlaştırılması) ile daha önceki oluşumların zayıflamasından sonra, ticaret, en azından birçok yerde ancak çok gevşek biçimde dernekleşmişti ve yönetimin pazar görevlileri tarafından kontrolü, grup sorumluluğuna fazla değinilmeden, çoğu kez doğrudan bireyler üzerinde uygulanıyordu. O zaman var olan bu tür dernekler şimdi ya güçlendiriliyor ya da yerlerini, Geç Orta Dönemin sonlarına gelindiğinde hemen hemen tüm İslâm âleminde evrensel olan daha güçlü örgütlere bırakıyordu.

Fakat fütüvvet ocakları şehirler için bağımsız bir milis oluşturmayı başaramamışlarsa da, kent kurumlarının kurulu garnizonlara karşı özerkliklerini korumalarına katkıda bulunmuşlardır. Birçok lonca, fütüvvet ocakları gibi örgütleniyordu—ve buna uygun olarak, aşağı-yukarı bağımsız bir ruha sahipti. İslâmîleşmiş loncalar, Roma imparatorluğunun son dönemlerinde görüldüğü gibi, devlet denetiminin kanalları değil, fakat üyelerinin çıkarlarının tamamen özerk ifadeleri, ve bu nedenle resmî güçlere karşı genel bir ittifak mahiyetindeydiler.[18]

Fütüvvet ocakları böyle bir role destek çıkmak amacıyla tasavvuf ile yakın bir ilişki içerisine girerek manevî bir istikrar kazandılar. Yüksek Halifelik Döneminde bile, birçok tarikat mensubu, Allah'a sadakate ve Onun tüm yarattıklarına karşı köklü bir alicenaplığa dönüştürdükleri sadakat ve uluvvücenaplık tavrını dile getirmek için, fütüvvet dilini uyarlamaya başlamışlardı. Fütüvvet ideallerinin böylesi bir yorumu, fütüvvetin yeni loncaları manen desteklemesine gerek duyulduğunda, hazır haldeydi. Bazı yazarlar, fütüvveti, tasavvufun mistik yoluna tümüyle erişemeyenler için elde tutulan eksik bir tasavvuf biçimi olarak yorumlamışlardır. Daha sonra göreceğimiz gibi, Erken Orta Dönemde gelişen sosyal tasavvuf tarzından sonra, bazı fütüvvet ocakları

18. Bununla birlikte loncaların Louis Massignon tarafından ileri sürüldüğü gibi (*Encyclopaedia of Islam*, ilk edisyon, sınıf hakkındaki makalesi ve başka yerlerdeki yazıları), İsmailî devrim hareketinden doğduğunu söylemek pek kolay değildir. Loncalar, Yüksek Halifelik ve Erken Orta Dönemlerde, Roma ve Bizans devirlerinin devlet-destekli loncalarının, İslâmî devirlerin sosyal hareketliliği tarafından hayli zayıflatılmış uzantıları gibi gözüküyor. Gerald Salinger'in "Was Futuwa an Oriental Form of Chivalry?" makalesi, (*Proceedings of the American Philosophical Society*, 94 [1950], 481 ff.) özerk kent örgütlenmeleri hakkında mükemmel bir müzakere mahiyetindedir. Makaledeki malzemeler, büyük ölçüde Franz Taeschner'in ve Claude Cahen'in (bkz. yukarıda 14. dipnot,) J. D. Pearson'ın *Index Islamicus*'unda (Londra, 1958) listesi sunulan makalelerinden alınmıştır.

kendi tasavvufî ayinlerini yapmaya başladılar. Ve başlarında da hâmiler olarak tarikat şeyhleri mevcut olabiliyordu. Orta Dönemlerin sonuna gelindiğinde, fütüvvet, en azından bazı yerlerde, esasen lonca örgütünün tasavvufî boyutu durumuna geldi.

ASKERÎ DESPOTİZM VE GEDİĞİ DOLDURAN ANARŞİ

Kapsamlı ve kendi kendini güçlendiren bir bürokrasinin veya herhangi bir tarımsal yahut burjuva alternatifinin yokluğunda, iktidar katı bir askerî tabanın elinde bulunuyordu. Böylesi bir durum, yaygın bir keyfîliğe ve zulme giden yolu açtı. Zulmün önüne geçilmemişti; bilakis o, toplumun kalıcı bir özelliği durumundaydı.

Bir emîrin (yani, bağımsız olsun ya da olmasın, garnizon kumandanının) mahkemesinin adaleti—bir kadı'nınkiyle karşılaştırıldığında—daha önce de ileri sürdüğüm gibi, uygulamada, askerî hukuktu; emîr kendi kendine—ve özellikle kumandası altında olmayı kabul edenlere karşı—bir askerî başkan gibi hareket ediyordu. Tüm askerî hukuklarda varolan askerî otoritenin güvenliğini koruma özelliğinin gerektirdiği biçimde, emîr, müdahale etmeyi gerekli bulduğu her zamanda, aynı şeyi yapmıştır; bireylerin hakları sadece kolluk güçlerinin görünürdeki gereksinimleri karşılandığında dikkate alınıyordu. Aynı zamanda, emîrin herhangi bir yerde kullanabileceği güç, doğrudan doğruya onun askerî varlığının âciliyet derecesine bağlıydı; yani, onun o yere fiziksel yakınlığıyla doğru orantılıydı.

Bu yüzden, yakın çevresinde emîrin gücü keyfî ve sınırsızdı; şehirdeki kendi doğruluk ölçütleriyle resmî işlerin gecikme ve düzeltmeleriyle uğraşmadığı için az da olsa önem taşıyan (dolayısıyla göze çarpan) herkes, emîrin kaprislerini hissedebilirdi. Burada tam bir despotizm hüküm sürerdi; bu, kendisinden aşağı kişiler arasında hakemlik yapan, mirasla edinilmiş ve güvenceli bir konuma sahip büyük bir mutlak hükümdarın yüce kayıtsızlığı değil; o anki muazzam iktidarının dışında, sosyal açıdan başka herhangi bir askerî önderden farklı bir konuma sahip olmayan ve iktidarı sözlerinin ânlık teyakkuzuna dayanan bir kişinin bireysel müdahalesiydi. Askerî hukukla birkaç vilâ-yeti idare eden büyük sultanlar dahi (veya özellikle herhangi bir mütecânis yerel kamuoyundan nisbeten ayrı kalmış olanları) cömertlik ânlarında mükemmel, korku ve öfke ânlarında ise insanlık dışı; yani şiddetli biçimde keyfî olmaya eğilimliydiler.

Öte yandan, sürekli itaati sağlamak için ordu çıkartmanın (dönen gelir olarak) hiçbir şey getirmeyeceği, emîrden böylesine uzak bir yerde, tam anlamıyla bir hükûmet mevcut olamazdı. Bu anarşiydi; ya da kesin olmak gerekirse, katı biçimde yerel birimler tarafından, belirli köylerin veya kabilelerin tanınan liderleri tarafından gerçekleştirilen bir kendi-kendilerini yönetme

hadisesi idi; ve köyün sınırları ötesinde ya da kabilenin konakladığı yer dışında, birey kendi başınaydı.

Ama anarşi, dönem dönem, savaşlar biçiminde, en ziyade garnizonlaşmış yörelere bile giriyordu. Askerî hükûmetler arasında, savaş hali, hemen hemen sürekliydi. Büyük sultanlar, erişebildikleri tüm şehirlerdeki emîrleri otorite altına almak istiyorlardı. Fakat bu otorite, özellikle daha kârlı tâyinlerin yapılması gibi başka yollarda müdahaleye izin verebiliyorsa da, birçok durumda esas olarak gelirden bir pay alma anlamına geliyordu. Böyle bir otoriteyi elinde tutması için, sultanın tekrar tekrar gerçek gücünü göstermesi gerekiyordu. Herhangi bir güçsüzlük anında, bir ya da başka bir emîr edinilen gelirden pay yollamayı reddederek isyan eder, sultanın öfkesini kışkırtma pahasına şansını denerdi. Emîri ortadan kaldırmak için sultan, sayısal olarak daha büyük bir ordu yollardı. Emîr, şansı varsa, sultan kendisini işe yarar bir çözüm bulmaya zorlayan başka isyanlarla da uğraşmaya mecbur kalıncaya veya sultan eceliyle ölüp daha güçsüz biri halefi olarak ortaya çıkıncaya kadar, gerçekten güçlü bir sultan karşısında dahi tutunabilirdi. Gerçekte, bir hükümdarın ölümü genellikle sadece yeni isyanların değil, yerine kimin geçeceği kavgasının da işaretiydi; iktidar en etkili birlikleri kumanda eden komutana gittiği ve bu komutan da normalde ölen kimsenin oğullarından biri olduğu için, diğer oğullar bu sorunu beraberce savaşarak çözme durumunda oldukları değişik hizipleri arkalarına alırlardı. Son olarak, hatırı sayılır bir iktidar elde etmiş olan bir hükümdara, bu iktidarı—ve iktidarla gelen zenginliği—arttırması için, askerî yiğitliğini ve hatta erkekliğini sınayarak onu hissetmesi öğretilirdi. Büyük bir sultan komşu sultanlar aleyhine; ve hatta yerel bir emîr de, zayıf bir sultana bağlılığı varsa ya da hiç kimseye bağlılığı yoksa diğer emîrler aleyhine, fetihlere kalkışabilirdi.

Hükümdarın sefer düzenlenmesi kararındaki asıl belirleyici unsur, kibir ya da benlikten ziyade askerî hayatın iktisadî zaruretleri idi. Hükümdar mümkün olduğunca fazla askerî birlik oluşturuyordu; ve topraklarının düzenli gelirlerinin karşılayacağı ödemelerden daha fazlasını, ancak birliklerinin geliri yağma fırsatıyla desteklendiği zaman oluşturabiliyordu. Yaygın yağma fırsatı veren bir hükümdar rakiplerinin askerlerini bile kendi yanına çekebiliyordu. Dolayısıyla, emîrlerin yürüttüğü ikinci dereceden savaşlar, sadece savaş alanlarının kendisine değil, aynı zamanda kırlara ve kasabalara da anarşi getiriyordu. Askerlerin yoluna çıkan herşey yağmaya uygun olarak görülebiliyordu; ve rakip emîrin topraklarındaki herşey, sadece yağmaya açık olarak görülmüyor, tüm taşınabilir mallar yağmalandıktan sonra, rakibin kaynaklarını azaltmak—ve hatta insan ihtirasının sapkınlığıyla, yaşadıkları kasabada emîre ihanet etmediler diye emîrin teb'asını da cezalandırmak amacıyla—isteyerek tahrip de edilebiliyordu. Savaşla birlikte normalde gelen, yağmacılık

ve ateşti: sadece saraydan uzak olunduğu için ortaya çıkan ve savaştan daha geçici bile olsa çok daha ciddi bir anarşi...

Bazı hükümdarların methiyecileri; o hükümdarın zamanında, altınlarını ıssız bir yola bırakan yaşlı bir kadının ertesi gün güvenle aynı yerden geri alabildiğini söylerler. Bu iddialarda bir abartma payı vardı; fakat temkinli ve acımasız bir emîr, böylesi umutları en azından iktidarının en ziyade hissolunduğu yerlerde, kısmen yerine getirebiliyordu. Eğer emîr, mevcudiyeti bildirilen bağımsız bir soyguncu çeteye karşı güçlü ve rüşvet yemez bir birlik yollamaya karar verirse, başlıca tehlike kaynağı bastırılabilirdi. Bunun yanında, bazı müslüman alanlarında, komşu bir köy, yöresinden geçen yolcuların kayıplarından kollektif biçimde sorumlu tutulabiliyordu; çünkü köylüler genellikle tamamen yerel (ve bu nedenle iyi bilinen) kurallara itaatsiz bireylere karşı hareket edebilir—ya da onlardan haberdar olabilirlerdi. Ama bu, birliklerinin sıkı denetimiyle ünlenmeyi hedefleyen ve onları ancak polisten beklenilen bir çabukluk ve dakiklik ile harekete geçirmeye muktedir bir emîre bağlıydı. Köle olarak satın alınan ya da maceraperestler olarak parayla işgören askerler, emîrin elleri gevşediği anda tecavüzkârlığa dönebiliyorlardı; çünkü bir emîr, kendi konumunun devamı için birliklerinin sadakatine bağımlı durumdaydı.

Askerî despotluğun çıktığı her yerde, muhtemelen sistematik bir gaddarlık da gelişmekteydi. Hükümdara göre, küçük askerî mahkemelerin ani cezalandırmalara ve keyfî iradeye yönelik ihtiyacı,—onların gerçekte mümkün olduğunca kendilerine model almak istedikleri—büyük monarşilerin ihtiyaçları kadardı. Daha önemsiz hükümdarlar, hükümdar şahsen askerlere çok yakın olduğu için, onlar tarafından kısıtlanabiliyordu; fakat hiçbir uzak otoritenin boyunduruğu altına alamayacağı teb'alarına yönelik arttırılmış keyfîlikleriyle, mahkemenin kendi içerisindeki eylemleriyle bu sınırlamaları bertaraf edebilirdi. Askerî bir "yasa" küçük suçlar için ölüm cezası getirirdi ve ceza genelde ihtirasların soğumasına ya da aleyhte yeni kanıtlar bulunmasına fırsat vermeden hemen infaz edilirdi. (Büyük bir sultan ise, son sözü kendisine saklamayı tercih eder, ve ölüm cezası konusunda, kendisine tâbi emîrlerin elini bağlayabilirdi). Ani infazlar kadar kötü başka birşey daha vardı: işkence. Bu, ya cezalandırma veya sanık ve tanıklardan bilgi alma amacıyla kullanılıyor ve her iki halde de keskin bir şekil alabiliyordu. Bir insanın işkencede ölmesi ya da ömür boyunca sakat kalması her zaman mümkündü.

Şeriat-eksenli düşünen kesim böylesi hareketlere karşı çıkıyordu; itirazları İslâm'ın insanî emellerini ve—daha somut biçimde—dönem dönem iktidarın personel ihtiyacına katkıda bulunan, özellikle Türk ve Arap kabile mensupları gibi daha bağımsız çeşitli grupların kişisel izzet anlayışını yansıtıyordu. Fakat bakış açılarını tüm müslümanlara saygı biçiminde uygulamaya

geçirmeleri için çok cüz'î bir tatbikat alanı vardı. Tarımsallaşmış düzeydeki bir toplum içinde gaddarlığı azaltmanın ana pratik temeli iki taneydi ve her ikisi de şeriat tarafından fazlaca destekleniyordu.

İyi tanımlanmış bir sınıf içerisinde, insan onuruna saygı, karşılıklılık temelinde sağlanabilirdi. Bir şehirli sınıf, daha basit bir toplumun sosyal açıdan daha iyi tanımlanmış daha mütecânis yaşantısından türediğinde, bu basit hayatın kuralları yeni sınıf içinde bir süre korunabilirdi (bu yüzden yeni şehirleşmiş bölgelerde, kişi, eski şehirleşmiş hayat bölgelerinden daha yüksek düzeyde bir saygı görüyordu). Böylece bazı aristokrasilerin üyeleri, yekdiğerinin kişiliğine yönelik güçlü bir saygıyı şehir hayatının anonim karmaşıklığına da taşıdılar ve birbirleriyle hangi şiddette çarpışırlarsa çarpışsınlar, yekdiğerinin şahsî mevkiine saygı gösterdiler. Bu, daha genel bir olgunun özel bir örneğiydi: kabilevî önceliklerin bile ortadan kalkmakta olduğu tarımsallaşmış-düzey toplumunun bir ucundan öbür ucuna, herhangi bir toplumsal tabaka içerisindeki—meselâ bir kasabanın lonca mensupları arasındaki ya da köylüler arasındaki—şiddet, özenle korunan gelenekler tarafından engelleniyordu. (Şüphesiz, bu mülâhazaların birkaçı, örneğin Atina'nın klasik döneminde, yurttaşların karşılıklı saygısına katkıda bulunmuştu.) Tabiî ki, şeriat bu tür klikleri teşvik etmiyordu.

Fakat sınıflar arasında—efendi ve hizmetçi, zengin adam ve dilenci, toprak sahibi ve yarıcı köylü arasında—bu türden bir dayanışma yoktu. Bu ilişkilerde, hemen hemen tüm tarımsallaşmış toplum içinde, bireysel şiddet, ya üst olanın tarafında bir asalet yükümlülüğü anlayışı ile veya ast olanın tarafında etkili bir dayanışma ile hafifletiliyordu. Çin'in bir dönem için muhtemel bir istisna olması dışında, ast ve üst arasındaki tüm ilişkileri denetleyebilen, şiddeti ortadan kaldıran ve insanlara bırakılanın lüksüyle şaşkınlığı tattıracak kadar genel ve kesin bir uygulama kazanan evrensel ve gayrişahsî bir hukuk hemen hemen hiç olmamıştı.

Diğer yerlerde olduğu gibi, sınıflar arasında dolaysız biçimde uygulanan daha az resmî kısıtlamalar, İslâm toplumundaki olağan hayata hizmet ediyordu. Genel nüfus, bazan yönetici sınıflara pahalıya patlayan ayaklanmalarla, kendi isteklerini kabule zorlayabiliyordu. Tüccar ve esnafın ise,—yeni bir malî vergiyi ya da kendilerinden herhangi birisine kötü muamele gibi—ciddi aşırılıkları protesto etmek için daha onurlu bir silahları vardı: kitle halinde dükkanlarını kapayıp kasabanın hayatını ve onunla birlikte ordunun iaşesini durdurabilirlerdi. Buna sadece oldukça güçlü bir hükümdar, kuvvet kullanarak ciddi biçimde karşı koyabilirdi. (Birçok dönemde, tüccarlar genelde keyfî müdahaleden muaftılar.) Yine de, şeriatın eşitlikçi doktrini, bir kez daha, ne ayrıcalıklı sınıfın özel asaletine, ne de buyruk altında olanların planlı direnişine destek veriyordu.

Fakat küçük olsa dahi, bir askerî mahkemede, ne bir sınıf içerisinde bir kişiye duyulan saygıyı emin kılan dayanışmaya, ne de sınıflar arasında uygulanan baskılara güvenilirdi. Burada bireysel gaddarlık, hükümdarın kişiliğinin iradî biçimde dayattıklarını bir yana bırakırsak, hemen hemen hiç sınır tanımıyordu. Belirsizliğiyle birlikte teb'alarını çaresizlik içinde herşeyi göze alan bir ayaklanmaya sürüklemedikçe, emîrin hiddet ve öç duygusu hayal edilebilecek en gayriinsanî vahşilik biçiminde ortaya çıkabilirdi: bir adamı kazığa bağlayıp, yanıp kül olana kadar etrafında ateş yakmak, ya da nefessiz kalıp ölmesi için üstüne tuğlalarla bir duvar örmek, ya da daha canlıyken tüm derisini yüzmek gibi. Tek kısıtlama, büyük bir saray görevlisinin durumunda, taraftarlarının onu desteklemek üzere bir isyana kalkışmaması için, hükümdarın kurbanının işini sürpriz bir şekilde bitirmesiydi. Özellikle güçlü olanlar olmak üzere, birçok müslüman mahkemesinde, bu tür cezalar, diğer tüm Modern-öncesi bölgelerde olduğundan da fazla olarak, neredeyse yaygın haldeydi.

Hilâfet devletinin imparatorluk olarak yıkılmasıyla birlikte, genel bir bürokrasi etkili oldukça, gizli kalan askerî despotluk sorunları ön plana çıktı. Yüzbaşılıktan krallığa yükselmiş Büveyhî hükümdarları gibi kimseler, birliklerinin ânlık zevklerine bağlı olarak, bölgelerinde bürokrasiden artakalan şeyleri işletmede beceriksizlik gösterdiler. Dönemin tüm daha ciddi devlet oluşumları, yerel askerî despotluğu ve açtığı gediği dolduran anarşiyi aşma çabalarını temsil ediyordu. Ama dönemin sonuna gelindiğinde, bu, merkezî bölgelerde çok daha güçleşmişti. Askerî koşullar cemaatin temel siyasî gereksinimlerini karşıladıkça kendilerini güçlendirdikleri için, bir kere ortadan kalktıktan sonra, imparatorluk yapısını geriye getirmek çok zordu. Herhangi bir daha az kitlesel denetim ilkesi etkisizliğini kanıtladıkça, halkın küçük despot yönetimlerin daha büyük hale gelmelerini engelleyecek büyük bir mutlak monarşi beklentisi arttı. Alternatif biçimde, daha sabırsız olanların zihinleri, özellikle Geç Orta Dönemde yaygınlaşan biçimiyle, kliastik görüşlere yönelmeye başladı.

C. GÜNLÜK HAYAT

Modern-öncesi İran-Sâmi kültüründe, ticarî ve tarımsal çıkarlar arasında, kümülatif biçimde, alışılmadık bir dengeye meydan veren ve altta yatan çevresel şartları—ister doğal, ister kültürel şartlar olsun—ve bu dengenin Orta Dönemlerde sosyal iktidar alanındaki a'yân-emîr sistemi ve onun getirdiği hükûmetin askerîleşmesi olgusu içerisinde nasıl tecessüm ettiğini vurguladığımı ümit ediyorum. Şimdi, bunun şehirlerin gündelik hayatında nasıl işlediğini görmemiz gerekiyor. Sistemin hem güçlü hem de güçsüz yanları, en iyi biçimde, onunla uyum içinde olan ve büyük olasılıkla onun yol açtığı iktisadî yatırım modellerinde görülebilir. Maalesef, dönemin üretim ekonomisi

hakkında çok az şey biliyoruz, fakat genel ve yeterli bir tabloyu ileri sürebilmek için yeterince gösterge var gibi görünmektedir.

ULUSLARARASI TİCARET VE İKTİSADÎ YATIRIM

Kurak Bölge'de tarımsal ekonomi artık büyümez, merkezî bürokratik devlet çöker ve siyasî iktidar askerîleşir iken, yatırım modellerinde uzun zamandan beri varolan eğilimler de kuvvetlenmeye başlıyordu. Tarım çağındaki iktisadî yatırımları üç şıkta ele alabiliriz. Ele geçirdikleri fazla fonların daha çok gelir getirmesini isteyenler, toprak, ticaret ya da sanayie yatırım yapabiliyorlardı. Yatırım, onun nereye olması gerektiğini belirleyen bir yapılanmanın yokluğunda, gelirin en fazla olacağı yere yönlenebiliyordu; fakat aynı yapılanma eksikliği, askerî yönetimi kışkırtarak, yatırımın önüne etkili sınırlar koymuştu.

Emîrler dışında kalan kişiler için, toprağa yapılan yatırım miktarı doğrudan doğruya iktâ sistemi tarafından sınırlandırılıyor (fakat hiçbir zaman tümüyle ortadan kaldırılmıyordu.) Toprağa yatırım yapanlar, amaçlarını hâlâ devam etmekte olan ekiciliğin getireceği gelirle sınırlandırma eğilimindeydiler; böylece "yatırım", biriken fonların toprak üzerinde onu daha verimli kılmak için fiilen kullanılması olmayıp, sadece gelir haklarının satın alınmasıydı. Fakat gerek şeriat, gerek devlet politikası, sermayenin daha önce işlenmemiş toprağı ekilir duruma getirmek için kullanılmasını teşvik ediyordu. Ve bu daha verimli yatırım türü, kendisini normalde sıradan toprak sahipliğiyle birlikte en azından tohum depolama ya da sulama işlerinin bakımı şeklinde gösteriyordu. Çeşitli mülâhazalar topraktaki verimli yatırımı asgarî seviyede tutma yönünde birleşiyorlardı. Daha önce de belirttiğimiz gibi, iktâ sistemi, yatırımı iktâya ayrılmış topraklarda bunu zorlaştırıyor—ve bu zorlaştırma, devlet hazinesi iktâ sahibinin tasarruf hakkına sahip olduğu toprağı muhafaza etmesine yetecek kadar güçlü olduğunda, hatırı sayılır bir düzeyde oluyordu. Fakat iktâ sisteminin yol açtığı sıradan toprak sahipliğinin dahi belirsizliği, fazla arazinin nisbeten daha güvenceli olan vakıflara bırakılmasına yol açıyor ve yatırımı daha da zorlaştırıyordu. Aile vakıfları pekâlâ devam ettirilmekte olabilirdi, fakat en azından hastane ve cami gibi tüzel kişiliklerin elinde olan vakıflar, şahsen onlarla ilgilenen ve onlardan sorumlu olan kişilerin arzuları yüzünden, bozulma ve fonlarını bakım için geriye akıtma eğilimi gösteriyordu.

Sanayi yatırımı daha dolaysız bir şekilde sınırlandırılmıştı. Yüksek Halifelik Döneminin refahı içinde bile, Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan bölgede, büyük-ölçekli imalat yatırımı pek yaygın olmamıştı. Daha önce bahsettiğimiz gibi, zanaatkârlar, tek başlarına ya da küçük ortaklıklar şeklinde ve her bir girişim için yatırıma giden sınırlı miktarlardaki fonlarla çalışmayı ter-

cih ediyorlar, bu da uzmanlaşmış yatırım fırsatlarının sınırlanması anlamına geliyordu. Orta Dönemlerde ise, bu yatırım türüne daha da az önem verildi.

Elbette bölge sınaî teşebbüslerden vazgeçemezdi ve bunların bir kısmı muhtemelen, yeterince büyük ölçeklerde devam ediyordu. Özellikle kuzeydoğuda olmak üzere, İran yaylalarının bazı kısımları kömür, demir ve diğer metaller bakımından zengindi. Bereketli Hilâl ve Suriye'nin kuzeyindeki yaylalarda bile tarımsal çağlarda ihtiyaç duyulan ölçüde maden yatakları vardı. Şam çeliği, kalitesinden dolayı yaygın bir ün kazanmıştı. Bunun yanında, belirli bir seviyede, yeni yatırımları öngören teknolojik yenilikler de gerçekleşmişti. Şeker arıtımı, kâğıt yapımı ve porselen imali gibi, Yüksek Halifelik Döneminde önem kazanan bazı yeni sanayileri belirtmiştik. Orta Dönemlerde gerçekleşen böylesi gelişmeler hakkında daha az şey biliyoruz, fakat örneğin yeldeğirmenlerinin Nil-Amuderya bölgesi içerisinde batıya doğru yayıldığı; barutla ilgili üretimlerin dönem boyunca kararlı bir şekilde büyüdüğü; (genellikle gösteriş için) gelişmiş saat mekanizmaları yapımına imkân verecek kadar gaz damıtımının da bulunduğu aşikârdır. (Bu örneklerden bazılarında kimi yazarlar, belirli bir buluşun Nil ve Amuderya arasında gerçekleşmesinden birkaç yıl önce batı Avrupa'da gerçekleştiğinin belgelenmiş olmasından dolayı, bu buluşun bölgeye batı Avrupa'dan gelmiş olduğunu varsayarlar ki, bu da, müslümanların yabancıların buluşlarını süratle benimsemiş olmalarını öngörür; bu elbette mümkündür, fakat tüm bu olaylarda, İslâm toplumunda, ilkelinden gelişmişine kadar bir dolu buluşun ard arda gelişinde intizamlı bir süreklilik olduğu yönünde deliller vardır ve İslâm toplumu hakkındaki belgelerimizin az olması, bizi, Avrupalıların geçici önceliğini varsayma noktasında bile temkinli kılmalıdır.)

Fakat sanayinin handikapta olduğu yönünde belirtiler vardır. Oldukça yaygın metal âletleri de içeren birçok mamul mal, gerek Avrupa, gerek Hindistan'dan ve hatta Çin'den ithal ediliyordu. (Bu ithalatın çekirdek bölgelerde kenar bölgelere göre daha az olması elbette mümkündür: Yemen'deki hurda pirincin toplanıp yeniden imal için Hindistan'daki Keralam'a gönderilmek üzere toplandığını duyduğumuz zaman, Yemen'in ticarî bakımdan Keralam'a, Horasan'a, hatta Suriye'ye olduğundan daha yakın olduğunu hatırlamalıyız.) Çinli, Hintli ve hatta Avrupalı zanaatkârların Nil'den Amuderya'ya kadar yayılan ünü, muhtemelen iktisadî açıdan meşrulaştırılmamıştı. Belki de özellikle Kurak Bölge'de, taşınabilir yatırımları olan tüccarlar için hoşgörülü, hatta teşvik edici olan siyasî koşullar sınaî yatırım için ise köstekleyici olabiliyordu. Bazan askerî hükümdarların tacirleri yok edecek derecede para taleplerine maruz kalan tüccar aileleri olduğunu duymaktayız (bu, yarıkürenin siyasî açıdan daha istikrarlı bölgelerinde de olabiliyordu.) Fakat bu tür dar-görüşlü baskıların, varlıklarının saklanması ya da taşınması imkânsız olan imalatçılara karşı yürütülmesi çok daha kolaydı.

Gördüğümüz gibi, bazı yerlerde sadece darp (para basımı) ve askerî imalat değil de, tek bir esnafın bulmakta ya da toplamakta zorluk çekeceği daha değişik hammaddeler gerektiren değerli elbiseler, ve diğer lüks maddeler imali de, imalatın önemli bir kısmını yüklenmiş olan hükûmetin elindeydi. Bu da, genellikle, sarayın doğrudan doğruya zevkine varabileceği sanatsal üslup dışında, uzak-görüşlü yeniliklere yol açmıyordu. Fakat özel sanayi yatırımının yürütülebilmesi için, büyük ölçekli bir pazara ve görünür zenginliğin güvenliğine ihtiyaç vardı. Fakat büyük bir tarımsal imparatorluğun serveti başkentinde yoğunlaştırması dışında, Kurak Bölge'de, bir sanayinin hemen yanıbaşında yoğunlaşmış çok büyük-ölçekli bir pazar bulmak zordu. Ve, asla tahsildarların boyunduruğu altında olan köylerdeki mülkiyet kadar belirsiz durumda olmayan kent mülkiyetinin güvenliği de, askerî yönetim ilerledikçe açıkça düşüşe geçti. Askerî tecavüzden ayrı olarak bile, kent mülkiyetinin savaşlarla tekrar be tekrar tahribi ve hatta becerikli zanaatkârların, fetihçiler tarafından yerlerinden edilmeleri, kurulmakta olan herhangi bir geleneği bozmaya başladı. Bu yüzden, sanayi yatırımı, doğal olarak Orta-Kurak Bölge'deki en uygun yatırım şekli değildi; ve sonuçta ticarî yatırıma verilen önem, Kurak Bölge'nin nüfus yapısının dayattığı şekilde sanayi yatırımının teşvik edilmesini de içeren sivil koşullara yol açmıyordu. Çin'de geliştirildiği şekliyle, matbaacılığı bilen ve bunun avantajlarını takdir eden müslümanların bunu İslâm toplumuna sunamamaları ve onu sadece çok önemsiz bazı yollarla (örneğin oyun kâğıdı basımı) korumaları, muhtemelen sınaî beceriler ve özel ihtisas isteyen âletler için uygun bir temele gerek duyulması yüzündendir.

Tarımda ve sanayide yatırım türlerinin sınırlanmasıyla, şehirli zenginlerin yatırımları, en azından bir aile toprak gelirlerini paylaşma riskine girecek denli iyi örgütlenesiye kadar, ticarete yönelme eğilimi gösteriyordu. Geçerli olan, kasabaların çevresindeki ve bir şehirle komşuları arasındaki ticaretti. Belirttiğimiz gibi, Nil ve Amuderya arasındaki köyler bile, sonuçta Hindistan köylerinden ya da Avrupa'daki birçok köyden daha az derecede kendilerine yeterli durumdaydılar. Ve tahıl ticareti büyük servetler oluşturuyordu. Ama edebî izlenimlere göre yargıda bulunmak gerekirse, en azından en özgür ölçüde hem servet hem de prestij getiren ticaret, bir ülke ve diğeri arasındaki ve yanısıra Ökümenik bölgeler arasındaki uzun-mesafeli ticaret idi. Ticaret bilinçli olarak, hammaddelerle ve büyük miktarlarla yapılan ticaret ve küçük miktarların büyük kazançlar getireceği lüks mallarla yapılan ticaret olmak üzere iki şıkka ayrılmıştı. Ticarete dair el kitapları tüccarın kendisini soyguncuların veya bir hükümdarın dikkatini çekebilecek lüks mallara göre daha güvenceli olan tahıl gibi toptan maddelerle sınırladığını öne sürebilmektedir. Toptan satılan temel ürünler, talebe göre, özellikle eğer kötü bir hasat fiyatları yükseltip ithalatçıları cezbetmişse, çok uzak mesafelere taşınabilirdi.

Ama en cazibedar şöhrete sahip olanlar, lüks mal tüccarlarıydı (ve gerçekleştirildiği mesafe uzadıkça, ticaret lüks mallarla sınırlanmaya daha çok eğilim gösteriyordu). Bu nedenle bir şehir içerisindeki, en zengin tüccarların temel rol oynadıkları yerel sosyal yapı, Orta Dönemler ilerledikçe, eğer varsa, yöresel koşulların bunu baltaladığı yerler dışında, uzun mesafeli ticaretle daha yakından irtibatlı olmaya başladı.

Uzun-mesafeli ticaret imkânları İran-Akdeniz bölgesi boyunca temelde benzerdi. Her zaman muhtemelen Yüksek Halifelik Dönemindeki kadar gösterişli olmasalar da, Orta Dönemler boyunca iyi korundular. İletişimi kolaylaştıran özel posta hizmetlerinden bahsetmiştik. Yüksek Halifelik Döneminde de belirttiğimiz bankacılık yapısı, muhtemelen sınaî yatırım amacıyla değil, ticarî amaçlarla örgütlenmişti; ve paranın büyük bir alana, uzun-vadeli yerel yatırım borçlarından çok daha çabuk yayılmasını sağlıyordu. Hindistan'da malî girişimciler en azından ticarî risklere karşı bir tür sigorta düzenlemişlerdi; bu, muhtemelen Nil ve Amuderya arasında da yapılıyordu. Deve kervanlarının örgütlenmesi profesyonelce idi, ve her zaman olmasa da genelde, askerî anarşinin ortasında bile etkiliydi.

Asgarî seviyede olan karayollarının önemini gözden çıkarabiliriz. Önceki dönemlerde karayolları, her ikisi de geniş dairede askerî olmak üzere, iki amaca hizmet etmişti. Disiplinli piyadelerin hâlâ üzengide kalmakta ısrar eden atlılara karşı kesin üstünlüklerini kanıtladıkları zamanlarda, yaya askerlere hizmet etmişlerdi. Akamanış Pers ve Roma gibi uzun ömürlü tarımsal imparatorlukların, yaya askerlerini hızla uzak mesafelere ulaştırmaları gerekiyordu. Daha da önemlisi, karayolları, uzun mesafelerde hızlı hareket edebilmek için düz yüzeye ihtiyaç duyan tekerlekli taşıtlara hizmet ediyorlardı. Aynı imparatorluklar askerî mühimmatlarını tekerlekler üstünde taşıyorlardı; ve aynı şekilde sivil kara ticareti de tekerlekli taşıtlarla yapılıyordu. Fakat Arsakid Parthlılarının usta binici atlılarının üstünlüğüyle birlikte, yaya askerlerin hızı artık kesin değildi. Kısa sürede, Nil ve Amuderya arasındaki topraklarda, uzun mesafeli taşımacılıkta, tekerlekli taşıtlar da geçilmişlerdi.

Arap ülkelerinde, birçok amaç için, yaylı arabaların ve genelde tekerlekli taşıtların yerini deve almıştı (Arabistan'da olduğu gibi, Akdeniz'in çevresindeki düzlüklerde de); ve uzun mesafe ticaretinde, örneğin İran'da ve Kurak Bölge'nin diğer yerlerinde yaylı arabalar ortadan kalkıyordu. Çünkü deve, daha beceriksiz ya da daha meşakkatli tüm kara ulaştırma şekillerine karşı üstünlüğünü kanıtlamıştı. Böylece, bölgede önceki imparatorlukların hep muhafaza ettiği sıkı karayolları, nisbeten gelişigüzel yollara dönüştüler; çünkü sadece ticarî değil, aynı zamanda askerî taşıma artık kendileri için yapılacak önemli harcamalara değecek iyi bakılmış karayollarına ihtiyaç duymuyordu. (Yani, karayollarının bozulması, bazan belirtildiği gibi, cahilce bir

ihmalkârlığın değil de, bir iktisadî hesapla anlaşılabilecek teknik bir gelişmenin sonucudur.)[19] Deve taşımacılığı çağında ihtiyaç duyulan şey, yolculuğun her aşamasında su sağlanıp malların gece boyunca güvenli biçimde depolanabileceği yeterli konak yerleriydi. Bunlar anayollar boyunca iyi düzenlenmişlerdi ve herhangi bir kasabadaki en göze çarpan binalar, tüccarların istedikleri tüm imkânları bulabilecekleri kervansaraylardı.

Toplumsal olarak hayatî önem taşıyan ticaret alanı dışında, üyelerinin sayısının gitgide arttığı bir askerî üst sınıf ve ona bağımlı olanlar yararına köylülerden gelirin çekilmesiyle belirginleşmiş topyekün ekonomi kalıbı, kırsal kesimdeki yerel geçim yolları ve kasabalardaki bireysel zanaatkârlık olarak kaldı. Orta Dönemler ilerledikçe, bu kalıbın yaygın tarımsal ya da sınaî yatırımın yardımıyla karmaşıklaşması, her zaman önemli gelişme sergilemeye yetecek kadar zengin olduysa da, gitgide daha zor bir hale geldi.

CİNSİYET, KÖLELİK VE HAREM SİSTEMİ: ERKEK ONURUNA RAĞBET

A'yân-emîr sistemi ve daha genelde Orta-Kurak Bölge'nin kozmopolit eğilimleri dolaylı olarak daha ayrıcalıklı sınıfların özel hayatına yansımakta, bu da kamu hayatının ayırd edici özelliklerini kavramaya yardımcı olmaktaydı. İslâm toplumunun üst sınıflarının karakteristiği olan köle hanehalkı (ya da "harem sistemi") toplumun sosyal hareketliliğini, sınıfların birbirine karışmasını ve ileri gelenler (a'yân) arasında açık ve yer değiştiren himâye bağlarını şart koşuyordu. Uzakdoğu'daki ya da hindu Hindistan'daki sabit toplumsal statü tarafından teminat altına alınmış üst-sınıf hanehalklarına karşın, müslüman hanehalkı kayda değer bir sabit karakteri, sadece kölelik ve kadınların ayrılması [haremlik-selamlık] yoluyla koruyabilirdi. Bunun sonucunda hanehalkı köleliği, kamu alanının daha sabit bir yapılanmasını gerektirebilecek özel taleplerin yükselmesini engelleyerek, a'yân-emîr sisteminin oluşmasına katkıda bulundu. Buna karşın, tahminen, sistemin öngördüğü ve tecessüm ettirdiği, temel teşkil eden erkek onuru anlayışı da, en az hanehalkı köleliğine yol açmadaki katkısı kadar önem taşımaktadır.

19. Bu, Gaston Wiet, Vadime Elisséeff, ve Philippe Wolff tarafından yazılan "L'Evolution des techniques dans le monde musulman au moyen âge" adlı makalede en azından kısmen kabul edilir. Bkz. *Cahiers d'histoire mondiale* 6 (1960), 15-44. Makale, (başlığının daha geniş tutulmasına rağmen) tarımsal, kentsel, sınaî, malî, ve askerî teknikler ile taşımacılık teknikleri hakkında uygun veriler sunan küçük bir inceleme mahiyetindedir. Bununla birlikte, gelişme anlayışından mahrum, ve de kayda değer yanlış yorumlamalarla sonuçlanan, önemli bir incelik noksanlığıyla mâlul olduğunu belirtmek gerekiyor. Makalenin karşılaştırma noktası genellikle modern Batıdır. Nitekim, Suriye gibi topraklarda, ağır kuzey toprakları için tasarlanmış saban-kulağı pulluğun kullanılmıyor oluşunu naif bir kuzeybatı Avrupalı şaşkınlığıyla ifade ediyor.

İran-Akdeniz halk kültürünün mütecanisliğini en çarpıcı şekilde gösterdiği düzey, kişisel onur düzeyiydi; özellikle de, toplumsal kurumlarda dile getirildiği şekilde, bir adamın, bir erkek olarak statü sahibi olduğu anlayışı. Kişi önce bu erkek onuru ifadelerini sadece müslüman olanlara değil, birçok halklara uygulanacak şekilde tanımlamalıdır; ancak ondan sonra İslâm toplumunun ve bilhassa Orta Dönemlerin özel etkilere neden olmuş gibi gözüken ve karşılığında da İslâmîleşmiş yüksek kültürel hayatı etkileyen noktaları ayırd edilebilir.

Birçok toplumda yaygın olan eğilim, birey olarak erkeğin özel hayatını erkeklik onurunu korumak için yürüttüğü bir mücadele olarak görmesidir. Bu, muhtemelen, sırf erkeklikten başka statü kazanma kaynakları mevcut olduğunda, özellikle böyle olacaktır. Muhtemelen sınıf temeline dayalı bir toplumsal statünün nisbeten şaibeli olduğu bir toplumda, bir erkeğin, erkeklik onuru hakkındaki duyarlılığı güçlendirilecektir. İran-Akdeniz bölgesi boyunca, kişisel erkeklik onuru duyarlılığı çoğunlukla, iki önde gelen özellikle beraber, bir kalıp içinde ifade olunmuştur: aileler ya da hizipler arasındaki resmî intikam ve kan dâvâsı, ve yüksek derecede kurumsallaşmış—ve şiddetli—cinsel kıskançlık. İdeal erkek imajı sınıftan sınıfa değişebiliyorsa da, genelde bu imaj, erkeğin onurunu bu iki noktada şiddetle koruması beklentisini de içeriyordu.

Sokaklardaki gelişigüzel şiddet bile, bir erkek diğerini incittiğinde, İran-Akdeniz bölgesinde, örneğin Hindistan ya da kuzey Avrupa'ya göre daha çabuk alevlenmektedir. Fakat birçok bölgede toplumsal açıdan manidar bir duruma gelen şey, karşılığında intikama çağıran ve bir kan dâvâsı kalıbı oluşturan misal üzerindeki, töre haline getirilmiş ısrar idi. Avrupaî şövalye düellosuna karşıt biçimde, kan dâvâsı bir silahşör olarak ya da bir soylu olarak sabit hiyerarşik statünün kabulü talebine dayanıyor değildi; bu kişinin bir erkek olarak taşıdığı kişisel değerin ve dayanışmasını elde edebileceği erkekler grubunun keskin gücünün onaylanması talebine dayanıyordu. Kan dâvâsının kozmopolit bir bakış açısıyla hiçbir ilişkisi yoktur. En yüksek seviyede vazgeçilmez bir toplumsal işleve sahip olduğu Bedevîler arasında ilerlemiş durumdaydı ve benzer bir işlev yüklendiği, hiçbir Bedevî arka planı olmayan nisbeten tecrit edilmiş köylerde de (örneğin Sicilya'da) ortaya çıkabiliyordu. Bazan bir Bedevînin ya da hayvancılıkla uğraşan başka birilerinin terminolojisi kullanılarak, kasabalarda ve hatta kozmopolit şehirlerde de geniş bir kabul görüyordu. Ki bu terminoloji, özellikle Arapça'da, hayvancılıkla uğraşanların hayatının edebî bir yüceltmeyle de teşvik edildiği bir terminolojiydi. Bazan kan dâvâları, asıl anlamıyla, iki aile ya da aile grubu arasındaki aşiret kavgaları şeklinde oluyordu, ve bu da yerleşik Bedevîler ya da çeşitli nedenlerle kendilerini yerleşik Bedevîler içerisinde asimile etmiş köylüler arasında tabiatıyla tipik haldeydi. Kasabalarda ise, daha sık olarak, gerekçesinin siyasî

ya da Hanefî ve Şâfiîler arasındaki genel bölünmede olduğu gibi dinî olabildiği (daha önceden belirttiğimiz) kasaba ahalisinin kalıtsal hasım hizipler halinde ikiye bölünmesi şeklini alıyordu.

Bir emîr ya da krala uygulandığında, erkeksi intikam beklentisi, despotik mahkemelerce belirlenen, küçük hatalara yönelik vahşi misilleme hareketlerinin kamuoyu tarafından affını pekiştiriyordu. Kasabanın ileri gelenlerine uygulandığında da kasaba halkının herhangi bir ortak örgütlenmeyi önleyecek şekilde, umarsızca çeşitli hiziplere bölünme eğilimini pekiştiriyordu. Bir adamın "onuru", herhangi bir yurttaşlık sorumluluğundan çok daha ciddiye alınıyordu. Aynı zamanda bu, kasabalar içerisinde ortaya çıkan fütüvvet, kasaba mahalleleri ve bir ileri gelenin himayesini paylaşan müşteriler zümresi gibi çeşitli dayanışma kanallarının dahilî uyuşumunu da şüphesiz pekiştiriyordu. Tüm bu şekillerde, kan güdücü intikam ruhu, İran-Sâmi hayatında beklenmedik bir yüksek sosyal statü edinerek, Orta Dönemlere damgasını vuran toplumsal eğilimleri pekiştirdi.

Fakat bundan daha yaygın olan, kurumsallaşmış cinsel kıskançlığın etkileriydi. Bir biçime büründürülmüş cinsel kıskançlık, örneğin *Binbir Gece Masalları*'nda gördüğümüz halk hikâyelerini, basit intikam ruhundan daha da fazla doldurmaktadır. Bazan, birey olarak erkeğin kişisel güven kazanmasının en önemli kaynağının kadınları üzerindeki mutlak denetimi olduğu izlenimini edinebiliriz. Bir kadının "onur"u, utancı, erkeğinin onurunu belirlemede önemli bir rol oynuyordu; gerçekte, belki de bir erkeğe karşı yapılacak, onu nümune-i imtisal olma hakkından ısrarla mahrum eden ve intikam gerektiren en ağır hakaret, kadınlarının onurunun herhangi bir şekilde çiğnenmesiydi. Ve tüm cinsel kıskançlığın kişinin erkeklik onurunu koruması kalıbına oturtulması bekleniyordu. [20]

Kurumsallaşmış cinsel kıskançlığın iyi bilinen bir kalıbı da neredeyse tüm şehirlileşmiş tarımsallaşmış toplumlarda kabul edileniydi; "saygıdeğer" kadınlara cinsel olarak erişmek tek bir kocayla o kadar katı bir şekilde sınırlanmıştı ki, bir kadının sahip olabileceği en önemli erdem, kocasına gösterdiği cinsel sadakat (ve evlilikten önce herhangi bir seks fiilinden kaçınması) idi. Bu kalıp hiçbir yerde İslâm toplumunun merkezî topraklarında olduğu kadar aşırıya kaçmamıştır; oradan da, bu güçlendirilmiş kalıp, zamanla İslâm âleminin diğer yerlerine aşılandı. "Saygıdeğer" kadının, kocası dışında cinsel olarak birlikte olabileceği tüm kişilerle herhangi bir temas içinde olmaktan

---

20. J. D. Peristiany'nin *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Univ. of Chicago Press, 1966) adlı kitabı Akdenizlilerin erkek ve kadın "şerefi" anlayışlarının evrensel biçimde nasıl cinsel kıskançlıkla ilintili olduğunu nazarlara sunuyor. Eserde Akdenizlilerden bahsediliyor, ama ele aldığı noktalar hiç kuşkusuz tüm İran-Akdeniz bileşimine uygulanabilir.

uzak kalması beklenildi; tüm aile hayatı ve toplumsal ilişkiler kalıbı, (özellikle üst sınıflarda) bu dışlamaya göre şekillendirilebiliyordu.

Cinsel ilişkilerin özellikle birbirini tamamlayan iki açıdan düşünülmüş oldukları görülür. Bunlar erkek zaferi şekilleriydi: seks fiilini erkeğin kadın üzerindeki egemenliği olarak görme eğilimi, bazan erkeğin kendisine ait bir kadının varlığı üstündeki zaferi şeklinde abartılıyordu. Elbette kadının da aynı şekilde zevk aldığı tam olarak kabul görüyordu; fakat seks yaparken efendisini tatmin etme ve böylece onun muhabbetini kazanma becerisi annesi tarafından ona öğretilirken, kadının itaatkâr rolü açıktı. Aynı zamanda cinsel mahremiyet ihtiyacı, cinsel olan herşeyden utanma şeklinde abartılıyordu. Erkek, cinsel organlarının başka erkekler önünde açılmasına izin vermeye cesaret edemezdi; ve kadınlar öncelikle cinsel zevk objeleri olarak görüldüklerinden, bir erkeğin karısının bahis konusu bile olması edebe aykırı görülürdü. Kadınlar o kadar münhasıran mülk ve utanç objeleri olarak görülüyorlardı ki, birçok durumda eğer kadın yanlış erkekle seks yapmışsa,—(eğer kadın halihazırda evliyse) kocasını tek başına hareket etmekten ve kadının ailesinin düşmanlığından kurtarmak için—erkek kardeşlerden kızkardeşi öldürmeleri beklenilirdi. Erkeklerin fütüvvet ocaklarının bir kızın yanlış davranışlarında hiçbir kanıta dayanmaksızın, sadece şüphe nedeniyle bu tür öldürmeleri teşvik etmekle suçlandıklarına dair örnekler buluyoruz.

Benzeri bir tavır da, değişik bir bakış açısıyla, birçok karısı olan ve onlara asla dokunmadığı için karılarından her birinin onun kendisinden hoşlanmadığını düşündüğü Şiraz'lı bir velînin menkıbesinde ortaya çıkar—bir gün hanımlarından biri cüretle bu konuyu sual eder ve velî de göbeğinin kendisini yemek yemekten ve seks yapmaktan alıkoyması sonucu olduğunu söylediği düğümlenen etini karısına gösterir. (Bilgi için, bahis konusu adamın çocuklarının mevcut olduğunu eklemeliyiz.) Hikâyeyi anlatan (adam), ondan bir feragat örneği olarak bahseder; kadınsı bir bakış açısından bunun eş derecede bencilce bir insafsızlık olarak görülebileceğini ise hiç önemsememektedir.

Öyleyse, evlilikte, bağımsız erkeğin özgürlük ve onuru, kadınların, ve onlarla birlikte çocukların; ve aynı zamanda diğer bağımlı erkeklerin itaatkârlığını gerektiriyor gibi gözüküyor. Böylece, cinsel ayrımcılık kalıbı bazan (daha önce gördüğümüz gibi) şeriatın da kısmen teşvik etmesinden dolayı, tüm şekliyle şeriatın tamamıyla onaylayamayacağı bir kurumla bütünlendi: "harem sistemi". Harem sistemine benzer birşey, özellikle son yüzyıllarında, Tarım Çağında da yaygındı; sanki tarımsallaşmış seviyedeki toplumda olağan olan cinsel kıskançlık kalıpları, kent hayatı daha karmaşık ve daha hareketli hale gelirken, doğal olarak buna yol açmıştı. Özelde, müslümanlar arasında geçerli olan düzenlemelerle hayli benzerlik içinde, Akdeniz yarımadalarında-

ki üst-sınıf Bizans hanımları, tâ klasik Yunan dönemine kadar uzanan bir gelenekle, dışarıdaki erkeklerin ulaşamayacağı dairelerinde, ayrı halde tutulmuşlardı. Fakat müslümanların uyguladığı biçim, en yaygın olanıydı.

Müreffeh erkeklerin, sadece erkeklerle teşrik-i mesaiden uzak tuttukları üç ya da dört nikahlı eşi var değildi. Onlar, aynı zamanda her bir eşin kendi yardımcıları tarafından hizmet görmek durumunda olması ve ev işlerini yapan makinelerin çıkmasından önce büyük bir evin işlerini yürütmek için çok ellerin gerekmesinden dolayı, kadın yardımcıların ve aralarında köle odalıkların da bulunduğu uşakların mevcut olduğu geniş bir hanehalkını besliyordu. Her iki cinsten olan çocuklarla birlikte, tüm bu kişiler evin (çoğunlukla en geniş kısmı olan) "harem" adlı, (kadınların yakın akrabaları hariç) erkek ziyaretçilere açık olmayan bir bölümünde yaşarlardı. Bu nedenle, zengin bir erkek, kadınların kadınlara hükmettiği kendilerine özgü bir dünyaya sahip olan ve kendisinin aralarında çoğunlukla uzak bir hakem gibi olduğu bu bağımlı kadınlardan payından fazlasını alıyor; ya da yeterince fazla bir şekilde, onu o anda en çok cezbeden kadının gönüllü âleti oluyordu. (Eğer erkek cinsel ilişkide egemense, evdeki egemenliği hemen hemen buna indirgeniyordu.) Ziyaretçi erkekler hareme kabul edilmeseler de, ziyaretçi kadınlar toplumsal konumları ne olursa olsun daha serbestçe kabul ediliyorlardı; böylece her bir erkeğin harem-evi, katı bir şekilde dışta tutulan, hatta oldukça uzak olması gereken kendisine ait kısmın bile dışında tutulduğu geniş bir dişi hayatı şebekesine sıkı biçimde bağlantılıydı.

Bu şartlarda, kadınların daireleri, bir entrikalar merkezi olma eğilimindeydi: efendilerin—genelde genç köle odalıkları tercih eden—sevgisine ya da saygısına (ve parasal çıkarlara), ya da bir kadının çocuklarını diğerlerininkilere karşı gözetmesine (tüm çocuklar onun olmasına rağmen, çoğunlukla değişik annelerine göre, neredeyse farklı aileler halinde sıralanırlardı) yönelik entrikalar. Bu tür "harem entrikaları"nın hükümdarların siyasetlerine hükmettiği birkaç olayı da dikkate aldık.

Bazan entrikalar, bir bileşke olarak, gerçekten de ihmal edilmiş zevk düşkünü bir kadının dış dünyanın erkeklerinden bir hayran bulmaya yönelik çabalarını da kapsıyordu. Böylece erkek, genellikle hanehalkının efendisi kalmak amacıyla, örtünmenin ya da ev içindeki bölümlerin katı mahremiyetinin ötesine geçen—ve bir bakıma kendi kadınlarının toplumsal yaşamını kontrol etmedeki acziyetini de dengeleyecek olan—önlemler alıyordu. Ev öyle inşa edilirdi ki, yabancı erkeklerin kabul edildiği odalar mahrem ya da "harem"lik bölümlerle iletişime giremez ya da kadınların daireleri kilitli ya da nöbetçili olurdu. Bu korumanın teknik amacı, tüm kadın sâkinlerin iffetini korumak ya da daha kesin olarak, tüm rakipleri dışarıda tutarak erkeğin cinsel üstünlük duygusunu desteklemekti. Bu nöbetçiler iriyarı kadınlar ya

da çok yaşlı erkekler olabilirdi; fakat daha önceden Bizanslılar, benzeri bir amaçla (teknik olarak en zengin erkeğin dahi sadece bir meşru karısı olabiliyorsa da) bir erkeğin gücüne ve söylendiğine göre kurnazlığının fazlasına sahip olabilen, fakat cinsel rakip olamayan köle hadımlar kullanmayı öğrenmişlerdi.

Şer'î hukuk, köle odalık kullanımını, (teşvik etmese de) bazı sınırlamalarla bile olsa, kabul edebiliyordu. Hadımların kullanımı ise daha şaibeli bir durumdu. En nihayeti, şer'î anlayışta, özgür bir kadın, bazı bağımlılık ilişkilerine rağmen, (esasen) hemen hemen bir erkek kadar özgürdü. Köle muhafızların kullanımıyla oluşmuş tüm gizlilik ve aşağılama ortamı, şeriatın insan izzeti anlayışına cidden yabancıydı. Bu bir egemen sınıf için de felâket olabilirdi. Ayrık tutulan kadınların tavsiyesi, her hâlükârda, erkeklerine alicenaplık ilhamı verecek ya da onları pratik iyi duygularla zaptedecek kadar bile değildi. Sadece kalburüstü denilebilecek maharette bir kadın, kocasına ciddi bir yardımı olacak şekilde, statüsünün üstüne yükselebilirdi. Daha da kötüsü (birçok kişinin dikkat çektiği gibi), ayrı tutulan tipik bir kadın oğullarına, onların şahsiyet kazanıyor oldukları ilk yıllarda, daha sonra erkekler arasında geçirecekleri çıraklık yıllarından en dolu şekilde yararlanmalarını mümkün kılacak deneyim ve rehberliği veremiyordu. Ayrıcalıklı çocukların uşaklardan gördükleri gereksiz şımartmaya, çoğu zaman bir de annelerinin sorumsuzca ve yapmacıklı yönlendirmeleri ekleniyordu. Fakat harem sistemi tüm bunları daha da kötüleştirdi. Kasden cahil bırakılan kadınların, şans eseri kendilerine şahsî olarak dokunan siyasî noktalarda kocalarını harekete geçiriyor olabilmeleri, tarih kitaplarında harem entrikaları hakkında yazılan kötü değinmelerin sadece bir cüz'üdür.

Harem sistemi sadece en müreffeh zengin evlerde tam olarak geliştirildi; ancak daha düşük toplumsal seviyelerde de mümkün olduğunca taklit edildi. Fakat, daha az varlıklı seviyelerde eş sayısının birden fazla olduğuna pek rastlanmıyordu ve uşak sayısı da sınırlıydı. Bu durum, çoğu kez geliştiği biçimde, herhalde şair Rûmî'nin inanılmaz derecede güzel bir cariyesi olan bir adam hakkındaki tipik bir anekdotunun bazı yönlerinde yeterince yansıtılmaktadır. Adamın (tabiî ki, cariyenin de hanımı olan) karısı, bu ikisini hiçbir zaman yalnız bırakmamaya niyetlidir. Ama bir gün, kadın,—sıhhî bakımdan olduğu kadar toplumsal açıdan da değer verilen bir olay olan—kadınlar hamamına gidişi sırasında bir banyo malzemesini unutunca, cariyeyi onu almak üzere hamamdan eve yollar. Kocasının evde tek başına olduğunu ise çok geç hatırlar. Kız çabucak eve gitmiştir ve çift cinsel ilişkiye çoktan geçmiştir; fakat bu arzu içinde, kapının kolunu indirmeyi unuturlar (evlerin büyük olduğu ve genellikle içeride kapıyı açacak birisinin bulunduğu ülkelerde, kapıyı kilitlemenin yaygın biçimi arkadaki bir tahta koldur.) Kadın telâşla eve gelir; ve onun geldiğini duyan kocası kendini toparlayıp namaza başlar. Fakat

şüpheci kadın adamın üstündeki gevşek giysiyi çekince, kanıtı olan meniyi ve kocasının bir dakika öncesine kadar oldukça farklı birşeyle uğraşıyor olduğunu görür. (Bu da aslında, gusledene kadar, şer'an onu kirli kılıyordu); kadın onu tokatlar ve bir güzel azarlar. Rûmî'nin hikâyeyi anlatma niyetinin, ne adamın kılıbık olduğu, ne de onun aşk oyunlarının gelişmemiş olduğu değil (bunlar harem sisteminin gerçekte teşvik ettiği şeylerdi), adamın beyhude bir numarayla yakalanmış olduğudur.

Harem sistemini bütünleyen şey, bazan oldukça açık hale gelen, özellikle erkekler arasında vuku bulan eşcinsel ilişkiler kalıbıydı. Cinsel kıskançlığın abartılı bir şekilde yüceltilmesi ve bunu dile getiren cinsel sınırlamalar sistemi, gençler üzerinde—gerek genç kadınlar, gerek genç erkekler üzerinde— ciddî cinsel baskıları gerektiriyordu. Muhtemelen bu baskı, birçok kimseyi alternatif cinsel doyum şekillerine yöneltmekteydi. Şüphesiz ki, bir erkeğin erkekliğini kanıtlaması yönündeki toplumsal talepten kaynaklanan güvensizlik duygusu da, bir genci bilinçsiz olarak kadınlarla ilişkiye girmekten kaçınma ve erkeklerle ilişkiyi kabul etmeye yönlendirme bakımından yeni baskılar yaratmıştı. Her hâlükârda birçok erkekte özellikle buluğ döneminde kadınların erişilmez olduğu durumlarda, arasıra cinsel olarak diğer erkeklerle ilgilenme şeklinde ortaya çıkan doğal eğilim, abartılarak düzenli bir beklentiye ya da bazan bir tercihe dönüşmüştü. Belki de en üst toplumsal sınıfların askerîleştirilmesi, erkek toplumunu vurgulayarak buna katkıda bulunmuştu. Erkekler arasında cinsel ilişki, özellikle Orta Dönemlerde ve emîrlerin askerî saraylarıyla birlikte, sapkın bir şekilde üst sınıfların etik ve estetiğine girmişti.

Sadece özgür kadınlara erişemeyen ve dişi köleler (cariyeler) edinmeye parası yetmeyen genç erkekler değil, yeterli kaynakları olan evli erkekler de, birçok durumda (belki de çok itaatkâr olan) bir kadınla cinsel ilişki yerine (belki de daha ateşli olan) bir erkekle ve özellikle bir oğlanla cinsel ilişkiyi tercih ediyorlardı. Bazı klasik Atina çevrelerinde olduğu gibi, buluğ çağında yakışıklı ("parlak") bir gencin ya da hatta daha genç bir oğlanın yetişkin bir erkeğe doğal olarak çekici geleceği ve fırsatı olduğunda (örneğin, genç, adamın kölesiyse) adamın, kadınlarıyla olan cinsel ilişkilerinin yanısıra, onunla ilişkiye gireceği varsayılıyordu. Hatta bir erkeğin, bir kıza aşık olması gibi, bir delikanlıya âşık olması ve hatta gencin onun duygularına karşılık vermesi ve bu temelde kıskançlık ilişkilerinin oluşması, klasik bir duruma gelmişti. Böylesi tipik ilişkilere dair sırada müslüman klişesi, cinselliğin bir egemenlik fiili olarak görülmesi fikrine de cevap verdi. Seven, yetişkin erkek, esasen pasif olan delikanlıdan (muhtemelen anal olarak) zevk alıyordu; ve ilişki, seven erkek için uygunsuz ve olsa olsa çapkıncayken, sevilen ve kadın rolüne konulmasına izin veren genç için çok şerefsizceydi. (Bu tutum, eski Ispartalıların yaşlı bir erkekle yakınlığın bir gencin erkeklik erdemini arttıracağı yö-

nündeki tutumuyla çelişkili kabul edilebilir.) Buluğ çağındaki erkekler arasındaki bazı ilişkiler bile bu şekli alabiliyordu. Bazı oğlanlar kendilerinin sevilip şerefsizleştirilmelerine izin verirken, onlardan istifade edenler kendilerini artık erkek olarak kabul ediyorlardı.

Eşcinselliğe olan eğilim, toplumsal olarak cezalandırılmaksızın tanınmaya başlandığında, bazı kişiler "yozlaşma"dan, bazıları da "hoşgörü"den söz etmeye eğilim gösterir. Modaya uyarak genç erkeklerle ilişkiye giren adamların aslında kadınlara ilgi duymaya devam ettikleri ve birçok çocuk sahibi oldukları unutulmamalıdır. Kişiliklerinin kendilerinin öncelikle erkeklerle ilişki kurmaya ittiği, cinsel tatmin için açık fırsatlar elde edebilen ve hatta basmakalıp ilişkiden daha fazla karşılıklı olan ilişki içinde bile, bu erkekler, herhangi bir toplumda sayıları az olduğunda, bunlardan ciddi onursuzluklarla karşılaşmadan kolayca yararlanamamaktadır.[21]

Şeriatın katı karşı çıkışlarına rağmen, olgun erkeklerin kendilerinden daha küçük gençlerle olan cinsel ilişkileri üst sınıf içerisinde o kadar çok kabullenilmiş olduğundan, bunları gizlemek için bazan çok az, bazan da hiç çaba harcanmıyordu. Bazan bir adamın, iç dairelerde görünmez oldukları varsayılan kadınlardan çok bir gence olan bağlılığından söz etmesi, toplumsal olarak daha fazla benimsenmiş gibi görünürdü. Bu moda, özellikle Farsça'da, şiire girdi. Gerçekte, sözlü şiir geleneksel olarak kadın ve erkek arasındaki aşk olaylarından bahseder, fakat erkek şairler tarafından lirik aşk mısralarıyla hitap edilen kişi, geleneksel olarak ve genellikle istisnasız şekilde, kesinlikle erkekti.

ÖZEL KORKULAR VE ZEVKLER

Baskı altına alınan ve çarpıtılan tek alan cinsellik değildi. Haksızlık ve zulüm, çirkeflik ve yalancılık, köylülerden emîrlere kadar herkesin payını alacağı şekilde, yaygın bir şekilde hayatın içine konulmuştu. Bunlar çoğunlukla kişilerin iyiliklerinin bir kenara atamayacağı geleneksel kurumların içinde sabit biçimde duruyorlardı. Birçok anekdot, eğer kendilerine özgü sıkıntılarla bastırılmamış olsalardı, birçok kişinin hor görülen köpeklere varın-

21. Sınanmamış cinsel varsayımlar müslüman maneviyatına dair Garplı izlenimler içerisine —genellikle ziyadesiyle üstü kapalı biçimde—o kadar sık girmiştir ki, Batı edebiyatını dolduran ima yollu mülahazalarda atıfta bulunulan şeyin ne olduğunu olabildiğince açığa çıkarmak bir zaruret halini almıştır. Başka erkeklerle seks yapma eğilimimin —bu tür seks fiilen kadınlarla seks yapmaya tercih edildiğinde bile— (bazı çarpıcı durumlarda, özellikle travestilerin durumunda öyle olsa da) normalde herhangi bir derecede kadınsılığı ima etmesinin gerekmediğini belirtmek, şu sıralarda o kadar zarurî bulunmuyor. Bazı çevrelerde, hâlâ işaret edilmesi gereken nokta, erkekler arasındaki sevgi izharının, el ele yürüme gibi, mutlaka herhangi bir cinsel ilgiyi tazammun etmediğidir.

caya kadar, aralarında yaşayan tüm hayvanlara bile nezaketle davranma eğiliminde olduğunu göstermektedir. Ama köpeklerin köylerdeki rolü bekçi köpekliği (insanları herhangi bir yabancının varlığından haberdar etme) ve leş yiyicilikti; ve bu amaçla besleniyorlardı. Köpekler ev hayvanı olmamışlardı; sokaklardaki çocuklar onlara taş atmayı eğlenceli bulurlardı ve çok az yetişkin onlara mani olurdu. Sonuç olarak, köpekler hemen hemen sevgiden yoksun derecede değersiz görülerek büyüdüler; daha çok, yardımcı olarak bilindikleri avcılık ve sürü gütme alanları onları saygın yaptı. Birçok insan da fazlasıyla aynı şekilde yetişti.

Halk çoğunlukla aç, ve birçok yöresel düzensizlikten dolayı çok yaygın bir şekilde fiziksel açıdan hastaydı. Göz kamaştırıcı ışığın olduğu yerlerde, gözler daha çocukluk çağında kolaylıkla hastalanıyordu ve körlük oldukça yaygındı; yaşlılar, en önemlisi kamburluk olmak üzere, çeşitli bedensel şekil bozukluklarıyla göze çarpıyordu. İnsanlar kendileri için koymaya cesaret ettikleri en basit amaçlarda bile defalarca ve kronik biçimde hüsrana uğramışlardı, ve daha da yıkıcı kıtlık ve salgın hastalık felâketleri karşısında güvensizlik içindeydiler. Bölgedeki modern köylülerin, bugünkü test yöntemlerinin insanlar arasında nörotik özellikler olarak yorumladığı şeyin farklı bir profilini gösterdikleri bulunmuştur ve ilk zamanlardan günümüze gelen öyküler, şiddetli kişilik rahatsızlıkları ve bozukluklarını ima etmektedir.

Köylüler ümitsizlik içinde, kördüğümlerini çözme umuduyla icat edebildikleri tüm muhayyileye dayalı araçlara yöneldiler. Şans tecrübesi veya analojiye dayalı korkulardan ya da gerçek tehlikelerin yanlış anlaşılmasından ortaya çıkan, kendi etkilerinde nesnel biçimde gösterilemeyen, fakat herhangi birşeye yönelik taleplerde başvurulan ve bugün hurafe olarak nitelendirdiğimiz küçük hileleri çoğu kez kullandılar. Örneğin bir kişinin bir diğerinin hayatında oynadığı gizli rol "nazar" fikrinde somutlaştı—kıskanç birinin bakışları, özellikle çocuklar olmak üzere, kıskanılan kişilere zarar verebilirdi, bu yüzden çocuklar kasden kötü giyindirilerek ya da topluluk içinde küçümsenerek kıskançlığın ortaya çıkması engellenmeye çalışılıyordu; ve misafirler de çocuklara dikkatle bakmamaya özen gösterirlerdi. Kur'ân âyetleri dahil olmak üzere, tılsımların her türlüsü her yerde vardı; özellikle mavi (yaygın olarak bulunan bir renk), nazara karşı etkili olarak kabul edilirdi. Büyünün güçlerine saygı duyulurdu, onunla ilgili olan herkesten korkulmalı—ve onlarla iyi geçinilmeliydi. Ve halk, boş inançlarla önlem üstüne önlem alsa da, bunların yeterli olmadığının ve açık büyünün bile güçsüzlüğünün ortaya çıktığının farkında olduğu için, yeni hileleri denemeye ve yeterince uzak bir yerden olsa da, yeni bir büyücüye güvenmeye her an hazırdı. Kendileri de çoğunlukla umutsuz olan şehirliler kolayca köylülerin hurafelerini paylaşıyordu; ve —kendileri de bir şekilde zaten en yoksul sınıflardan gelen—eşler ve hizmetçi kızlar da, bunların umut dolu irfanının çoğunu paylaşıyor ve ço-

cuklarını bununla büyütüyorlardı. Belki de, kısmen dahi olsa bu boş büyüler iklimine dayalı uygulamalardan özgür olan tek sınıf tüccarlardı; ve şeriat bu hilelerin birçoğunu reddinde nisbeten katıydı.

Müslümanların "kaderci" oldukları söylenmiştir; fakat yaygın olarak yapılan bu tür varsayımlar farklı şeyleri bir terim altında birbirine karıştırdığı için aldatıcıdır. "Kadercilik" eğer olan herşeyin belirlenmiş olduğu anlamında kişinin kendisini koyuvermesi ise, bu olsa olsa nadirendir: kimse işi kadere bırakarak ağzına yemek koymazlık yapmaz. O halde, "kadercilik", toplumun nisbeten büyük bir kısmının, sadece nisbeten dar bir imkânlar dizisinin etkin biçimde bireyin seçimine açık olduğuna inanıyor olması demektir. Kuşkusuz, bildikleri her türlü hileye başvurmalarına rağmen, pek çok müslüman, şansları konusunda kötümserdiler. Fakat bu kendi içinde, basitçe, gerçeğin az ya da çok kurnazca bir tahmini meselesiydi; ve ilâhiyatla hiçbir ilgisi yoktu. Fakat "kadercilik", en uygun olarak, ne olursa olsun, araştırma sonucu, gerçekte kişinin denetiminin ötesinde olduğu ortaya çıkan şeylere yönelik bir tutuma uygun düşmektedir. Kişi, böyle bir gerçeğe üzülebilir ya da bunu bildiği şekilde mertçe ve iyiliğini gözeterek yorumlayıp kabul edebilir.

Bu son anlamda, İslâm dini, diğerleri gibi, âyetlerle ona nihaî yükümlülüklerini anlatarak kişinin kaçınılmazı kabullenmesine saygı duymasını, —ve hatta bazan iç disiplin ya da dikkatinin tekrar yoğunlaştırılmasıyla, bu kabulün güzel manevî amaçlara yöneltilmesini—mümkün kılar. (Bundan dolayı, tasavvuf ehli, "kadercilik" diktesine özellikle düşkündüler.) Pratikte, müslümanların kadere sığınmaları, özellikle iki noktada toplanmıştır. Bir kimsenin ölüm vaktinin "kararlaştırılmış" olduğu ve ne kadar önlem alırsa alsın, hiç değiştirilemeyeceği yönündeki "kadercilik" her yerde ve özellikle, her ne kadar bu herhangi bir kimsenin bir kılıç darbesini savuşturmasına engel olmasa da, savaş meydanında cesareti rasyonelleştirme avantajına sahip olan askerler arasında, yaygındı. (Özelde, ölümün vaadedilen günde, kişi nerede olursa olsun yerine geleceği düşüncesi, belâdan kaçmadaki başarısızlığı haklı göstermede kullanılıyordu; fakat pek çok kimse belâdan olabildiğince kaçınıyordu.) Ve, kişilerin geçimi de aynı şekilde kararlaştırılmıştı; bu görüş, hiçbir zaman tek başına kişiyi ailesini geçindirmek için ihtiyaç duyduğu bir işi kabul etmekten asla alıkoymuyorsa da, kişinin kaynakları sınırlı olsa da misafirperverlik ve cömertliği rasyonelleştirme avantajına sahip bir anlayıştı.

Kişinin kaderini, özellikle bu iki konuda şikâyet etmeden kabullenmesi, peygamberlerin hadislerini de içeren sayısız dinî öyküde telkin edilmişti. Azrail'in bir gün Hz. Süleyman'ı (peygamberlerden biri olarak) ziyaret ettiği ve yanında oturan bir adama bilerek dikkatle baktığı anlatılır. Melek gittiği zaman, adam onun kim olduğunu sorar; cevabı alınca meleğin dikkatle ona bakmasının hayra alâmet olmadığını düşünür ve meleğin dikkatinden kaçmak için Bağdat'a doğru yola çıkar. Ertesi gün Hz. Süleyman adamı korkut-

tuğu için meleğe çıkışır. Melek ise, birkaç gün sonra adamla Bağdat'ta buluşacakları için, onu Kudüs'te gördüğüne şaşırmış olduğunu söyler. Bu arada, burada öğretilen "kadercilik" anlayışının, Şiîlerin reddettiği, Cemâ'î-Sünnîlerin ise—az ya da çok—kabul edegeldiği, insan iradesinin ilahî mukadderat tarafından belirlenmesi ile ilgisinin olmadığı da belirtilmelidir. Bu tür dinî öyküler, Sünnîler arasında olduğu kadar, Şiîler arasında da yaygındı.[22]

Müslümanlar, ihtiyaç duydukları her durumda, kendilerine en fazla şey vaad eden yardım kaynağına döndüler; bu da, çoğu kez, kaçınılmaz biçimde şehirlerin her yerde büyük prestij taşıyan yüksek kültürleriyle işbirliği tarafından onaylanmış uygulamalar anlamına gelmekteydi. Şehir seçkinlerinin davranışları, kırsal kesime yayıldıkça, çoğunlukla köylülüğün iktisadî ve toplumsal araçları seviyesine kadar çarpıtılmış ve bozulmuş olmalarına rağmen, yerel hurafelere daha sofistike bilgiler eklenmiştir. Bir zamanlar sadece zenginlerin yanında olan Feylesofların yetenekleri, köylerde bile istenir duruma geldi; eski din adamı ve halk ilâçları, Galen [Calinos] ve Aristo ile temasa sahip gibi görünen hekim-astrologun, yani köy *hekim*inin dağarcığına eklendi ya da onu daha da genişletti. Hindu köylerindeki bir tür karşıt taklidi olan ve çok az okuma-yazma bilmesine rağmen yüksek Sanskrit geleneğinin kaynaklarına dayanmaya çalışan *vaid* gibi, köy hekimi de çoğu kez bir filozoftan ziyade bir büyücüydü; bilimden ziyade muska dağıtıcısıydı. Fakat Râzî ve İbn Sînâ'nın en gelişmiş düşünceleriyle köy uygulamaları arasında belli derecede bir deha devamlılığı tesis olunmuştu; ve daha talihli köye bundan ne kadar götürüleceği hakkında bir üst sınır konulmamıştı.

Yoksulluğa alışmış insanlar arasında yaygın olduğu gibi, bir kimsenin, hayatını çekilir hale getiren bütün çabaları bırakması nadirdir. İnsanlar intihara başvurmak yerine, amaçlarının seviyesini şiddetli bir şekilde düşürüyorlardı. Ve felâkete uğramadıkça, hayattan zevk almanın yollarını buldular. En önemlisi, mutluluğu her kişinin kendisi için bulmuş olmasına gerek yoktu. Köylerde ve hatta kasabalarda, hayatın en büyük zevki, en fakirlerin en zen-

---

22. Tek Tanrıya inananlar arasında (yani Allah'ın sonsuz kudreti ile insanın özgür iradesini uzlaştırma problemi olan insanlar arasında) ilahî kaderin genellikle (bir kişinin eğer gayret ederse kendisini özgür biçimde kontrol edebileceğine inanmayı ima ediyor gibi gözüken) manevî kararlılıkla ilişkili bulunduğunu vurgulayan bir konumun mevcudiyeti çoğunlukla belirtilmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki, manevî vazifeler üzerinde vurguda bulunma eğilimindeki kişiler, manevî olmayan tabiatın işleri üstünde manevî Tanrının üstünlüğünü vurgulamaya eğilimli kişilerin ta kendisidirler. Her zaman olduğu gibi, mutlak ve nihaî sorulara dair her bir gerçekten ciddi konum, bağımsız bir şekilde beşerî tecrübeden türetilir—diğer mutlak sorulara dair konumların formülasyonlarından yapılan mantıkî çıkarımlardan değil. Bu yüzden, kader, çoğu durumda, en azından bir kişinin kendisini geliştirme gayretleri hususunda, pratik "kadercilik"in tersiyle ilişkili olmuştur.

ginlerle aynı şekilde katılabildikleri ve kör dilencinin dahi payını aldığı grup etkinliklerinde bulunuyordu. Bu nedenle, düğünler damat ve geline, hatta ailelerine özel olaylar değildi. Damat ve gelinin rölü törensel bakımdan merkezîydi, fakat olayın bütün dostlarına ait olduğu açıktı. Diğer tüm kutlamalarda olduğu gibi, tüm bir köy ya da kasabadaki tüm komşular, dinlenen yöresel müziğin zevkiyle oynar, erkekler hünerlerini ölçen oyunlara girer ve kadınları memnun etmek için seyyar satıcılardan tuhafiye malzemeleri alırlardı; ve şüphesiz kutlama içkiyle olurdu. Hali-vakti yerinde olan aileler bozukluklar halinde bahşiş dağıtır ve en muhtaç ya da en utangaç olanların toplaması için sokaklara büyük miktarda bozukluk atılırdı. Misafirperverlik olayında olduğu gibi, bu tür olaylarda da, yeterince varlıklı olan kişi,—köyün memnuniyeti kendisinin sadece memnuniyeti olmakla kalmayıp övüncü de olacağı için—elindekilerin tümünü feda edebilirdi. Bundan sonra tedbirsizliği sonucu aç kalırsa, bu, insanların hayatta sadece yemekten başka şeyler yaptığını da belirten eski bir gerçeği kanıtlardı. Günlük hayatında ne kadar meteliksiz kalırsa kalsın, her hâlükârda, o, başka birisi tarafından düzenlenen bir sonraki kutlamaya katılacaktı.

Zengin sınıfların savaş olmadığı zaman avcılık yapma (her ikisi de genelde yeterince yoksullar aleyhine idi) gibi, kendilerine has zevkleri vardı. Fakat onlar bile cemaatin kutlamalarına katılırdı ve kendi kutlamaları, daha geniş ölçüde, köylülerinkilerle aynı özellikleri taşıyordu, sadece daha büyük ölçekliydi; küçük miktarda bir serveti de, ayaktakımı arasına fırlatırlardı.

Hekimlerin tıbbı gibi, bu tür grup etkinlikleri de, mütemadiyen, köylerdeki en zenginlerin bile bir dereceye kadar muhatap kaldıkları yüksek kültür unsurları tarafından süzülürdü. Edebî geleneklere dayanan epik edebiyat kuralları bazan, özellikle kırsal kesimin daha maceracı kısımları olan Bedevîler ve göçebe Türkler arasında üretilen sözlü geleneklerle birlikte, burjuva kesimin muhayyilesini—ama onlarla kaynaşmadan—kazanmış bulunan kahramanların adlarını her tarafa yaymışlardı. Müslüman dinî kutlamalarının her köye az-çok aynı yolla taşındığı görülür; yani, bunlar da, aynı şekilde, yüksek kültürün köylülerin daimî kendilerini aşma denemelerine olan katkısını temsil eder; bahar başlangıcı olan Nevruz gibi daha eski bayramlar tabiatın mevsim dönüşümüne bağlıysalar da, kolayca terkedilmemişlerdi.

Anahatları şer'î hukuk tarafından belirleniyor olsa da, dinî bayramlar, müslümanların bu tür törenleri içerisinde bina ettikleri hayatın gereklerine göre önem kazanmaya başladı. Ramazan orucu, Kur'ân'daki herhangi birşeyden dolayı olmayıp, sosyal takvimdeki merkezî yerinden dolayı, en önemli dinî yükümlülük olarak hissedilmeye başladı: oniki aydan (bunlar zamandan zamana güneş takviminin değişik mevsimlerine düşerler) birinde müminler (hasta ve seferî olanlar hariç) gündoğumundan [doğrusu: imsak'tan, çev.] günbatımına kadar hiçbir şey yememeli ve hatta içmemeliydi; bu ay sırasın-

da tüm cemaat hayatı, böyle bir zamanda insanlar tarafından iş hayatının sadece temel gereksinmelerinin yerine getirilmesine izin verecek şekilde yeniden düzenlenirdi. Geceler, camilerde kandiller yakıp, her gece bir kısmı olmak üzere Kur'ân'ı hatim edenler dışında, ziyafet kutlamalarının da vaktiydi. Ay sonunda ise bir aile bayramı olan "küçük" îd (*bayram*, Ramazan Bayramı) vardı. Mekke'ye yıllık hac zamanında olan "büyük" îd (Kurban Bayramı) de bir aile bayramıydı; fakat küçük îd pratikte, Ramazan orucunun ve heyecanının sonucu olarak, büyüğüymüş gibi kutlanırdı.

Bu bayramlara ek olarak, Peygamber'in doğum günü olan *mevlid* (aynı zamanda da ölüm günüdür) hemen hemen aynı büyük görkemle kutlanırdı. Ve hatta, (ileride de göreceğimiz gibi toplumsal bakımdan aktif bir tarikat mistisizminin kısa sürede her yerde temin edilmesiyle), başlıca yerel evliyaların doğum günleri de, tüm bir yörenin kutsanması ve aynı zamanda panayır ve gezinti amacıyla evliyanın türbesinde toplanma vesilesi olmuşlardır. Bu ikincil olaylar, bir zamanlar haccın Hicaz içerisinde yapmış olduğu gibi, yöresel hizmet vererek, ziyaret odakları durumuna geliyordu. Varlıklı her müslüman, haccın kendisine, sadece dindarlık için değil, macera ve belki de öğrenme ya da kişisel inziva için, hayatının esas yolculuğu olarak; ve hatta bazan da siyasî bir çare olarak katılmayı planlardı.

İyi durumda olan bir müslüman, servetinin bir kısmını yoksullara vermeliydi. Şeriatta zekâtın asgarî miktarı ya da yılık yasal fitre miktarı teorik olarak belirlenmiştir; fakat ona takva değeri kazandıran, müslüman hükûmetler tarafından oldukça keyfî şekilde yasal vergiler şeklinde olmayıp, özellikle bayram sırasında (ve—Kur'ân'ın emri üzere—bilhassa muhtaç akrabalara yöneltilecek şekilde) kendi gönlünün rızasıyla vermek ile özdeşleşmiş olması idi. Böylece zekât, bir cemaati bir arada tutan bir bayram paylaşımının parçası haline geldi.

Son olarak, ziyaret yeri hükmündeki kutsal yerler ve türbeler,—suç işleme, zanlı olma ya da büyük bir kimseyi kızdırma durumlarında—sığınak yerleri olarak hizmet vermeye başladı. Toplum zalim olabilirdi, fakat bu türbeler onlara ulaşacak kadar talihli olanlar için, en kötü zulümden kaçma noktalarını oluşturdu. Dinin koruması altındaki kişi, umutsuzluk durumunda, Allah'ın velilerinin türbelerine sığınmak zorunda bile olsa, bir müslüman olarak onurunu koruyabilirdi. [23]

---

23. Birisinin, bürokrasisi ve kanunlarıyla bu imparatorluğun kalıcılığının ilgili zaman diliminde bir nebze benzeş olduğu Bizans ile bir mukayese yapması gerekiyor. Walter Kaegi bana böylesi zıtlıkların mevcudiyetini bildirdi. Bu bölümün taslaklarını berrak hale getirmemde bana katkıları olan diğer kişiler, tecrübe ve yorumları eser boyunca bana yardımcı olmuş bulunan Donald Levine, Lloyd Fallers ve bilhassa Reuben Smith'tir.

3

ENTELLEKTÜEL GELENEKLER ARASINDA OLGUNLAŞMA VE DİYALOG, 945-1111



rta Dönemlerdeki yeni sosyal düzen Yüksek Halifelik toplumundan sadece siyasî bakımdan değil, kültürünün tüm yönleri bakımından da farklılıklar göstermekteydi: iktisadî hayat ve sosyal sınıfların aldığı kalıp bakımından olduğu kadar, din, edebiyat, sanat ve bilim bakımlarından da... Yüksek Halifelik devrinin kültürü zamanla daha sonraki nesillerin başvurabileceği klasik bir model haline geldi. Bu kültürün geliştirmiş olduğu büyük fıkıh okulları, olası yegâne okullar olarak kabul edilmiş hale geldiler, ve şeriat artık bir macera değil, bir miras halini aldı. Arapça edebî eleştiri ve gramer kanunları—ki bunlar hakkında Kûfe, Basra ve Bağdat âlimleri daha önce tartışmışlardı—artık öğrenilmesi ve inanılması gereken yarı-kutsal bir miras haline geldi. Daha önceki devre ait en üst düzeydeki edebî tarzın, kendi türü içinde en mükemmeli olduğu düşünülüyordu. Bu durum özellikle Arapça'nın esas kültür dili olduğu ülkelerde geçerliydi. Sadece hilâfet devletinin fiilen sona ermesinden sonra değil, Bağdat'ta halifelik ünvanının artık kullanılmadığı devrelerde bile, resmî siyasî teori, halifeye bağlılığını hiçbir zaman terketmedi. Dolayısıyla, yeni yaratıcı çabalar ve yeni şartlara uyarlanmış yeni hayat tarzı bu mirası pek kaale almadı ve yeni etkinlik kanallarına girdi.

İslâmîleşmiş kültür kemale erip değişik alanlarda normlar te'sis edilir gibi oldukça; ve hâkim bir seçkin zümre içerisinde daha somut bir sosyal istikrar yönündeki baskılar öylesi bir müslüman hayatı için pek münasip düşmemeye başladıkça, müslümanlar arasında tam bir entellektüel uyum sağlanması yönündeki baskılar büyüme kaydetmişti. Hadis ehli, halkın düşünsel açıdan nelere sahip olması gerektiği hakkında kendine has fikirler taşıyordu; aynı şekilde diğer grupların da kendilerine özgü düşünceleri vardı, ve bu gruplar hiçbir zaman birbirlerinin fikirlerini çürütecek derecede bir uzlaşmazlık içinde olmadılar. Hatta Feylesoflar bile talebeleri arasındaki—yeterince olgunlaştıkları zaman entellektüel uyum alışkanlığı kazanabilen talebeler—kendi başlarına sivrilecek kadar olgunluğa ulaşmamış olan kişilere, büyük ustalara saygı duyma gereğini telkin ederlerdi. Şiîlerin hâkim olduğu

yüzyıl boyunca, artık bu tür bir uyum yönünde gelişen haricî sosyal baskılar kısmen kuvvetini yitirmişti. Elbette, değişik Şiî hükümdarlar, büyük ölçüde Cemâ'î-Sünnî ulema ile ilgisi bulunan ölçütleri dayatmaya istekli değildiler; ve kahir ekseriyeti Sünnî olan teb'aları üzerinde Şiî ulemanın görüşlerini empoze etmeye de niyetlenmediler. Bu hükümdarların tarafsız oluşları, ve aynı zamanda oldukça değişik yapıdaki kişileri himaye edişleri, entellektüel amaçlı çalışmaların hızlanmasına yardımcı oldu. Cemâ'î-Sünnî hükümdarlar da, çoğunlukla eski umumî hoşgörü alışkanlıklarını devam ettirmişlerdi. Hâlâ büyük alanlar içinde muhafaza olunan barış ve idarî devamlılık sayesinde, entellektüel hayatın haricî şartları, Yüksek Halifelik devrinde olduğundan pek de farklı olmayan şekilde devam etti.

Şiî asrında ve hemen sonrasında, bu durum bir dizi ciddî entellektüel karşılaşma ile sonuçlandı. Yüksek Halifelik Döneminde, İslâmîleşmiş ilim ile bilim, büyük ölçüde ayrı bir dizi akım içinde akmışlardı. Şer'î ulema, edib ve Feylesof, kesinlikle farklı dünyaların insanları değildiler, aralarında zaman geçtikçe artan önemli entellektüel temaslar vardı. Fakat her bir grubun entellektüel gelişiminin hikâyesi, temelde, öteki gruplarınkinden ayrı biçimde anlatılabiliyordu. Bu durumun Orta Dönemler için de böyle olduğu pek söylenemezdi. Onuncu ve onbirinci yüzyılda, bütün farklı entellektüel gelenekler hayli kemale eriştiler—tüm entellektüel gelenekler, yani ediplerinki, şer'î ulemanınki ve de aktif bir çeviri ve uyarlama çalışmasına bağlı olarak gelişen Helenik-Süryanî felsefî ve ilmî geleneğininki. Her bir gelenek kendi köklerinin ötesini araştırmaya hazırdı. Şimdi özelde Helenistik geleneğe bağlı olanlar ile ulema tam anlamıyla karşı karşıya gelmişlerdi, ve sonuç, ediplerin mutlakiyetçiliği ile ulemanın şer'îciliğinin karşılaşmasının sosyal alanda engelleyici olduğu derecede, entellektüel alanda uyarıcı idi.

Olgunlaşmış gelenekler arasında daha önce sağlanan asgarî bir şer'î kalıp üzerinde anlaşmayla kurulan bu diyaloglar sonucu, ve nisbeten merkezîleşmiş ve genel olarak bağlılıktan kurtulmuş bir sosyal bağlam sonucu, diğer devrelerde birbirine paralel gitmemiş olsalar bile, yine de özellikle bu dönemin ayırıcı özelliği durumunda bulunan iki entellektüel bağımsızlık biçimi gelişti. Muhayyileye dayalı edebiyat düzeyinde bir beşerî imajın ifadesini buluruz, ki bu ifade nisbeten sekülerdi, ve mensubu bulunan yazarların zihinleri öncelikle İslâm'ın davetiyle ilgili meselelerle meşgul sayılmazdı. Şer'î hâkimiyet varsayımının daha baskılı olduğu daha açık bir spekülasyon düzeyinde ise, büyüyen bir hakikatlerin özgür batınî ifadesi kalıbını buluruz.

Onbirinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, siyasî ortam artık Şiî değildi (ve fikir adamlarından pek azı eski Şiî ailelerden geliyordu). Üstelik, bir Cema'î-Sünnî temeli üzerinde uyum sağlama yönündeki baskılar devlet desteği kazanıyordu. Ama karşı karşıya gelişler meyvesini vermişti. Tıpkı sosyal ve siyasî

hayatta olduğu gibi, kent toplumunun çeşitli unsurları ikta emîrlerinin üstünlüğü ile tutarlı etkin kalıplar geliştirmişlerdi; böylece entellektüel hayatta, pratikte hemen hemen bütün düşünce alanlarında, o zamana kadar medrese ulemasıyla uyum halinde olması gereken belirli bir entellektüel üstünlük sağlamanın yolları bulunmuştu. Böylece entellektüel geleneklerin nisbeten birbirine bağımlı olduğu Orta Dönemlerin entellektüel hayatına geçilmiş oldu. Medreseden mezun olanlar ulemanın kelâmı ile Feylesofların çeşitli bilimleri ve hatta eski saraylıların edebi arasındaki sınırları zayıflatma eğilimdeydiler. Aynı şekilde, Feylesoflar da en azından ikincil yollarla da olsa, kendi düşünüşlerini şer'î üstünlük olgusuna uydurdular. Ve spekülatif tasavvuf her yere nüfuz etti.

Yeni öğrenim en iyi yönüyle bazan tek taraflı ve acemice görülen daha önceki çalışmalardaki coşkuya zıt biçimde, bir olgunluk derinliği sergilemekteydi. En iyi düşünürler, eskiden çoğunlukla olduğu gibi, kendilerinden hemen önce gelen geleneğin özel görüşlerine ait sonuçları basitçe geliştirmekle kalmayıp, ulaşabildikleri herhangi bir geleneğin sunabileceği görüşleri de açık ve dürüst bir şekilde incelemeye başladılar. Çeşitli İslâm-öncesi geleneklerce sunulan entellektüel kaynaklar tam olarak özümsenmişti, ve Yüksek Halifelik Döneminde açılan birkaç inceleme kanalının sonuçları keşfedilmekteydi.

FARİSÎ KAHRAMANLIK GELENEĞİ: FİRDEVSÎ

Eski İran tarihî geleneği bir Arabî biçim içindeki İslâmîleşmiş tarihle kaynaşmıştı. Onun orijinal Pehlevîce biçimine ulaşmak gittikçe zorlaşıyordu. Fakat şimdi, tek bir hâkim yönetici sınıf içinde önemli bir başkent çevresindeki müslüman kültürünün sıkı biçimde bütünleşmesi yönündeki baskıların gevşemesiyle, bu Pehlevî biçim, İran geleneğinin sunduğu tarihî bilincin geniş bir müslüman kesimin beşerî imajındaki temel bir bileşke olmasını mümkün hale getirdi. Bu durum özellikle Farsça'nın asıl kültür dili haline geldiği kesimler için geçerliydi. Mevcut zaman için, bu, İran yaylalarındaki müslümanları kapsıyordu; sonraları her yerdeki müslümanların daha büyük bir kesimini kapsar oldu. Bu geleneğin canlanması Pehlevice'den yeni müslüman Farsça'sına yapılan çevirilerin şeklini aldı; özellikle de, Firdevsî'nin büyük destansı şiiri *Şehnâme*'nin şeklini.

Her bir sosyal ortam, az ya da çok bilinçli bir şekilde, bir adamın nasıl olması gerektiğine dair ideal bir imajı taşıma eğilimindedir (genellikle, ideal bir kadın imajıyla da ilişkili olarak). Bazı tarihçiler kültürleri bu beşerî imajları muvacehesinde, mükemmel bir tahlile tâbi tutmuşlardır. Bu, bazı durumlarda işe yaramaktadır. Eski Arap şiirinde, deve Bedevîsi bu türden çok kesin bir beşerî imaj sunmaktadır: ideal Bedevî, kabilesine ve misafirlerine mutlak

biçimde sâdık, korkusuz, iyi huylu, becerikli, ve bunun ötesinde yarından endişe duymayan, ve buna karşılık halen elinde bulunan şeylerde cömert davranan biri olmalıdır. Hz. Muhammed'in küçük cemaati ise, Kur'ân'da ifadesini bulduğumuz gibi, uygunluk ve sorumluluğu vurgulayan farklı bir ideal imajına sahipti.

Bedevîler gibi soyutlanmış, mütecanis gruplardan yahut Hz. Muhammed'inki gibi dinamik yeni hareketlerden ayrı olarak, daha alelâde hayat içinde, ideal insan imajı üzerinde o kadar kesin bir şekilde pek durulmamaktadır. Her zaman büyük dinî geleneklerdeki her takva biçimi, kendisine bağlı olanlar için az-çok genelleşmiş terimler içinde bir ideal insan imajı sunar—meselâ, şeriat-eksenli düşünenler arasında dürüst hizmet ehli, tarikat mensupları arasında Allah sevgisiyle kendinden geçmiş biri. Ve her sosyal sınıf, aynı şekilde, ne kadar mütecanis hayat kalıpları sergilerse o denli, bazan mükemmele çok yakın biçimde eklemlenmiş bir ideal insan imajı sunar: bu yüzden Yüksek Halifeliğin "edeb"iyatı, ideal kâtip ve saraylı imajını açıkça şöyle özetler: iyi bir yerde doğmuş, iyi bir soydan gelen, istendiğinde kullanabileceği iyi bir edebiyat kültürüne, ve saray hayatının gerektirdiği isteklere rahatça uyum sağlayabilme özelliğine sahip biri. Fakat meselâ kâtibin, tâcirin ya da toprak sahibi soylunun yerinde olmayı istemeden basitçe şeriat-eksenli düşünen insan sayısı çok az olduğu için; ya da, buna karşılık yine pek az insan kendisini şeriat-eksenli düşünen birinin, bir tarikat ehlinin veya Hz. Ali'nin soyundan birine bağlılık eğilimi duyan birinin takvasına kaptırmadan tam bir kâtip gibi hissettiği için, her insan kendi çevresinde değer verilen ya da kendi mizacına uygun herhangi birinin imajını haklı gördüğünden, bu tür ideal insan imajları pratik etkileri bakımından hafifletilmiş ve dağıtılmış olma eğilimi göstermişlerdir. Dolayısıyla, sadece soyutlanmış küçük bir kültürde değil, büyük ve çeşitlilik gösteren bir halk içinde, veya tarihin bir çağında ve hatta bütün bir medeniyet içinde ideal insanın özelliklerini karakterize etmeye çalışmak, su götürür bir teşebbüs olur.

Yine de, ideal insan imajı başlangıçta bir esas olarak uygun düştüğü özel çevrenin dışında da bir rol oynayabilir, ve bu rol bazı devrelerde bütün bir sosyal gelişmeyi etkilemek için yeterince güçlü olabilir. Hayatının diğerlerince gayet iyi bir şekilde görülür durumda olması şartıyla, imtiyazlı bir sınıfın meydana getirdiği imaj, diğer sınıfların üyelerinin kendi anlayışlarında ikincil bir rol oynayabilir, ve hatta bu imaj sıradışı yahut yaratıcı fertlerin formasyon kazanmalarında veya kendilerini haklı göstermelerinde belirleyici olabilir. Ya da, tek başına bu imaj, belli bir imtiyazlı sınıf için değil, doğrudan etkilenmeyenlerin bile ilgisini çeken idealleştirilmiş bir geçmiş için yahut güçlü bir dinî akım için de geçerli bir imaj olabilir. Böyle bir insan imajı muhtemelen, genel kabul görmüş efsaneler ya da sanatsal edebiyat yoluyla taşınmaktadır. Meselâ Yüksek Halifelik devrinin şehir insanları arasında de-

ve Bedevîsi imajı, zıt düşse bile, imtiyazlı saraylı sınıflarca ifade olunan insan imajına karşı bu şekilde ayakta kalmıştır. Edebî biçimde, bu imaj, yalnızca birkaç kişi örnek kişilik olarak bu özelliklere sahip olsa bile, yine de bir nebze yaygın bir etki sahibi olabilir.

İslâmî Orta Dönemlerde, Nil-Amuderya arasındaki tüm nüfus, dinî boyutun içindeki ortak malzemeden sadece biri olduğu ortak bir kültürü paylaştığı sürece, ideal insan olarak maceraperest bir kahraman imajı böylesi bir rol oynamaya başladı. Bu, özellikle siyasî güvensizliğin ve ferdî askerî inisiyatifin yaygın oluşunun böyle bir imajı cazip hale getirdiği yönetici çevrelerde, fakat aynı zamanda diğer çevrelerde ve hatta burjuva arasında da kabul gördü. Bunun etkileri diğer insan imajlarının, tasavvuf ehlininki ile şeriat-eksenli düşünen kesiminkinin oluşumunda bile görülebilir. Bu maceraperest kahraman imajı en etkili biçimini İran kahramanlık geleneğinde buldu; fakat bunun yanında miras olarak ya da yeni icat edilmiş olarak, diğer biçimlerde de ortaya çıktı.

Araplar için, ve Arapça konuşmayı benimsemiş olanlar arasında, kahramanlık çağı, İslâm-öncesi Câhiliye Bedevîlerinin çağıydı. Diğer kahramanlık görüşüne ilişkin sair muhtemel kaynaklar reddedilir. Bir dereceye kadar, efsanevî İslâm-öncesi Yemen kralları da Arap hikâyelerinde yer alıyordu, fakat bunlar halk kahramanı olamadılar ve uzak yerlerde gerçekleştirdikleri ileri sürülen fetihler Arapların kendi imajı için bir ton oluşturmadı. Eski Yemen krallarının Hindistan ya da Amuderya havzası kadar uzak yerleri fethettikleri söyleniyordu, fakat Arap ahalileri bu gibi kahramanlıkları kendilerine mal etmiyorlardı: ilk müslümanların marifetleri, böylesi diğer tüm kahramanlıkları gölgede bıraktı. En etkili Arap bölgesindeki Arapların gerçekte onların soyundan geldiği Bereketli Hilâl Aramîlerinden herhangi bir kahramana gelince, bunlar da kesin bir kahramanlık geleneği sağlamadılar. Roma ve Sâsânî yönetimi altındaki Aramîler, kahramana-tapınma malzemesini oluşturacak türden bir inisiyatifi alacak bağımsız bir yönetici unsura sahip olma kudretinden uzun süredir mahrum idiler. Gılgamış gibi eski kahramanlar, en azından herhangi bir kabul olunabilir biçimiyle, çoktan unutulmuştu; Aramîlerin kahramanları dinî şahsiyetlerdi: ejderhayı öldüren Aziz George gibi kudretli peygamberler ve azizler. Yerleşik ahalilerin bu kahramanları pek tatminkâr olmayıp, muhayyel kalmaya devam ettiler.

Dinî şahsiyetler, elbette İslâmî dönemde de devam etti; fakat Bereketli Hilâl ve Mısır ahalisi, tam bir beşerî kahramanlık anlayışı için, kendileri açısından tarımsal otoritelerden gözle görülür bir bağımsızlığı temsil eden ve kahramanlık imajları başlangıçtan beri derin bir şekilde Arap dilinde kayıtlı olan Bedevî geleneğine dönmekten hoşnuttu. Putperest şair ve savaşçı olarak Antere, köy ve şehir Araplarının hayalindeki bu Bedevî kahramanların

tam bir örneğiydi. Antere, bir Bedevî kabile reisinin zenci bir cariyeden doğma oğluydu. Babası tarafından kabul edilmeyip köleliğe terk edilmişti. Bir bunalım anında, babası ona savaşmasını söyler; fakat Antere bir kölenin savaşa uygun olmadığını ve babası onu azad edip evlat kabul edinceye kadar da savaşmayacağını söyler. Böylece kabul edilir ve zafer kazanır ve buna yeni başarılar ekler. Edebiyat düzeyinde, bu kahraman imajı şiirsel kaside geleneği ve onunla ilgili kısa şiir biçimleri ve diğer taraftan nisbeten fazla incelikli olmayan, gezginci hikâye-anlatıcılar [kassâs] tarafından nakledilen halk hikâyeleri geleneği içinde temsil ediliyordu.

İranlılar arasında, Sâsânîlerin kahramanlık geleneği, yenilgilerine rağmen, canlı biçimde devam ediyordu, ve Arap ve Türk göçerlerinden destek görmeye ihtiyacı yoktu. Pehlevî edebiyatı, cengâverlik ve aşk konuları içinde bir hükümdarın himayesi altında ve harika olaylarla çepeçevre olarak, savaş, avcılık, ve canavar öldürülmesi gibi insanüstü marifetler sergileyen kahramanların hikâyeleriyle doluydu. Sonunda ister tarihî olaylara, ister efsanevî arketiplere dayansın, isterse yalnızca hayal ürünü bir hikâye olsun, bu temalar sığır güden İranlıların kadim süvari kültüründen alınmıştı—büyük kahraman Rüstem, bir sığır çobanıydı, ve kement onun silahlarından biri değildi. Çoban temaları, büyük hükümdarın dünyaya hâkim olan şahane ihtişamının sergilendiği sarayındaki hayattan alınan temalar ile birleşti; işte burada, emîrler devrinin Fars edebiyatı içinde, Yüksek Halifelik devrinin Arap edebiyatında bulunmayan saltanat unsurları yeniden inşa olundu. Fakat kentli ve ticarî temalar, en azından İslâmî devirlerde daha eğitimli dinleyicilerin pek çoğunun kentli hayatı sürmelerine rağmen, yine de ikinci derecede kalıyordu.

Pehlevîce'de bu temalar tarihî hikâyeler ve aşk romanları biçiminde yazılmıştı; yeni Farsça'da tüm bunlar *mesnevî* (beyitlerden oluşan bir uzun şiir türü) şeklinde yazıldı. Müslümanlar arasında kahramanlık geleneğine edebî bir mevki kazandırmak için en çok çalışan şair, Ebulkâsım Firdevsî (920-1020) idi. Horasan'da Sâmânoğulları yönetimi altındaki Tûs şehrinde ikamet eden Firdevsî, daha sonra destansı *Şehnâme*'sini kendisine ithaf ettiği Gazneli Mahmud'un himayesine girdi: *Şehnâme* en büyük eseriydi. Bu eser, çok uzun bir epik şiir olup, İran'da medeniyetin doğuşundan müslümanların fethine kadarki, binlerce yıllık mitoloji, efsane ve tarihi kapsıyordu. Bu eserde Firdevsî kaynak olarak kullandığı Pehlevî tarihî kayıtlarına gayet sâdık kalarak, bütün meşhur (gerçek ya da efsanevî) olayları tecessüm ettirdi, ki bunları hatırası, İranlılara ait olmayan, yani Arapça birçok kelimeyi, büyük bir çoğunluğu Farsça'ya geçmiş olmasına rağmen mümkün olduğunca kullanmaması ile, İranlı kimliğinin hissolunmasına katkıda bulundu: Ovalarda yaşayan Araplar nasıl İslâm-öncesi Bedevî kahramanlarıyla özdeşleştiriliyorsa, yaylalarda yaşayan İranlılar da Firdevsî'nin eserinde takdim edilen kadim

şahsiyetlerle özdeşleştiriliyordu. Bu eser Farsça-konuşanlar arasında eski İranlı mirasının neredeyse kanun gücünde takdimi haline geldi ve böylece Farsça'nın kültür dili haline geldiği her yerde gerçek bir kahramanlık eseri modeli olarak saygı gördü.

Böylesine geniş bir zaman dilimini ele aldığı için, *Şehnâme* ister istemez birbirinden farklı hikâyelerin birbirine eklendiği, hadiselerin peşpeşe verildiği episodik bir yapı kazanmıştır. Bu, (efsanede, ilk insanla birlikte başlayan) şahlık bu mevkii işgal eden değişik kişilerce hürmet edilir bir hale getirilir ya da kötüye kullanılır oldukça, zihnin sürekli şahlık makamının izzet ve kaderi ile meşgul olmasıyla irtibatlandırılır; ve eser, İslâm gelince İran krallığının son bulmasıyla sonuçlanır. Bu temaya uyarak, destan sadece birkaç büyük dönem üzerinde yoğunlaşır. Bu dönemler arasındaki çağlar, fazla üzerinde durmadan, atlanmaktadır. Bu dönemler içerisinde, hikâye, uzun yaşayan bazı insanların varlığı ile daha az kesintili hale gelir; kralların birkaçı yüzlerce yıl yaşatılır, ama özellikle Rüstem adlı kahraman pek çok kralın devrelerinde yaşar ve hikayenin asıl bölümü boyunca tekrar tekrar ortaya çıkar.

Rüstem eserdeki en büyük kahramandır; gerekli yerlere—ve öncelikle (daha az önemli bir kahraman ve kendisinden daha az yaşamış biri olan), Afgan dağlarındaki Zâbul'ün kahraman hükümdarı olana ve büyük krala (Şah) sâdık bir teb'a olarak kalan babası Zâl'e—her zaman sadakat gösteren yılmaz bir savaşçıdır. Aile bağlarıyla diğer büyük kahramanlara da bağlıdır. Cîv adlı kahraman Rüstem'in kayınbiraderi ve aynı zamanda damadıdır. Rüstem'in en büyük maharetlerinden biri, tek-elli, en büyük kaleleri güney Hazar'da Mâzenderan olan *dev*leri (gücünü kötüye kullanan insanüstü yaratıklar) yenmesiydi: kral Keykâvus aptalca onlar tarafından esir alınmış ve tüm adamlarıyla birlikte, gözleri kör edilmişti; Rüstem gelip İran ordusunu ve kralını kurtarır ve devlerin katlettiği reisinin kanıyla da kral ve adamlarının gözlerini açar. Yine de bütün işleri Rüstem kendi başına yapmaz; inançlı Rekş kahraman binicisine lâyık maharetler sergiler. Bir keresinde Rüstem, Rekş yanında bağlı olarak, açıkta uyumaktadır. Bir dev aslan suretinde ortaya çıkıp kendisine saldırmak ister, ve Rekş uyarmak için kişner; fakat Rüstem uyanır uyanmaz dev kaybolur. Rüstem uyandırdığı için ata kızar ve ona (öfkeli bir kahraman edasıyla) bu işi tekrarlarsa kendisini öldüreceği tehdidini savurur. Böylece Rekş bu devle kendi başına savaşıp üstesinden gelmek durumunda kalır.

Eserin başlıca temalarından biri, sonraları İran'ın kuzeyinde Amuderya nehrinin karşı yakasındaki topraklarla özdeşleştirilen Turan ile İran arasındaki kavga olmuştur. (Turan daha sonraları Türklerin vatanı addedilmiştir). Pek çok divaneliğe—kartalların taşıdığı bir sepet içinde göğe uçma teşebbüsü dahil—izin veren Keykâvus, (gerçek tarihte belli belirsiz Akamanışlara ve

Akamanışlar-öncesine karşılık gelen) Kayânî hanedanına mensup bir kraldır. Yakışıklı oğlu Siyâvuş'u kıskançlık dolayısıyla Turan'a sürer ve Turan'ın daimî kralı Efresiyab'ı Siyâvuş'u öldürme konusunda ikna eder. Siyâvuş'un oğlu Keyhüsrev büyükbabasının tahtına oturup Kayânî hanedanının en çok sevilen kralı olur. Fakat temel amaçlarından biri de babasının ölümünün intikamını almaktır. İntikam peşinde oluşu, büyük ölçüde İran ile Turan arasındaki sonu gelmez kavganın sebebi olur. Rüstem yine onun büyük güç dayanağı olur; fakat sonunda Keyhüsrev Rüstem'le bozuşur ve oğlu İsfendiyar'a Rüstem'i tutuklayıp saraya getirmesini emreder. İsfendiyar ve Rüstem arkadaştırlar, ama birinin görevi ile diğerinin onuru, ikisini savaşmaya iter ve Rüstem kralının vârisini öldürür. Rüstem başka trajedi ânlarıyla da karşılaşır. Onun tanımadığı kendi oğluyla ölüm düellosu Matthew Arnold tarafından *Sohrab and Rustum*'de İngiliz şiirine de sokulmuştur.

Mazdekî dini *Şehnâme*'de ister istemez büyük bir rol oynar: Hürmüz şiirde yaratıcı-tanrı, ve Ehriman ise şeytan olarak tezahür eder; tarihi belirlemede Mazdekî ayları verilir, ve Mazdekî dininde belirtilen meleklerden yardım istenir. Fakat böylesi dinî terimler, dinî değer taşıyan Zerdüştî gelenek ile ilgili herhangi bir anlam çağrıştırmaktan ziyade, çizilen manzaranın egzotik uzaklığını ve onun halihazır monoton günlük hayatın normal sorumluluklarından ayrı olduğunu çağrıştırıyor gibidir: böylesi birçok kahramanlık geleneğinde bir "putperest" unsur mevcuttur. Bu durum hikâyeyi daha açık bir şekilde beşerî, neredeyse ilahî müeyyidelerden veya manevî ölçütlerden âdeta özgür kılar; böylece bizzat kahramanca fiilleri, büyü ve harikuladeliklerin onlar vasıtasıyla gerçekleşmiş olmasına rağmen, tutkuları ve motivasyonları ile daha bir beşerî kılar. Firdevsî okuyucuyu gündelik sorumluluk düzeyine ve Allah tarafından idare edilen bir âlemde beşerî arzuların tâli öneminin kabulüne götürmek isterken, İslâm'ın dilini serbestçe çağrıştırır. Ciddi bir halet-i ruhiyenin ardı sıra gelen serbest romantik mısraları aydınlattığı Bizhan ile Manîze hikâyesinin başlangıcında bunun bir örneğini görürüz: hikâyede Turanlı bir prenses İranlı âşığını kaçırır ve onu sarayına götürür; ki İranlı burada bulunur ve hücreye kapatılır. Rüstem'in onu kurtarması gerekecektir.

ARAP EDEBİYATININ OLGUNLAŞMASI

Erken Orta Dönem boyunca, Fars şiirinin ve İran geleneklerinin gelişmesine rağmen, Arapça ciddi nesir için tercih edilen bir araç olarak kaldı. Pek çok yazar için, İslâm dünyasının her tarafında kabul görmenin vesilesi hâlâ sadece Arapça idi. Üstelik o zamana kadar Arap edebiyatı Yüksek Hilafelik Döneminde geliştirilmiş olan çeşitli türleri ve yerleşik klasik kuralları tartışmaksızın kabul edebiliyordu; aynı zamanda şer'î İslâm'ın temel kurallarını da. Özellikle ilk yüzyıl boyunca, bilinen biçimleri güvenle kullanan en

iyi yazarlar aşırı derecede katı manevî ve cemaatî görevlerden özgür ve cıvıl cıvıl bir beşerî hayatın debdebesini çağrıştırabiliyorlardı.

Zamanın yeni gelişmiş olan Farisî nesri, klasik eleştirel kurallardan nisbeten özgürdü ve çok informal biçimde birine çarpabiliyordu; şüphesiz kısmen bunun nedeni onu yazanların Arapça yazanlar gibi evrensel ve zamanlar-üstü bir dinleyiciye seslenmek gibi bir hedeflerinin olmamasıydı; çoğunlukla pratik amaçlarla yazıyorlardı. Tıpkı zamanın, süslü saray hayatını Arap şiirinden de fazla dile getiren ve şu ya da bu emîrin övülmesine ya da saray aşklarına hasredilen kasidelerin içinde bolca bulunduğu Fars şiiri gibi, nesir de saraylarda merkezlenmişti. Sevilen bir tarz, eğitici kısa hikâyeler ve özdeyişler biçiminde hükümdarlara güzel nasihatlerde bulunan "prenslerin aynası" tarzıydı. Büyük vezir Nizâmülmülk, Selçuklu sultanı Melikşah için saltanat politikasında kullanılacak bir rehber yazdı. Bu eser bir sultanın hikmetinin ve hikmetsizliğinin örneklerini öylesine doğrudan ve öylesine güçlü bir şekilde sıralamıştı ki uzun süre tutulan bir eser olarak kaldı. Daha da şahsî bir eser, kendisi Hazar denizinin güney kıyısını kapsayan Taberistan'ın eski İranlı hükümdarının ismini taşıyan Keykâvus'un (1082-83'te yazdığı) *Kâbusnâme* idi. Keykâvus'un çok cesur ve kahraman biri olduğu ve gençliğinde Hindistan'a kadar cihat seferleri düzenlediği söylenir. Oğluna yazdığı bu çok okunan eseri, devlet politikasına da temas etmesine rağmen, fiilî yönetim konularından çok bir asilin özel hayatını ele almaktadır. Oğlunun içkiden vazgeçmeye ikna edilemeyeceği düşüncesiyle ona sadece en iyi şarabı içmesini ve sadece en iyi müziği dinlemesini öğütler; tâ ki içki ona zevk verebilsin. Aynı zamanda sabahları ve (Cuma gününe saygıdan dolayı) Cuma akşamları içki içmekten kaçınmasını tavsiye eder; tâ ki daha bir ciddiyet kazanmış ve adamlarını takvası konusunda ikna etmiş olsun. Aynı şekilde köle, at—ve toprak—almasını öğütler; çünkü büyük derebeyleri ve krallar paralarını gayrimenkule yatırarak şahsî gelirlerini garantilemiş olurlardı; ve hükümdarlar kendi yönetimlerindeki her kasabada binalara ve hatta dükkân bloklarına sahip olabilirlerdi. (Fars şiiri hakkındaki daha sonraki bir bölümde daha fazla şey söyleyeceğim, fakat hemen belirtmeliyim ki, bu devirde Fars şiiri asıl tarzlarını belirlemiş durumdaydı ve yüksek bir seviyeye ulaşmak üzereydi.)

Bunun zıddına, (şüphesiz Araplar tarafından olduğu kadar Farslılarca da yazılmış olan) resmî Arap edebiyatı hâlâ saltanat ve aristokrasiyle ilgili temalardan yoğun biçimde uzak duruyordu. Kahraman bir insan imajı sunulduğu zaman bile, bu, Farsça'daki çok sevilen bir cengâver asilzâdenin imajı değildi. Haşin fakat duyarlı Bedevî savaşçı ve âşık tipi, şiirde hâlâ hâkim durumdaydı. Nesirde, sunulan insan imajı genellikle bir kahraman tipi değildi. Yine de, burada bile onuncu yüzyılın sonunda şehirli bir kahraman şahsiyeti sunan yeni bir tür vücuda getirildi: seci' denilen kâfiyeli yeni bir nesir türünün örneği olan, kahramanın maharetli hile ve tuzaklarını sergilediği bir dizi

hikâyeden oluşan *Makâmât*'ta sunulan, belagatlı ve bileği bükülemeyen, "yedi belâlı" denecek türden kahramanlar. Makâmât türü bir edibin ilgi duyduğu şeylerin değişik tezahürlerini yansıtır. Acem-i Irak içindeki Hemedan'da doğan Bediüzzaman-ı Hemedanî'nin (ö. 1007'de, kırk yaşında) bu türü rakiplerini yalnızca belagat ve nükteler ile yenmekten hoşlanan biri olarak, kullandığı çarpıcı söz söyleme kabiliyetlerini sergilemek aracı olarak icat ettiği söylenir.

Bir söz-tasvirleri dizisi içinde, dünyevî kahramanının hayatından kesitler sunan klasik makâmât, özellikle kendisine para getirecekse, zevkle kurnazca oyunlar oynayan zeki bir adamın riskli maceralarını resmeder. Şifahî etki husule getirmek için azamî dikkatle yazılmış olan seci, eleştirmenlerin en kesin kurallarına göre üretilmiş şiir parçaları arasına serpiştirilir. Dilbilgisi ve kelime bilgisine ait bütün incelikler; hikâyelerin kendisi kadar ilginç olan söz gösterileri içinde sergilenir. Okur için aynı derecede zevk verici olan başka bir özellik ise, garip ya da anlaşılması zor bilgi parçacıklarına zekice gönderme yapılmasıdır. Bizim klasik biçimde bir kahramanın maceralarını da ele alan psikolojik romanımızdan farklı olarak, makâmât süslü bir uslûpla meramını anlatır. Makamât kişinin iç gelişimiyle değil, onun dünyaya sunduğu şahsiyetin değişik yönleriyle ilgilenir: hepsinin üzerinde asıl amacı, kelimelerin ve bilginin incelik ve hatta yüksek bir maharetle kullanımıdır. Buna karşıt olarak, bizim romanlarımız çoğunlukla kelime oyunlarında kesinliği asgarî bir noktaya indirger ve okurun bilgi hazinesine katkıda bulunmaya da pek istekli değildir.

Yine de makâmât türü bir kişilik olarak kahramanının şahsiyetiyle bağlı olmayan bir harikulâdelik taşıyordu. Bediüzzaman-ı Hemedanî tarafından keşfedildiğinde bu tür her zaman aynı çifti canlandırıyordu: gaddarca bile olsa, her zaman planlarını gerçekleştiren maceracı, zeki hilekâr ile kahraman tarafından çoğunlukla aldatılan ve bazan da çok şaşırtılan ama yine de kahramanın zekâsı ve cesareti karşısında hayranlık duymadan edemeyen anlatıcı. En büyük makâmât, Ebu Muhammed Kâsım el-Harîrî'ye (ö. 1122) aittir. Harîrî, Iraklı seçkin bir gramerci olup, arkadaşları tarafından Arapça formunun anlaşılması zor bütün noktalarının doğru kullanımını göstermesi planlanan ve büyük bir başarıyla gerçekleştirdiği bir eser yazması için ikna edilen bir edebiyatçıydı. Bu eserde becerisini ustalıkla sergiliyordu: meselâ bazı kısımlar münhasıran Arap alfabesinde bulunan noktasız harflerle yazılmıştı —böylece alfabenin yarısını kullanmadan, (meselâ yalnızca A, E, F, H, I, K gibi harfleri kullanıp yuvarlak harfleri kullanmadan), İngilizce [ya da Türkçe] bir sone yazıldığında ortaya çıkacak etki gibi. Yine de eser gramerci olmayanlar için bile tükenmeyen bir cazibe taşıyordu; gerçekte, yabancı bir di-

le çevrildiğinde bile, pek çok inceliğinin kaybolmasına rağmen, yine de zevkle okunabilirdi.[1]

Bu eserin hain kahramanı Ebu Zeyd basit bir dilenme vak'asında en tipik hali üzeredir: konuşma kabiliyeti sayesinde bir akşam (hitabetiyle şöhret bulmuş kişilerin bulunduğu) bir toplantıya davet edilir; kendilerine etkileyici bir şekilde uzun süredir kayıp bulunan oğlunu bulduğunu, fakat onu doğru-dürüst yetiştirecek imkânı olmadığı için "baban benim" diye kendini açıklamaya cesareti olmadığını anlatır. Bu yüzden, toplantıda bu amaç için büyük miktarda para toplanır. (Toplantıda bulunan) anlatıcı, sonraları, Ebu Zeyd'e kendisiyle gelip verilen parayı almasını söyler; bu oğulun hayal mahsulü olduğunu ve paranın içkiye harcanacağını öğrendiğinde ise, iş işten geçmiştir. Bir başka bölümde ise, anlatıcının serveti batmıştır ve tekrar kazanmak ümidiyle yollara düşmüştür. Ve bir kervansarayda Ebu Zeyd'e rastlar. Ebu Zeyd kendisini aynı kervansarayda yaşayan zengin bir ailenin kızıyla evlenmeye ikna eder. Ebu Zeyd'in hüneri yine ortaya çıkar. Düğün töreninde bütün ziyaretçilere afyonlu şeker dağıtır. Onlar uyurken ellerindeki değerli eşyaları toplar ve afyonlu şeker vermediği tek kişi olan anlatıcıya skandaldan kaçıp kurtulma fırsatı tanır, kendisi ise çöllere kaçar. Bir kez daha, anlatıcı Ebu Zeyd'e dilenci ve hırsızların hazır bulunduğu bir toplulukta, iki utanmaz dilencinin düğününde, her zamanki vaazını verirken rastlar. Aynı zamanda Ebu Zeyd çoğu kez hac için Mekke'de bulunması sebebiyle teyid edilen yüksek inanç özellikleri de sergiler. Ne ki, insanlar tavaf ederken her çeşit parayı çalacağına yemin etmiştir. Her ortamda anlatıcı (ve onunla birlikte okuyucu) Ebu Zeyd'den etkilenmeden edemez ve onun hileli işlerinde ister istemez yardımcı olur. Aslında lisanının dayanılmaz güzelliğinin yanında, derbeder hayatının verdiği altedilemez özgürlük de onları etkilemektedir. Bir keresinde, Ebu Zeyd bir Bedevî savaşçısının dilini de kullanır. Fakat gerçekte bir kâtip ya da tacirin zevkine ve boyutlarına ulaşacak kabiliyette bulunan bilgiç bir kahramandır.

Makâmâtın daha zarif yanı olan, dilin kullanımındaki yüksek incelik ve maharet, zamanın mektup yazma sanatında zirveye ulaşmıştı. Bediüzzaman el-Hemedânî çok güzel mektup yazma becerisiyle de ünlüydü. Kafiyeli nesirde yazılmış devlet mektupları, amatörler tarafından toplanırdı ve yazarları, kazandıkları yüksek resmî mevkiyle sınırlı kalmayıp, onların sanatsal şöhretlerini de hedef alan kıskançlıklara maruz kalırlardı. (Irak Acem'inde Tihran'a yakın bir yer olan) Rey'de Büveyhî veziri olarak hizmet gören Sâhib b. Abbâd (ö. 995) yazarın hâmisi ve pek çok minnettar veya umutlu methiye-

1. Harîrî'nin Friedrich Rückert tarafından yazılmış Almanca taklidi ihtimaller önermektedir. Friedrich Rückert (ed.), *Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug; oder Die Makamen des Harîri* (Stuttgart, 1864).

nin konusu idi; o, çağındaki edebiyatçıların en cömert hayırhâhıydı. Fakat kendisi mektup yazma sanatındaki becerisi kadar yazarların hâmisi olmaktan da gurur duyuyordu (dikkate değer malî ve askerî istismarlarını sözkonusu etmiyoruz). Her iki bakımdan da Rey'deki kendisinden önceki vezir İbnü'l-Amîd ile giriştiği şöhret rekabeti, aynı şekilde uzun zaman eleştiri ve dedikoduların konusu olmuştu.

İncelikli dil kullanımından hoşlanma her alana sızmıştı. Arap dilinin niteliklerini araştırma vasat gramer çalışmalarından çok daha öteye, neredeyse metafiziğe kadar götürülmüştü. İbn Cinnî (ö. 1002) her Arapça kelimenin üçanlamlı (triliteral) "kök"ündeki temel bir anlamdan nasıl türetilebileceğini göstermekle kalmayıp, değişik köklerin ortak harflerine dayanarak anlamca aralarında ilişki olabileceğini de göstermeye çalışan yüksek bir etimoloji sistemi geliştirdi.[2] Eseri daha sonra, kökleri kadar, münferiden bütün Arap harflerinin de zımnî anlamlar taşıyacak şekilde bileşebileceklerini—ve insan dilinin oluşturabileceği temel anlam unsurlarının tümünü aralarında paylaşabileceklerini—göstermek için yapılan felsefî bir teşebbüsün gelişiminde kullanıldı. Böylesi nosyonlar, o zaman çeşitli dinî ve hatta bilimsel bağlamlarda olduğu kadar, sofistike bir kehanet menşei olan *cifr*, yani çok yönlü uygulanabilirliği olan gizli sözler kitapları içinde de kullanıldı.

Ebu Ali et-Tenûhî (939-994) bu çağı ve bu çağın beğenisini bir zekâ inceliğiyle örneklendirir. (Ünlü yazarların sayısı o kadar fazla ki, burada bunlardan rastgele seçilen birkaçından söz edebileceğiz. et-Tenûhî'nin eseri kısmen İngilizce'ye çevrilmiş olup, kısa hikâyeleri zamanın hayatını açık biçimde tasvir etmektedir.) Eski bir Arap kabilesiyle arasında kan bağı olan Tenûhî, Irak'ta Büveyhî yönetiminde kadı olarak görev yaptı. Eserinde, zamanındaki gerileyişten dolayı üzüntüsünü ifade etmektedir. Yazıları şer'î ve edebî geleneklerin mezcini sunar; hikâyelerini takdim ederken isnad usûlünü kullanır. (Hikâyeyi ya çağdaş ya da bir-iki nesil önceki bir şahide götürmeye çalışır.) Ve kendisinin bunları anlatırken, ciddi ve manevî bir amacı olduğunu belirtir; yine de bu amacın yanında eğlendirmeyi hedefleyen bir amaçla yazar. Câhiz gibi meseleyi karışıklığa sokmaksızın sık sık anlatım yada konu değişikliği yaparak sıkıcılıktan kaçınmıştı ve kendi edebî ustalığının farkındaydı. Büyük ölçüde model olarak aldığı, kendisininkine benzer nitelikteki ve (hatta benzer başlıktaki) daha evvelki eserleri eleştirdi ve daha sonrakiler ise, birçok taklitle, onu takip ettiler. Onun edebî sanat duygusu Hindistan'da zorla iktidarı ele geçiren bir kralın uzun hikâyesini anlatırken açığa çıkar. Bu kral saltanatının haklı olduğunu ispat için; kendisini eleştirenlere, tahttan

---

2. Bu nosyon—belli ki İbranî âlimleri vasıtasıyla ve anlaşılmayan bir ondokuzuncu yüzyıl Fransız gelişimi yoluyla—modern dilbilimci Benjamin Lee Whorf'un eserine aslî bir ilham kaynağı olmuştur.

indirilmiş eski kralların adlarını sıralamalarını ister. Bu sıralama, tahtı zorla ele geçiren fâtihe kadar götürülür. Yeni kral, bu şekilde, kendisinin de kendi silsilesi bakımından kurucu sayılacağını belirtir. Buna karşılık et-Tenûhî güçlü bir Arap örneğini verir. Ki bu örnekte bir Bedevî rakibine karşı "Senin silsilen seninle biterken, benimki benimle başlar" diye övünmektedir.

Üslupla fazlaca uğraşmaya rağmen, Felsefe geleneğinin etkisi de edebiyatta gittikçe daha fazla hissediliyordu. Bir edib için temel disiplinler olan coğrafya ve tarih, hâlâ ustalıkla mezcediliyordu; ve muhtemelen Taberî'den sonraki en önemli tarihçi, bir şeriat âliminden ziyade bir Feylesoftu: Farisí Ebu Ali Ahmed İbn Miskeveyh (ö. 1030). İbn Miskeveyh, tıp ve kimya üzerine eserler yazdı; Bağdat'ta ve sonra Rey'de (İbnü'l-Amîd idaresinde) vezirler için bir kütüphaneci olarak çalışıp hayatını kazandı. Fakat en çok tarih ve ahlâk üzerine yazdığı eserlerle meşhur oldu. (Arapça olarak) Aristocu tarzda ahlâk üzerine şeriata fazla değinmeyen birkaç eser yazdı; bunlardan biri ahlâk üzerine, daha sonra yazılan en ünlü Farsça risaleler için temel teşkil etti. Bir tarihçi olarak, ahlâkçıydı. Esas olarak saltanatlar muvacehesinde yazıyordu, fakat Sâsânî geleneğinin gösterişli tarzını değil; bilakis, çıkarılacak dersleri bağımsız ve algılayıcı bir bakış açısıyla ele alan bir tarzı kullanmıştı. Toplumun tümünde bir Feylesofa karşı duyulan ilgiyle birlikte, ümmetin ve ümmet şuurunun gidişatını, Taberî gibi, Abbasî ve Büveyhî devirlerindeki iyi tarımsal idarenin çöküşünü izlediği kadar izlemiş değildi.

Felsefe bilgisinin ve felsefî tutumların genel eğitimdeki bilinçliliğe nüfuz etmesi, İbn Miskeveyh gibi nisbeten uzman kişiler tarafından olmaktan ziyade, okuyucunun ilgisini cezbeden genel konularda kendi üsluplarının verdiği zevkle yazan yazarlar tarafından gerçekleştirildi. Ebu Hayyân et-Tevhidî (ö. 1018) fıkıhta Şâfiî, kelamda Mu'tezilî idi (Câhiz'ın öğretilerini takip ediyordu); üslûbunda Câhiz örneğini incelikle uyguladı ve her zaman basit olmasa da, daima yeni ve açık bir dille yazdı. Kendisine fıkıh ve hatta belki de kelâma olan ilgisinden önemli gelen, Felsefeye olan ilgisiydi. Tüm öğrenimle edinilen irfan türlerini ve hatta tasavvufun bazı unsurlarını avâm tarafından anlaşılır hale getirdi; avâmîleştirme işine giriştiği çok çeşitli kitaplarında Feylesofların felsefesi çoğunlukla öne çıkıyordu. Büyük eserlerinden biri, Felsefedeki üstadlarından birinin evinde geçen âlimâne konuşmaların rivayet edilmesi idi. (Bu nakil konuşmanın kelimesi kelimesine aktarımı olmasa bile, muhtemelen uydurma da değildi.) Konuşmaları nakledilen kişi ise, saygı duyduğu pek az insandan biri olan, büyük hürmet gösterdiği Ebu Süleyman es-Sicistânî idi. (Sicistânî ve Tevhidî'nin bir hocası, Fârâbî'nin büyük hıristiyan talebesi İbn Adî'ydi. et-Tevhidî mantığa ilgi duymuştur, ve bir noktada önde gelen bir Feylesof mantıkçı ile aynı derecede önde gelen bir Arap gramercisinin mantık ile gramer arasındaki paralellik üzerine yaptıkları bir tartışmayı nakleder. (Zamanın gramercileri yeni sistemleri denemeye istek-

liydiler; Tevhidî'nin hocalarından biri gramerinde mantık kurallarını işin içine öylesine karıştırmıştı ki, gramer gerçekte neredeyse anlaşılmaz hale gelmişti. Fakat Tevhidî bu anlaşılmazlığın hocanın mantığı kullanmasından değil, Aristo'nunkinden farklı, kendi icadı bir mantık sistemi kullanmasından kaynaklandığını açıklar.

et-Tevhidî'nin kariyeri, öğreticidir. Bir hurma tacirinin oğlu olan ve pek de varlıklı olmadığı aşikâr durumda bulunan Tevhidî, edebî yeteneklerinin kendisine büyüklük ve servet kazandıracağını beklemişti; fakat vezirlerin masasına oturmasına rağmen, hiçbir zaman onların tutkularını tatmin etmişe benzemiyor. Nisbeten garantili bir işe sahip olan ve çalışmalarını sükûnet içinde yürüten İbn Miskeveyh ve diğerlerinden farklı olarak, Tevhidî sıkıntılı ve fırtınalı bir hayat geçirdi. Çoğu kez, pek çok âlim gibi, geçimini özel bir hattat olarak kazandı. (Böyleleri kitapçıların grup halinde yazdırdıklarından daha iyi elyazması ortaya çıkaran kişilerdir, ama et-Tevhidî bu yakın çalışmanın gözleri mahvettiğinden şikayet eder.) Bazıları onu pek çok konuda yazıp hiçbirinde ustalaşmamış sathî bir sanat hayranı olarak aşağıladı; bazıları da serbest düşünceli oluşundan dolayı suçladı. Bir keresinde şeriatın otoritesini zayıflatacakmış gibi görülen bir kitap yazdığı için Bağdat'tan sürülmüştü. (Hallac gibi, Mekke'ye hac ziyareti mümkün olmadığı durumda, içedönük manevî bir hac ziyareti yapmayı öneriyordu.) Rey'deki cömert vezir Sâhib b. Abbâd bile, üç yıllık misafirperverlikten sonra onu reddetmişti; bunun sebebi et-Tevhidî'nin Şiîliğe karşı açıkça muhalefet edişinden çok (vezir bir Şiî sempatizanıydı) küstahlık ve inatçılığı idi. Çünkü Tevhidî açık bir samimiyetsizlikle mide bulandıracak kadar göze batan dalkavukça bir methiye yazmasına rağmen, kendisini vezirin ayarı olarak hissettiğini açığa vurmuştu. Daha sonra hem Sâhib'i, hem de onun selefi olan ve kendisini yeterince ödüllendirmeyen İbnü'l-Amîd'i sert bir şekilde eleştirdi. Bir eserinde onların zaaflarını ortaya koydu ve hatta bunları abarttı. Kitap, cümleleri harikulâde bir biçimde kurduğu ve kelimeleri harikulâde bir şekilde kullandığı için, ödüllendirildi. Fakat hikâye öylesine zehirleyici idi ki, esere sahip olanların uğursuzluğa uğrayacağına dair söylentiler bile çıkmıştı.

Tevhidî'nin hayatı boyunca sürdürdüğü hâmi arayışı Bağdat'ta kısa bir süre için sonuç verdi. Umutsuzluk içinde olduğu bir sırada, bütün eserlerini yaktı. Daha sonraki hayatında Fars'taki Şiraz'a çekildi, ki burada sükûnet içinde öğretim işine devam edebilecek kadar iyi karşılanmış gibi gözüküyor.[3]

Bu devrin en garip ve birçok çağdaşı için en çekici şahsiyeti, Ebu'l-Alâ

3. İbrahim Keilani'nin *Ebû Hayyân al-Tawhîdî: Introduction à son oeuvre*'u (Beyrut, 1950), onu dönemin diğer kişileriyle münasebetlendiren ve onların ilgileri ile bağlantılarını da kaydeden bir çalışma olarak, tüm bir dönemi bir derece aydınlatabilen bir ferdin küçük çaplı eserlerinden biridir.

el-Maarrî idi (973-1058). Maarrî, Halep'te eğitim gördükten sonra, ömrünün çoğunu kuzey Suriye'de bulunan doğum yeri Maarra kasabasında geçirdi. Otuzbeş yaşında iken Bağdat'a uzun süreli bir ziyarette bulundu ve oradaki değişik edebî ve felsefî hayatı gözlemledi, ama çok sevdiği annesinin ölümü üzerine yurduna geri döndü. Bundan sonra, asla evlenmeyerek ve epeyce yaşlanana kadar riyazî bir hayat sürerek, münzeviyâne yaşadı. Ömrünün son yıllarında kör oldu, ama bununla birlikte kasabanın a'yânı arasında en önde gelen kişi olmayı yine de pekâlâ becerdi; halkın saygısını kazandı ve uzak yerlerden dersini dinlemeye gelen talebeler etrafını kuşattı.

Maarrî'nin kâfiyeli nesir tarzındaki mektupları, zaman zaman bilgilendirici olmaktan çok belağatlı olduğu için şahsî bilgilerle kaynaşmış olan, açıkça gayrisamimî görünen methiyelerinin ana dokusunu oluşturuyordu. Kabul edilen övgü noktası, eserde zarif bir fikir oyunu şeklinde verildiği için, bunlardan kimse gücenmiyordu. (Tabiî, örtülü biçimde hırpalama amacıyla yazıldığı durumların dışında.) Yine de her bir mektup bir sanat eseriydi. Onu okumak için, öncelikle ilk bakışta açık olmayan düşünceler zincirinin ortaya çıkarılması gerekiyordu. Lâkapların ve teşbihlerin dengeyi nasıl oluşturduğunu farketmek ondan sonra mümkün oluyordu, ki burada bir imaj, beklenmedik bir yerde mütemmimini getiriyordu; böylece, edib, daha hafif gibi görülen ve daha taze ya da hayatî biçimde sonuca götüren bir teşbih ile standart ve durağan bir teşbihi en başta kullanabiliyordu: "Dağlar yerinde sağlam olarak kaldığı ve selâm ağacı yapraklı olduğu sürece" ya da "Bir gölcükteki katre ya da bir dağ gölündeki yağmur damlası gibi." Ve bir kişi Maarrî'nin, Arap edebiyatının büyük hazineleri içinde yer alan, ancak çok iyi bir okuyucunun kavrayabileceği sözlerini ve yazarın becerisini gösteren ve hatta onun gururunu okşayan ender kelimeleri zevkle, tadına vara vara okuyabilirdi. Kelimelerin musikî ve âhengini hissedebilmek için, eserin Arapça'sıyla ve yüksek sesle okunması gerekiyordu. Bu yüzden, iyi bir konuşma gibi, Maarrî'nin yazıları da, çok iyi döşenmiş bir evin dekoratif inceliğine mükemmel bir şekilde uyuyordu.[4] Şiiri, mektuplarından daha ünlüydü. (İslâm toplumunun İranî kısmında şairlerin Farsça'ya döndüğü bir çağda) el-Mütenebbi'den sonra Arapça eser vermeyi sürdüren birkaç büyük şairden biriydi. Hepsi birer düşünce ve araştırma eseri olan sözlerin nadide ya da girift dönüşümlerini çoğu kez aynı kalıp üzerine bina etmişti. Hayatının son devrelerinde yazdığı şiirleri topladığı külliyâta *Luzûmiyyât* adını verdi. Bunun sebebi, vezin ve kâfiyede, hatta eleştirmenlerin dayattığından daha fazlasıyla, kendi kendine dayat-

4. David S. Margoliouth el-Maarrî'nin mektuplarını çevirmiştir. *Letters*, (Oxford, 1898). Bunlar, şiirlerine kıyasla, Arapça bilmeyenler için nisbeten daha kolay anlaşılabilir durumdadır. Maalesef bazan Margoliouth İngilizce bir atasözünü ender olan Arapça'sının yerine koyarken, o Arapça atasözü içindeki hayal gücünü yok etmiştir.

tığı kuralları uygulamasıydı.

Maarrî'nin hayatla ilgili bakış açısı çok az insanın yerine getirebileceği ölçütler empoze ediyordu. Etrafında gördüğü adaletsizlikleri ve ikiyüzlülükleri açıkça eleştiriyordu. İster ulema veya hükümdarlar, ister halktan birileri olsun, kişilerin hatalarını açıkça yüzlerine vuruyordu. İnsanların o kadar çok eksikliğini görmüştü ki, bizatihî hayata bir talihsizlik olarak bakıyor, hiçbir kimsenin dünyaya gelmesine sebep olup ona zarar vermediği için kendisiyle gurur duyduğunu belirtiyordu. En resmî dinî dogmaları hicvetti. Tüm resmî dinî bağlılıkları bir seviyede gördüğünden, inancına bakmaksızın, Allah'ın tüm mahluklarına yardımcı olan kişileri gerçekten dindar diye vasıflandırıyordu. Fakat herhangi bir inançsızlıkla suçlanmak ihtimaline karşı kendisini savunmak için, bu sözlerini gizli bir şekilde vermeye özen göstermişti. Mahlûkat arasındaki, birbirine faydalı oluşa dayanan bir maneviyat görüşü taşımasının neticesi olarak, hayvanlara bile zarar vermemeyi öğretiyordu ve kendisi bir vejetaryendi. Bu meselede, Fâtımî yönetimi altındaki Mısır'dan önde gelen bir İsmailî dâî ile önemli bir muhaveresi olmuştu. Dâî ciddi ve konuyla yeterince ilgiliydi, fakat ahlâkî bir meseleyi anlayamadığı açıklığa kavuşunca, Maarrî tipik hareketi olan çelişkili bir hafifmeşreplik tavrını takınıp, onunla oyun oynadı. Bunu, dâînin kendisini anlamaya çalışmaktan vazgeçmesine kadar sürdürdü.

BİLİMDE KEMÂLE ERİŞİN ÖRNEĞİ: EL-BÎRÛNÎ

Edebiyatta olgunlaşma, yerleşik biçimleri çok çeşitli amaçlar için kullanma özgürlüğünü getirdi. Böylece, bilimsel ve felsefî çalışmalar alanında çok yönlü eski gelenekler tam olarak özümsendiğinde, âlimler aynı zamanda gelenek içindeki en sağlam unsurların tüm avantajlarını ellerinde tutarken, tamamen yeni türden soruları araştırma ve temel bazı sorular üzerinde yeni baştan düşünme bakımından daha serbest hale geldiler.

İslâm-öncesi İran-Sâmi düşünsel miraslarına ait bütün akımlar, İranî kahramanlık geleneği kadar kolay bir şekilde, açık ve yaygın bir kabul görmeye muktedir olamadılar. Fakat tabiî bilimlerin daha pratik kısımları da neredeyse aynı haldeydi. Hastanelerin ve rasathanelerin büyük kitlelerin İslâmlaşmasıyla zımmîlerden müslümanlara geçmesi ile birlikte, tabiî bilimcilerin de müslüman olması normaldi; ve hastaneler ve kütüphaneler artan bir şekilde vakıf temeli üzere teşekkül olunmaya başladıkça, çoğunlukla zamanın hükümdarlarına bağımlı olmayan müslüman bilginler, sırasıyla, kendilerini ekseriya kadıların ve genelde şer'î ulemanın nezaretine tâbi topyekün Cemâ'î-Sünnî kurumunun bir parçası olarak buldular. Bu âna kadar tabiî bilim geleneği öylesine sofistike hale gelmişti ki, böyle bir kurum için nisbeten yeni bir yer bulmak zordu. Bilimsel çalışmalar genellikle güçlü biçimde de-

vam etti. Bir sınırlama: Erken Orta Dönemde emîrlerin rejimleri büyük rasathanelere yapılacak yoğun yatırımları teşvik edecek çok az şey yaptılar; ulema da vakıf paralarının bu yolda harcanması için pek fazla gayret göstermedi. Melikşah yönetiminde sivil (güneş) takviminin iyi finanse edilmiş bir reforma tâbi tutulması dışında, Moğol istilasından önce veya sonra yapılan bilimsel çalışmaların çok azı sessizce devam ettirilebildi. Pek çok çalışmanın yüksek niteliği, kurumsal karmaşıklıktaki herhangi bir gerilemenin düşünsel açıdan da felâketle sonuçlanmadığını gösteriyor.

Bilim, muhtemelen tıp sahasının dışında, yüksek hüner sergilemenin bir ifadesi olarak kaldı: yeni bir eşitliği çözmek, bir oyunu kazanmak demekti. İnsanlar çelişkilerle ilgileniyorlardı, görünürdeki ikilemleri çözmek, görünürde imkânsızı başarmak olarak görülüyordu.[5] Bir Eski Yunan geleneği olan beklenmeyen şeyler yapan, yanılsamalar, taklitler ve hileler üreten otomatik makinalar (otomata) icad etme geleneği sürdürüldü ve geliştirildi. Su gücü, aynalar, manivelalar, levazımat, saatler ve diğer araçların çalıştırılması, güçleri görünürde oransız olsa bile, akıllıca kullanıldığı zaman sanat değeri taşıyan birşey olarak, süslü dolapların içinde gizlenmekteydi. İsmail el-Cezerî (1205) dikkatle tasvir edilmiş bu tür makinalar hakkında çok okunan bir derleme ortaya çıkarmıştı; sunduğu bilgiler, işletmekten çok eğlendirmek amacıyla verilmişti ve sıradan bir zanaatkârın sahip olması beklenmeyen yüksek bir matematik kültürünü gerektiriyordu.

Bununla birlikte, büyük gelişmeler meydana geliyordu, ve bazı âlimler gerçekliği anlama görevlerinde felsefî bakımdan çok ciddiydiler. Gelişmeler Yüksek Halifelik devrindeki bilimsel bilginin yeniden düzenlenmesinden daha az kayda değerdi, fakat bilim için gerekli olan uzun-vadeli birikim bakımından daha verimli olmuştu. Bir âlim hâlâ asıl görevinin kendisini mümkün olduğu kadar iyi anlayabilmesini sağlayacak bilgiyi kazanmak olduğunu hissediyordu, ve bu da, herşeyden önce, öğrendiği şeylerin iyi bir şekilde özümsenmesi demekti.

Basılı bibliyografyalar, indeksler ve mecmualar olmadan bilginin özümsenmesi ise, tek başına bir insanın tüm hayatı boyunca sürebilirdi. Fakat bir kez Grek ve de Sanskrit arka planlarına dayanan tabiî bilim gelenekleri Arapça'da tam olarak sergilenince bu geleneklerin en sofistike biçimleri genelde kabul edildiği biçimiyle ortaya çıkınca, kapsamlı ve disiplinli bir görüş mümkün hale geldi. Büyük sentezler bunu daha kolay hale getirdi ve kişisel araştırmanın gayretlerin saf bir şekilde birbirine eklenmesinden daha ileri

5. Rosalie Colie "tezatlar"da duyulan böylesi bir zevkin ruhunu onaltıncı ve onyedinci yüzyılın Garplı tabiî bilimleri üzerine yaptığı çalışmalarda sunmuştur: *Paradoxia epidemica: the Renaissance Tradition of Paradox* (Princeton University Press, 1961).

birşey olmasını olası kıldı. Böylece daha yeni katkılarda bulunmak üzere, araştırmacılar görevlerini devam ettirdiler.[6]

Yeni katkılar eskilerin tekrarlanması bakımından neredeyse önemsiz gibi görünen ayrıntı düzeyinde kaldı. Meselâ Muhammed el-Hârezmî cebir üzerine sentezlerini oluşturduktan sonra, bu alandaki gediklerin nerede bulunduğunu görmek daha bir mümkündü. Fakat gedikler, ister istemez bireysel matematiksel durumlar muvacehesinde hissediliyordu. Diğer durumlar arasında, daha sonraki ispatlar için gerekli olan ve Arşimet tarafından zaten daha önce ortaya konmuş bulunan belirli bir geometrik önerme verimli bir başlangıç noktası oldu. Hârezmî'nin zamanından kısa bir süre sonra, bu önerme $x^3+a=bx^2$ denkleminin çözümüyle bir tutulmuştu; ve geometrik açıdan koni kesitleri üzerine yazılmış diğer Grek geometri risalelerine müracaat edilerek, Yüksek Halifelik Devrinin sonuna kadar, ispat edilmişti. Fakat birkaç farklı ispatlama yolu mümkündü ve en azından sonraki yüzyılda bu yollardan iki fazlası bulunmuştu. Böyle bir çalışma süresince bireysel çözüm yolları birbirini takip etti, konik kesitlerin geometriye ve cebire dayalı ispat yolları arasındaki ilişki açığa çıktı. Ömer Hayyam'ın (ö. 1123) zamanına gelindiğinde, —ki Hayyam'ın kendisi de bu bahsedilen problemin tarihini dikkatle ele almıştı—birinci, ikinci ve üçüncü dereceden denklemleri çözmek için geliştirilmişti. (Hayyam'ın şiirleri Fitzgerald tarafından İngilizce'ye başkalaştırılarak çevrilmiştir) Daha yüksek derecede denklemler sadece dağınık biçimde düşünülüyordu. (Sonraki Grekler arasında olduğu gibi, irrasyonel olmayan çözümler kabul edilmiş, fakat yine de, negatif olanları kabul görmemişti.) Ömer Hayyam, ilk üç derece içinde bile mümkün bir dizi pozitif çözümü atladığı halde pek çok yeni çözümü kapsayan geniş ve sistematik bir cebir çalışması meydana getirdi. Onun kendi sentezi kadar, ona ait yeni bireysel çözümleri de esas alarak, cebir daha ileriye gidebilmiştir.

Kimyada, Câbir'in külliyatı meydana konulduktan sonra, onbirinci yüzyılda, sadece niteliksel olandan ziyade niceliksel bir analizin en baş safhasına kadar gitmek mümkün hale gelmişti; fakat, bildiğimiz kadarıyla, bu bir sonuca ulaşamadan kaldı ve onsekizinci yüzyıla kadar ele alınmadı, ve sonra Garpta tahakkuk etti.

Daha semeredâr bir gelişme damıtılmış buharın imbik başında yoğunlaşmasını sağlayan imbiklerin geliştirilmesidir. Bu gelişmeler onüçüncü yüzyılda

6. İşte bu sebeple İbn Rusteh'in eserlerinin halka inmesi bile ilmî bir amaca hizmet etmiştir. (çev. Gaston Wiet, *Les Atours précieux* [Kahire, 1955]). Tabiî olgularla an'anevî olgular—meselâ bir dairenin çapı 360°dir veya dünyanın merkezi Ucceyn'dedir gibi—arasında ayrım yapılmamış olmasına rağmen, bu böyledir. Bu, tıpkı modern bir yayıncının "Avrupa" ve "Asya"yı tabiî coğrafyanın birimleriymiş gibi ele almasına benzer.

hem İslâm toplumunda, hem de Garpta aynı anda ortaya çıkmış gibi gözükmektedirler. Optikte, Hasan b. Heysem (ö. t. 1039; yukarıda bahsedilen eşitliklerin çözümlerinden birini buldu) ışık tayfını—gökkuşağını ve yapay gökkuşağı etkilerini—anlamada önemli adımlar atmıştır. İbn Heysem, deneyler için mercekli bir karanlık odayı ilk kullanan kişiydi. Basra'da doğmuş olup, Fâtımî halifesi el-Hâkim'e hizmet etti; fakat bir noktada, efendisinde, Nil'in bütün önemli akışlarını düzenleyebileceğine dair bir beklentinin zuhuruna sebep oldu; bunu başaramayınca gözden düştü. Hayatının sonlarına doğru elyazmalarını istinsah ederek hayatını kazandı. Optiğe dair genel çalışması bu bilimin ana metnini oluşturdu ve Garpta bile, Latince çevirisiyle, Kepler'in zamanı boyunca kullanıldı.

Astronomide, bazı müslümanların özellikle modern araştırmacılara ilginç gelecek yeni buluşları vardı: bunlar (gezegenlerin günlük dönüşlerini basitleştirmek ve semavî cisimlerin hareketlerini açıklamak için) dünyanın kendi ekseni etrafında döndüğünü varsayıyorlardı; bu, atmosferin böyle bir hareketten bağımsız olduğu düşünüldüğünde ortaya çıkan rüzgârların hızının dikkatli bir şekilde hesaplanmasından sonra reddedildi. Dünyanın güneş etrafında döndüğü varsayımı da ortaya atıldı. Fakat, yörüngelerin yuvarlak olduğu varsayıldığından, dünyanın yıllık dolanımı sırasında ne sabit yıldızların yerindeki değişikliklerin gözlenmesi ne de gezegenlerin hareketlerini gözleme imkânlarının durmadan artması, bu teoriyi ispat etmeye yetmedi; daha sonra Kopernik'in teorisinin başına geldiği gibi, olguların tam olarak verilmesi teşebbüsünden ziyade, güzel bir şematize etme teşebbüsü olarak görüldü, ve reddedildi.

Zamanın en çekici şahsiyeti bilim alanında "evrensel bir şahsiyet" olan Harezm'li Ebu'l-Reyhan el-Bîrûnî'ydi (d. 973-ö.1050'den sonra). İlk büyük eseri, (1000 yılında yazdı, fakat zaman zaman ilâveler ve düzeltmeler yapıldı) kapsamlı bir kronolojik çalışma olan ve başlığını "Geçmiş Çağların Kalan İzleri" diye çevirebileceğimiz *el-Âsâri'l-bâkiyye* adlı eseri idi. Matematiksel bir bakış açısıyla ele alınmış olan bu eser, müslüman tarihini geniş bir perspektif içine koyan bir tarihî sıralama anlayışı da getirmişti. Bîrûnî, Buhara'da Sâmânoğullarının en son hükümdarı tarafından himaye edildi. Ve ilk etapta batıda Rey kentine kadar seyahat eti. Sonra Harezm'e döndü ve bir âlim ve aynı zamanda bir diplomat olarak son özerk yerel Harezmşahlar yönetimine, Gazneli Mahmud yönetimi ele geçirene kadar, hizmet etti. Mahmud kendisini Gazne'ye götürdü ve orada saray müneccimi olarak hizmet etti. Fakat Bîrunî, özelde, ilm-i nücûmu (astroloji) gerçek olayları tahmin etme sistemi olarak reddetmiş gibi görünüyor. Her zaman zevkine uygun hareket etmese bile, ilmî çalışması saray tarafından yeterince desteklendi; ilmî eserlerinde Arapça'yı tercih edip, uzun süre Farsça yazmayı reddetti. (Kendi dili—Farisî değil, İranî bir dil olan—Harezm dili idi.) Astronomi üzerine yazdığı anıtsal

eseri için, kendisine bir fil yükü gümüş teklif edildiği, fakat reddettiği söylenir. Bir noktada 113 ilmî risale yazdığı ve bunlara kendi adı altında, diğer âlim arkadaşlarının yazdığı (belki de, kendi malzemesine dayanan) pek çok eseri de eklediği söylenir; risaleleri arasında mücevherata dair, ilaçlara dair ve matematik ve fizikteki sorulara dair çalışmalar vardı.[7]

En kayda değer eseri, Gazneli Mahmud'un ünlü seferlerinde padişahla beraber gittiği Hindistan'daki çalışmalara dayalı, Hint hayatına dair araştırmasıydı (MS 1030). Bu neredeyse antropolojik bir bakış açısıyla yapılmış bulunan, Sanskrit felsefî sistemleri hakkındaki bir çalışmayı da içeriyordu (ki bu çalışma için Sanskritçe öğrenmişti); antropolojik bir bakış açısı diyoruz, çünkü, bu sistemlerde Hintlilerin o zamanki düşünce biçimlerini oluşturan şeyin ne olduğunu anlamak gibi bir gerçek arayışı içine girmemişti.

MÜSLÜMAN EDEBİYATÇILAR, BİLİM ADAMLARI, FİLOZOFLAR, VE İLÂHİYATÇILAR (945-1111)

950	Fârâbî'nin ölümü. Helenistik gelenekleri esas alan, elitçi bir tutum içinde olan Feylesof-metafizikçi.
956	el-Mütenebbi'nin ölümü. Eski Arapça üslûbunda yazan son büyük şair. Şiirsel kinayede ustalığın mükemmel bir örneği.
965	el-Mes'udî'nin ölümü. Çok seyahat etmiş derin bilgili yazar; "felsefî" tarihçi.
970 c.	İhvan-ı Safâ'nın *Resâil* külliyatı. Bu risalelerde "bilimsel" ve metafizik bilgi kapsamlı bir şekilde toparlanıyordu.
994	et-Tenûhî'nin ölümü. Edip, edeb üslubunda yazan tarihçi, saraylı.
1000	el-Mukaddesî'nin ölümü. Çok seyahat etmiş olan, ve diller, ırklar ve sosyal davranış hakkındaki bilgileri mezceden edebî coğrafyacı.
1008	Bediüzzaman el-Hemedânî'nin ölümü. "Çağın harikası" diye adlandırıldı. Kâfiyeli nesirde makâmât üslubunun kurucusu ve bu üslubun kullanımında bir dahi idi.
1013	el-Bâkıllânî'nin ölümü. Fakih, ve Eş'arî mütekellim. Eş'arî kelâmını sistematize etmiştir.
1018	et-Tevhidî'nin ölümü. Halka inebilen Feylesof, saraylı, edib.
1020 c.	Firdevsî'nin ölümü; Farisî destan şairi.
1030	İbn Miskeveyh'in ölümü. Edip, "felsefî" ahlâkçı, ve ahlâkîleştirici tarihçi, Feylesof.
1037	İbn Sînâ'nın ölümü. Helenistik ve Nebevî bilgi kaynaklarının sentezini yapan, İslâmî terimlere Felsefî konumlar biçen Feylesof, vezir.
1039 c.	İbn Heysem'in ölümü; astronom, optikçi, matematikçi. Fâtımî halifesi el-Hâkim tarafında himaye edilmiştir.

7. R. Ramsay Wright el-Bîrûnî'nin bir eserini *Elements of Astrology* adıyla (Londra, 1934) İngilizce'ye çevirdi, fakat bu bilginin fiilî astrolojik tahmin olasılıkları hakkındaki çok dikkatli bir şekilde ifade edilmiş reddiyelerini yanlış çevirmiş bulunmaktadır.

el-Bîrûnî İslâmîleşmiş kültürün kozmopolit tabiatının hayli farkındaydı: Grek gelenekleri ile İslâmîleşmiş gelenekleri, Hint düşünce dünyasına yabancılığı bakımından, bir görüyordu; fakat İslâm toplumunun kadim Yunanlılara açık olan bölgelere kıyasla, çok daha fazla yayılmış olduğunu vurguladı; ve bunu kısmen İslâmîleşmiş bazı ilimlerin, bilhassa coğrafya sahasında, daha büyük bir kapsama ve inceliğe erişmesi temelinde mütalaa ediyordu. el-Bîrûnî, iyi bir müslümanın niteliklerini taşıyordu, fakat çok bağımsız bir Feylesof olan İbn Zekeriyya er-Râzî'nin hayranıydı.

FELSEFE VE MANEVÎ TECRÜBE MESELESİ: İBN SÎNÂ

Yüksek Halifelik devletinin son bulması ile Felsefenin, kozmosun ve kozmostaki beşerî varlıkların yerinin tüm anlamının daha katı biçimde değerlendirildiği "felsefî" tarafı, muhtemelen isbata-dayalı bilimsel araştırmalar tarafından daha önemli hale geldi. Burada Fârâbî'nin büyük sentezi gediklerin nerede olduğunu görmeyi mümkün kıldı. Fakat zaman ortaya yeni problemler çıkardı. Halife devletinin felsefî şekilde düzenlenmiş bir toplum için artık bir tercih öneremez göründüğü, ve şeriat-eksenli bir İslâm'ın kurallarını herşeyin üzerinde yürüttüğü bir çağda, Felsefenin kişisel ve toplumsal misyonunun, ve özelde hâkim popüler dinle olan ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesi gerekiyordu.

Bu konuda yapılan en entrikalı teşebbüs, MS 983'ü takip eden yıllarda İhvan-ı Safâ'nın gerçekleştirdiği teşebbüs idi. Onlar, Basra'da ve belki de bir diğer kolu Bağdat'ta olmak üzere bir dernek kurdular. Kendilerini aydınlatmaya ve manevî bakımdan arıtmaya ve fikirlerini İslâm toplumunun değişik şehirlerinde yaymaya çalışıyorlardı. Amaçları mümkün olduğu kadar çok sayıda insanı hakikat ve sâfiyet yollarına çekmek ve böylece toplumun düzeyini yükseltmekti. Bu amaca yönelik bir el kitabı olarak, akılcı bir Philosophia bilimleri ansiklopedisi hazırladılar. Dernekten arta kalan tek eser olan bu ansiklopedi, Şiîler arasındaki Bâtıniyyeyle bağlantılı olduklarını gösterir. (Bize söylendiğine göre, Feylesof Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin bu ihvandan biri olduğu iddiası şayet doğruysa, o zaman, münhasıran Bâtınî bir yaklaşım üzerinde ısrar ettikleri söylenemez.) Ansiklopedi, insanlar arasında ilahî kozmik rasyonelliği temsil etmesi gereken bir imamete bakar ve Kur'ân ve şeriattaki gizli sembolizmleri bulmanın verdiği zevkten bahseder. Fakat onların öğretisi, Mısır'daki, siyasî liderliği yürüten ihvanın yahut onlardan bir kısmının saygı duyduğu büyük İsmailî dâîlerinkinden daha münhasır biçimde, Felsefe idi. Temelde bağımsız bir şekilde, herhangi bir sekter teşkilata bağlı olmadan, mikrokozmik geri dönüş mitini sundular (az ya da çok, yeni-Eflâtuncular arasında geliştirilmiş, ama İslâmîleştirilmiş şekliyle); yani, sundukları fikir, tüm bu karmaşıklığıyla dünyanın kozmik Akılda ifade edilen nihaî Birden sudur ettiği fikriydi; ve tüm bu karmaşıklığın, kendi bireysel muhake-

me kudretlerini saflaştırarak, zihnî bir teemmül içinde yeniden asıl Bire yükselebilen mikrokozm'lar (âlem-i asgar) olarak, insanlarda sürdürüldüğü düşünülüyordu.

İhvan-ı Safâ heyecan verici bir bakış açısı önerir. Bu, grubun İsmailî ilhamını temsil ettiği kadarıyla, İsmailî idealizminde yeni bir akım demekti. Onların açıkça şahsî olmaktan öte amaçları vardı: hayatlarını dönüşüme uğratarak müslüman toplumunu yeni bir tarzda yükseltmeyi istiyorlardı. Çabalarında farklı olan şey, doktriner tekdüzelik üzerinde sıkı sıkıya ısrar etmeden, her yerde küçük çalışkan arkadaş grupları içinde karşılıklı aydınlanma ve destek fikri idi. Bu projeden fazla birşey çıkmış gibi görünmüyor. Ansiklopedi çok popüler hale geldi ve İslâmîleşmiş medeniyetin sonuna kadar da Felsefe kültürünün bir veçhesini halka mâl etmeye devam etti. Fakat daha ileri düşünsel ve manevî gelişmelere yol açmış da değildi. Düşünsel açıdan çok iyi disipline olmuş değildi. İçinde, Fârâbî'nin eserinden artık az bir şey vardı; fikirler çok güçlü bir entegrasyon olmaksızın, geniş eski Yunan felsefe okulları sahasından türetilmişti. Bu yüzden, ortaya çıkan problemler keskin bir şekilde ortaya konuluyor değildi.

Buna karşılık, daha İbn Sînâ'nın çocukluğu zamanında işbaşında olan İhvan-ı Safâ, zamanın en büyük Filozofu Ebu Ali İbn Sînâ'nın (Latince'de Avicenna adı verilmişti; 980-1037) eserinin gücüne parmak basıyordu. İbn Sînâ'nın felsefesi, Fârâbî (ve Fârâbî'nin kendisine tanıtmış olduğu Aristo) üzerine bina edilmişti. Böyle bir tutumla, Yüksek Halifelik Devri-sonrasında Felsefe, Fârâbî'nin *din*—özelde şeriat—konusunda; ve onunla birlikte yürüyen dinî tecrübe konusunda (Aristo'yu yol gösterici tutarak) yaptıklarından daha açık bir şekilde bir anlam ifade etmedikçe, siyasî, sosyal ve hatta şahsî gerçekliği açıklamadığını ortaya çıkardı. Fakat İbn Sînâ kendi ailesini ilgilendiren Bâtınî yolunu reddetti. Ve eserinin,—toplumu dönüşüme uğratacak düzeyde olmasa bile—yeni düşünsel kaynaklar açmaya muktedir olduğunu isbatladı.

İbn Sînâ Buhara yakınlarında (yönetici kademelerinde görev alan) bir Şiî ailesinin çocuğu olarak doğdu, ve bütün öğrenebildiklerini, bir genç olarak Sâmânoğullarının saray kütüphanelerinde öğrendi. On sekiz yaşına geldiğinde kütüphanelerden okuma için yararlandığını, en azından Felsefenin çeşitli disiplinlerinde sahip olması gereken bütün kitabî bilgileri edindiğini söyler. Tıbbı daha o zaman başarıyla uyguluyordu. Cömert sarayların hizmetine girmenin bir yolunu arıyordu, ama Gazne'ye gitmek istemedi, ve el-Bîrûnî ve diğerleri Gazneli Mahmud tarafından götürülünce, İbn Sînâ, Mahmud'un tacizlerinden kurtulmak için batı İran'daki olabildiğince uzak saraylara sığındı. Orada son dönem Büveyhî hükümdarlarının en başarılısına vezir oldu, ve onunla seferlere katıldı. Bütün bu olayların ortasında, sevdiği iki

konu olan tıp ve metafizik üzerine hem çok sayıda küçük risale, hem de iki büyük ansiklopedik eser yazmaya zaman buldu.

Fârâbî İslâmî vahyi ve şeriatı akılcı terimlerle açıklamaya çalışmış; yine de, er-Râzî gibi, fikrî bir güç olarak İslâm'dan nisbeten bağımsız kalmıştı. Zamanla böyle bir ayrı kalma durumu daha az tatbik olunur hale geldi. Metafizik çalışmalarında, bu yüzden, İbn Sînâ, İslâmî gelenekle daha da sıkı bir şekilde kaynaşacak bir Felsefenin habercisiydi. Gelişmiş olduğu şekliyle şeriatın önemini tanıdığından, sadece nebevî bir teşrîin zarurî olduğu genel ilkesinin değil, aynı zamanda Hz. Muhammed'e atfedilen, vahiyle gelmiş kuralların da doğruluğunu göstermek için çok uğraştı. Çeşitli şer'î kanunların kitleler, ve hatta seçkin zümre için taşıdığı sosyal faydaları geniş bir şekilde açıkladı. Seçkin zümre örneğinde, bunu, hikmet sahibi olarak "filozof"un ilzam ettiği akıllar için detayları hariçte tutabileceği anlayışıyla açıklıyordu. Böylece İbn Sînâ, namaz ibadetinin bir dikkat toplama disiplini olarak bir "filozof" için bile faydalı olduğunu savundu; fakat kendisine faydalı olduğunu ve aşırıya kaçmamayı bildiğini düşünüp, kendisinin şarap içmesine cevaz verdi. Kitleler arasında ise, şarabın sebep olacağı zarardan dolayı, Hz. Peygamber onu yasaklamıştı.

İbn Sînâ, bizatihî vahyin psikolojisiyle de ilgilenmişti. Akılcı Filozofların aklî olana kıyasla pek ciddiye almadıkları muhayyileyi ilgilendiren bir meleke olan gaipten haber vermeyi, Fârâbî bir kenara atmıştı. İbn Sînâ ise, bir peygamber olmanın ideal bir "filozof" olmayı, ve hatta insicamsız muhakeme düzeyinde kalan en iyi "filozof"tan daha tam bir şekilde gerçeğe ulaşma imkânına sahip olmayı beraberinde getirdiğini açıklayan bir tahlil sundu. Bu sonuca, manevî tecrübelerinin her hâlükârda beraberinde birtakım terimler getirme durumunda olduğu mutasavvıfların mistik tecrübesini delil göstererek ulaştı. Bir'den mürekkep varlıklar âlemine (vahdetten kesrete) gitmeye dair, yeni-Eflâtuncu mantıkî-aklî sudurlar sistemini kullanarak, ruhun bu dünyadaki olayları yöneten kozmik Faal Aklın def'î sezgilerine—tümdengelimci bir mantık yürüterek kazanılan algılardan daha def'î—sahip olmasının mümkün olduğunu açıkladı. Bunun delili olarak, mutasavvıfların mantı-kî kıyas ve aklî kategori kullanmadan, bir felsefî bakış açısı olduğunun kabul edilmesi gereken ve alışılmış önermelerin ötesine geçen belirli fikirlere varabilmesini gösterdi. Bu sezgiler muhayyile melekesi tarafından imgelerin diline tercüme olunabilir, ve böylece gerek peygamberler gerek mutasavvıflar tarafından, diğer insanlara takdim edilebilirdi. Peygamber, bu şekilde, en yüksek kemal seviyesine ermiş olan insandı.

Bu analiz süresince İbn Sînâ daha sonraki mutasavvıflara uygun bir psikoloji geliştirmeye öncülük etti. İnsan zihninin, Fârâbî'nin desteklediği gibi, basitçe evrensel Faal Akla iştirak bakımından yeterli görülemeyeceğini ısrar-

la ileri sürdü; yani, tüm fani zuhurların altında yatan aklî evrensellerin etkili bir kabulü, her bir bireyde bulunan potansiyel aklın "kuvveden fiile çıkarılması"nın kabulü, bunun için yetmiyordu. İbn Sînâ her bir bireyin sahip olduğu potansiyel aklın ayrı bir bireysel varlık olduğu konusunda ısrar ediyordu; bu gücün maddî olmadığını ve bu yüzden aklî ve her ne kadar "kuvveden fiile çıkması" yetersiz olsa bile yok edilemez olduğunu ifade ediyordu. Bu düşünceyi iki şekilde destekledi. Böyle bir fenomeni kendi kendine telkin ve hipnotizma diye belirtiyor ve bunları, bazı Helenistik geleneklerde düşünüldüğü gibi, vücuttan bağımsız ruhların müdahalesinin bir göstergesi olmaktan ziyade, ruhun vücuduna ve diğer vücutlara yönelik doğrudan eyleminin göstergesi olarak yorumluyordu. Ve ayırd edilebilir kavramların ayırd edilebilir varlıklara cevap olması gerekir şeklindeki ilkeyi, daha önce hiç yapılmamış bir ısrarla kullanmıştı—Helenik Felsefe geleneğinin inancında gizli bu ilkeye göre, insan aklının kozmik âhenkler içinde kendi benzeşini ve kendi ifasını bulması gerekir. Böylesi pratik deliller ve yine böylesi normatif prensipler vasıtasıyla, İbn Sînâ ruhun ayrı bir cevher olarak bedenden bağımsızlığı fikrini tesis etti—ki bu düşünceyle sadece Aristo'dan değil, Plotinus'dan da farklılık göstermekteydi. Bu ilkeye göre (her zaman mevcut Faal Akıl içinde yaşanan genel bir "idame-i hayat"tan farklı olarak) insanın öldükten sonra yaşamaya devam etmesi mümkündü ve bu ilke, bilinen Aristo sistemini müslüman (ve Eflâtuncu) ölümden sonra hayat (âhiret hayatı) doktrinlerine uyarlayıp manevîleştirerek, başka bir Aristotelyen sisteme kapı açmış oluyordu. Bu ilke, aynı zamanda daha spekülatif mutasavvıflar için, kendine özgü bir nefis olarak kalan ve yine de bir bakıma zaman ve mekân sınırlamalarının ötesinde olan bir nefsin kendine has tecrübelerinin daha bir anlam ifade etmesine de yardımcı oldu.

Böylesi bir yaklaşım akletme sürecinden var oluşun mahiyetine kadar, Felsefî sistemde bulunan her muvafık noktanın kapsamlı bir şekilde yeniden yorumlanmasıyla desteklendi. Yeniden yorumlama Tanrı doktrininde odaklaşmıştı. Tanrı, akılcı Felsefenin gerektirdiği şekilde basit bir varlık olarak kabul ediliyordu; yine de bu varlıkta, insanın ibadet edeceği gerçek bir varlığa denk düşen özellikler görülüyordu. Asıl ilahî sıfatların dikkatli bir tahlili, uygun mantıkî ayrımlar kullanılmışsa, bunların hepsinin (Mutlak Varlık [Vacibü'l-Vücud] olarak) ilahî özle bir tutulabileceğini göstermekteydi. Ve bu, evrensel akla (rasyonalite) sahip nihaî basit Tanrının (Filozofların genel olarak varsaydığı gibi) Kendi aklındaki (rasyonalitesindeki) latifeler olarak, sadece evrensel özleri değil, fakat tek tek bireyleri ve olayları da "bilmesi"nin beklenebildiğini bile göstermekteydi—yine de bu ayrıntıların bilinmesi, ancak "evrensel bir biçimde" olmaktadır. Tıpkı belli bir güneş tutulması, kişinin bütün semavî özleri ve onların kombinasyon ve etkileşim ihtimallerini bilmesi şartıyla zımnen "bilinebildiği" gibi... İşte böylesi tahlillerin peşinde

olarak, İbn Sînâ özün karşısına koyduğu karmaşık varoluş (*vücûd*) doktrinini geliştirdi. Aristo'nun birşeyin ne olduğu ile onun bulunduğu durum (fact) arasında yaptığı mantıkî ayrımı ele alarak, bu ayrıma ontolojik bir rol kazandırdı: vücud, vasıtasıyla mevcut olabildiği öze hâkim olan (superadded) birşeydir. Bu ontolojik rolün önemi, mutlak varlık ve sadece mümkin vücud arasındaki, İbn Sînâ için Allah ile mahlukat arasındaki farklılığa işaret eden derivatif (türetici, müştak) bir ayrım içinde göz alıcı biçimde ortaya çıkar; çünkü, Tanrının varlığının diğer mevcudattan köklü bir şekilde farklı bir varlık türü olduğunun görülmesiyle, bu ayrım, Tanrıyı, Aristo'nun da gördüğü gibi, topyekûn tabiat sisteminde, birden fazla bakımlardan tebarüz ettirmektedir.

İbn Sînâ'nın en etkileyici başarısı Aristo'nun sistemini dinî tecrübeyi anlamak ve disipline etmek için daha bir kullanılır hale getirmesidir. Fakat bunu İslâm'a uyarlama tarzından çok, Aristo'nun metafizik açıdan katı olan eserini bizatihî Felsefî geleneğin hayat-yönelimli boyutunu desteklemek için kullanılır kılma tarzı daha önemliymiş gibime geliyor. Bu boyuttaki dindarlık Sokrat ve Eflâtun'da zaten tebarüz etmekteydi ve Aristo'ya pek yakın değildi. İbn Sînâ İhvan-ı Safâ'nın izliyor olduğu türden Filozofların Aristo'yu yeterince tanımadıkları için tam olarak yapamadıklarını, daha sağlam bir şekilde başarıyordu. O bunu kısmen İslâm'da temsil edilen şekliyle İbrahimî nübüvvet geleneğine ait bazı dinî değerlerden ve özellikle bu geleneğin ilahî aşkınlık [müteâliyet] üzerindeki vurgusundan yararlanarak yaptı. Bu, bir noktaya kadar, her ikisine ciddiyetle iştirak ettiği iki hayat-yönelimli gelenek arasında gerçek bir sentez idi. Fakat Felsefî hayata-yönelim geleneği birincil olarak kaldı: o, mutlaklığı İbrahimî cemaatlerin vahiy olarak gördüğü meydan okuyucu ve davetkâr tarihî olaylarda bulmaktan çok, normatif olarak aldığı evrensel tabiatın aklî âhenkleri içinde bulmayı sürdürdü. Böylece Hz. Muhammed'in misyonu, onun nazarında gerçek bir "filozof" için fazlaca nihaî bir yönelimsel önem taşımayan, öncelikle siyasî bir olay olarak kaldı. İbn Sînâ herhangi bir müstakbel cismanî haşir ânını da inkâr etti. Yalnızca halk için yazdığı eserlerde, böylesi bir haşre iman sadece bir inanç, yani bir dinî bağlılık noktası olarak tavsiye ediliyordu. İslâm'a yaptığı uyarlamaların pek çoğu, aslında, İslâm meşru siyasî ve sosyal düzen olarak düşünüldüğü zaman bir anlam ifade etmeye devam etti.

Bu yüzden kurumsal dinî geleneği kabul noktasında, iki yönden Fârâbî'den daha ileri gitmişti: özelde İslâmî vahye bir nebze daha kudsî bir rol bahşederek; ve genellikle—Felsefî geleneğin daha dinî veçheleri dahil—dinî geleneklere işaret eden insanla kosmos arasındaki nihaî münasebet anlayışına daha felsefî bir yer vererek. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın felsefesi, Fârâbî'ninkinin aksine, içinde tasavvufî mistik tecrübeyle bağlantılı değerlerin birincil önemi haiz olduğu spekülatif düşünce okulları için başlangıç

noktası haline geldi. Bilinç-altı ben'e dair tasavvufî etüdler, İbn Sînâ'nın terminolojisini öngörmeyi gerektirmiştir.[8]

Daha sonraları, İbn Sînâ bir tartışmaya sebep oldu. En katı Meşâiyyûn ve özellikle İbn Rüşd, metafiziğe dair konular kadar mantık konularında da Fârâbî'yi tercih ederek, onunla çatıştılar.[9] Sadece mutasavvıflar değil, daha sonraki pek çok kelâm ehli de, felsefelerini onun düşüncesi üzerine kurdular, ve daha sonraki İslâmîleşmiş aklî spekülasyonun büyük bir bölümü için İbn Sînâ başlangıç noktası haline geldi. Daha sonraki mutasavvıfların İbn Sînâ'nın eseri karşısındaki tutumları kesinlikle uydurma bir anekdotta şöyle özetlenir: İbn Sînâ ve büyük bir mutasavvıf buluşur ve uzun süre beraberce sohbet ederler; halk içine çıkınca İbn Sînâ konuşmalarını şöyle nakleder: "Benim bütün bildiklerimi o görüyor." Mutasavvıf da şöyle der: "Benim bütün gördüklerimi o biliyor." İbn Sînâ'nın daha mistik eğilimli olanlar tarafından sonraları eserine konulan şeyleri ne ölçüde kabul ettiği ise açık değildir.[10]

---

8. İbn Sînâ'nın daha sonraki yorumcuları, dolayısıyla, onu tasavvufî terimlerle açıkladılar. Bunun İbn Sînâ'nın kendi düşüncesini ne kadar doğruladığı tam olarak açık değildir. Henry Corbin *Avicenne et le récit visionnaire*, I. cilt (Tahran, 1954) adlı eserinde tasavvuf geleneğini sürdürür. Anne-Maria Goichon *Le récit de Hayy İbn Yaqzân commenté par les textes d'Avicenne* (Paris, 1959)'da onunla çelişmektedir. En azından sözkonusu hikâyenin ilk anlamı düzeyinde, onun, bizzat İbn Sînâ tarafından genişletildiği üzere, katı bir şekilde Aristotelyen gelenek içerisinde kalarak anlaşılabileceği konusunda ısrar ederek, Goichon, daha iyi bir tez ortaya koyuyor gibidir.
9. S.M. Stern hekim ve (seyahat yazarı) Abdullatif'in eserinde bu Feylesofların İbn Sînâ'yı beğenmeyişlerinin açıklayıcı örneklerini verir. bkz. "A Collection of Treatises by Abd al-Latîf al-Baghdâdî", *Islamic Studies*, I, Karaçi, 1962, 53-70 (krş. aynı konuda, aynı dergide D.M. Dunlop "Averroës (Ibn Rushd) on the Modality of Propositions," ss. 23-34.)
10. İbn Sînâ'nın bazı mantıkî ve metafizik bağlantılar içinde atıfta bulunduğu fakat açıkça değinmediği "Maşrıkıyye" hikmeti, bu konuda asıl anahtar olmuş gibi görünüyor. (Bu kelime bazan yanlış aktarılarak, sanki İbn Sînâ Yunanistan'ın her nasılsa Garplı ve İran'ın "Şarklı" olduğu ve bunun Felsefeye yansıması gerektiği şeklinde bir anlayış taşıyormuş gibi, "Şark" felsefesi diye çevrilir.) Asıl konu, onun mistisizme karşı tutumudur. Bu terimin Bağdat'a karşı Horasanlı ya da Cundeyşâburlu anlamında "doğulu" mu; yoksa "aydınlatıcılık/işrâkiye" anlamında mı kullanılmış olduğu çok tartışılmıştır. Bahsi geçen durumda, o, Meşâî okulların farklılık gösterdiği belirli pratiklere ve mantıkî öğretilere atfedilir. Bir sonraki durumda ise şu veya bu şekilde içerdiği belirli ontolojik noktaların mistik tazammunlarına atfen kullanılıyor olabilir. Krş. Carlo Nallino "Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna," *Rivista di Studi Orientali*, 10 (1923-25) 433-67; Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, 1951). s. 23; A.M. Goichon, *Le récit de Hayy İbn Yaqzân*, yukarıda bahsedilmişti; ve Henry Corbin *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi*, I (Tahran ve Paris, 1952), Prolégomènes. Belki de İbn Sînâ maşrıkıyye terimiyle bir kelime oyunu

MEDRESELERİN KELÂMI: ZAFER VE ZAAF

Erken Orta Dönemin biçim verici nesilleri boyunca spekülatif bir metod olarak kelâm, ancak tedricen bağımsız bir kemâle ulaşabildi ve şeriat-eksenli düşünen birçok ulemanın saygısını ise daha da tedricen kazandı. Olgunlaştıkça, Felsefe metafiziği ile ilgisi büyük bir sorunu haline geldi. Asıl Mu'tezilî kelâm okulu, hem Cemâ'î-Sünnîler arasında hem de özellikle İsnâaşeriye Şiîleri arasında temsil edilmeye devam etti, ve İslâm dışında bile ilerleme gösterdi: birçok yahudi âlim özde Mu'tezilî olan bir kelâmı öğretti. Fakat daha semereli emekler, (Şâfiî fıkıh mezhebiyle ilintili) Eş'arî ve (Hanefî fıkıh mezhebiyle ilintili) Mâturîdî okulları içinde sarfedildi. Hanbelî ve Zâhirî, ve (başlangıçta) Mâlikî okulları, bu konuda çekimser kaldılar.[11]

Bununla birlikte Bereketli Hilâl'de Eş'arî sistemini en ziyade halka mal etme çabası gösteren kişi, Mâlikî bir kadı olan el-Bâkıllânî (ö. 1013) idi. Bâkıllânî Eş'arî okulu tarafından tasarlanan atomik yaratılış gibi doktrinleri kapsamlı bir vuzuhla ortaya koydu. Belki de herkesçe kabul görmesi, kısmen

---

yapmıştı. İbn Sînâ'nın talebeleri elbette "aydınlatıcı" anlamını ele almışlardı, ve İbn Sînâ'nın mistik bir tazammunu öngördüğünü varsayıyorlardı; fakat bu onun aklında mevcut değildi.

Henry Corbin'in hoşlandığı "orient/şark" kelimesini kullanmak, sadece eğer "şark"—insanlığın coğrafî bir kesitini değil—mecazî bir şekilde, açıkça gündoğumunu çağrıştırıyorsa meşrudur. Şayet, daha sonra, Suhreverdî aynı kavramı ele alıp onu özellikle İran'a bağladıysa, bunun sebebi İranî geleneğin—genel anlamda "Doğu" değil—aydınlatmanın (işrâk) tabiatını ortaya koymuş olduğunu hissetmesinden dolayıdır.

11. George Makdisi "Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History" adlı çalışmasında (*Studia Islamica*, 18 [1962] ve sonraki sayıları), (ne demekse) "ortodoks" hale gelen Eş'arîliğin erken bir tarihte aslında iyi bilinen bir olguyu basitçe sunmaktan ziyade bir tezi muhafazaya çalışan, Geç Orta Döneme ait az sayıda Suriyeli ve Mısırlı Eş'arî yazarlara dayalı olduğu mutad bilgisini zikreder. Makdisi'nin mükemmel ve önemli makalesi ilim adamlarının İslâmiyetin ne olup ne olmadığına dair ilmî anlayış için, belirli bir yerel Sünnî Arap geleneğine güvenerek yanılmış oldukları durumları açıklamaya yardımcı olur. (Asad Talas'ın *L'enseignement chez les Arabes: la madrasa nizamiyya et son histoire*'ı [Paris, 1939] gibi hatalarla dolu amatörce çabalara pek güvenmeye gerek olmadığını da gösterir.)

Maalesef, Makdisi'nin kendisi de, içindeki aksaklıkları göstermeye yardım ettiği ilmî kalıbın etkilerinden tamamen kaçamaz. Baştan, Cemâ'î-Sünnî ve şeriat-eksenli düşünen geleneksel İslâm imajını kabul etmiş gibidir. Oysa bu geleneğin esasen hadis geleneği olduğunu, hadis-eksenli düşünen pek çok ulema arasında sadece Eş'arî kelâmının—en azından Suriye ve Mısır'da Geç Orta Döneme kadar—uzun süre kabul görmeyen yeni görüşler ortaya koyduğunu biliyoruz. Makdisi'nin daha büyük bir yanılgısı, hadis rivayeti için "gelenek" terimini kullanmasıyla ortaya çıkmış ve belki de güçlenmiştir. Böyle bir "gelenekselcilik" kavramının kullanımındaki mahzurlar [İngilizce orijinalde] I. Ciltte giriş bölümünün İslâmiyât çalışmalarında kullanıma dair kısmında ele alınmıştır.

vahyî hadiseleri emsalsiz hadiseler olarak cesur biçimde muhakeme konusu edişinden kaynaklandı. Eş'arîler, bu tür olaylarla ilgili ne tür rivayetlere güvenilebileceğine dair sıkı bir tahlil geliştiriyorlardı: meselâ muhtemel şahitlerin her birinin mevsukiyetine detaylı biçimde girmeden kabul edilebilmesi için, rivayetin ne kadar mütevâtir olması gerektiği gibi... Kâfi biçimde delillendirilen hadiselerin vahyî niteliği de araştırılmaya muhtaçtı. el-Bâkıllânî, metafizik bir konuma mâlik olmasalar bile, nübüvvetin pratik bir göstergesi olarak gördüğü apaçık mucizeler doktrini ile, özellikle ilgilendi.

Bâkıllânî özelde Kur'ân'ın taklit edilemez oluşu konusuna özel bir önem verdi. Ki müslümanlar, hiçbir kimsenin onun edebî tarzı ile kıyaslanması kâbil bir eser yapamayacaklarına, dolayısıyla Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in en açık mucizesi olduğuna inanırlar. Vahyî bir hakikat olarak Kur'ân, yalnızca Hicaz'da olup bitenleri gösteren bir bakiye olmakla kalmayan, aynı zamanda daimî biçimde erişilebilir olmakla eşsiz bir mevkie mâlik olan bir kitaptı. Bâkıllânî onun tarzını detaylı biçimde tahlil yoluyla, müşahhas bir fenomen olarak Kur'ân'ı insanlar için erişilmez kılan hususları göstermeye gayret etti.

Ne var ki, Bâkıllânî'nin eseri, geleneğin dışındaki zihinlere ciddi bir davet sunmayı düşünmeksizin, kelâm geleneği içindeki polemiğe yönelik kalan bir çalışmaydı. Kendisi, bazan sadedil gözükür: onun, Eş'arîlerin muhaliflerinin müsamahasızlığına karşılık, onlara akl-ı selimi olmayanın sağlam bir mü'min olamayacağı ve dolayısıyla (Eş'ârî) kelâmını kabul etmeyenlerin gerçek müslüman bile olmadıkları kanaatiyle muhatap olduğu görülür. Eş'arîlerin sadece bir tezin doğru delillerini öne sürerek göstermeye çalıştıkları bu nokta, bizzat tezin doğruluğunu; dolayısıyla bir tezin yanlış delilleri bizatihî tezin yanlışlığını gösteriyordu; binaenaleyh, Eş'arîlerin bulduklarını zannettikleri ortodoks konumlarının doğru delilleri, aslî konumlar olmaları hasebiyle önem taşıyordu. Zâhiren makul görülen bu tartışmaların, seleflerine göre daha incelikli metodlar kullanan İmâmü'l-Haremeyn Cuveynî'nin (1028-1085) zamanında bir kenara bırakıldığı görülür. Onun da maksadı, yine gelenek içinde polemik idi ve kendisi atomistik doktrini ve onunla birlikte gelen hususları arzetmeye devam etti; ne var ki, bunu daha akılcı bir felsefî ruh içinde yaptı. Eserinde hiçbir gaf yoktu. Kaçınılmaz olarak, bu eser zamanının Eş'arî okuluna damgasını vurdu. Yine de, fonksiyonunu bazı ilk kelâm âlimlerinin eserleri kadar uygun bir biçimde ifa etmediği söylenebilir.

Cuveynî, bizatihî meşgul olduğu dinî meseleleri ve hatta umuma karşı temsil ettiği temel bakış açılarını geçmişten tevarüs etmişti. Aslen Cuveyn'li olan babası, Horasan'daki Nişâpur'da Şâfiî fıkıh mezhebinin başı haline gelmişti; vefat ettiğinde, oğlu, on sekiz yaşında olmasına rağmen—buna mukabil eşine rastlanmadık kabiliyetleri olduğu açıktı—babasının medresedeki tedris makamının varisi oldu. Aynı zamanda Eş'arî bir müderristen de ders

aldı. Başlangıçtan beri kendisini kabul ettirmiş bir âlim olan Cuveynî, iki geleneğin—Şâfiî fıkhı (ki onu diğer mezheplere karşı savundu) ve Eş'arî kelâmı—temel prensiplerini vuzuha kavuşturarak, kendi eserini ortaya koymuş oldu. Fakat en azından kelâmda, onun mümtaz kabiliyetleri, seleften intikal eden vazifeleri kemal noktası gibi görülen bir seviyeye götürmesine imkân verdi.

Aynı zamanda, Cuveynî Hadis ehlinin kelâm münakaşasını bütünüyle bastırmaya yönelik son büyük çabasına da şahit oldu. Selçuklu Tuğrul Bey'in veziri el-Kundurî, bütün Mu'tezilî tedrisatın (ki, diğer kelâm ilimlerini de buna dahil ediyordu) durdurulmasını ve Cuveynî'nin de yurdu terketmesini emretti; fakat sığındığı Mekke ve Medine'de—henüz yirmili yaşlarda olmasına rağmen—Cuveynî öyle bir isim yaptı ki, daha sonra gelen takipçileri, ona *İmâmü'l-Haremeyn* adını verdiler. Böyle olmakla beraber Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk iktidara geldiğinde, Cuveynî ve diğer kelâm âlimleri kaybettikleri teveccühü yeniden kazanmakta güçlük çekmediler; yalnızca pek az yerde, hususan Bağdat'ta, aleyhlerindeki Hadisî direnişi etkili biçimde devam edip gitti.

Cuveynî'nin kelâmla ilgili eserinde iki özellik göze çarpar. Eğer Cuveynî'nin eseri, daha önceki bir eserle—meselâ bizzat Eş'arîlere isnat edilen yazılarla yahut daha sonraki parçalarla bile—çelişiyorsa, nakzedilen her nokta üzerindeki münakaşanın rafine hale getirildiği sofistike ayrıntıların düzeyine hayran olmamak mümkün değildir. Fakat bu rafine etme çabası ve hassasiyet, sırayla, ikinci bir özelliği ortaya çıkarır: Feylesofların devam ettirdiği mantık ve metafizikteki entellektüel standartların farkında oluş. Kendisine bilhassa delil göstermemekle birlikte, Cuveynî, onların kategorilerini her tarafta kullanmıştır.

Meselâ, Cuveynî, Eş'arîlerin Allah'ın herşeye kâdir olduğunu isbat etmeye yönelik eski teşebbüsünün akılcı standartlara göre bakılırsa, tatminkâr olmadığını itiraf etti. Onların *kesb* doktrinine (esas müsebbib Allah olsa bile, iyi ve kötü amellerini manen insanların kendileri "kesbeder," yani kazanır) anlaşılamaz olduğu gerekçesiyle itiraz edilebilirdi; ve, vahyî hakikatlerden çıkarılabilecek şeyleri aynıyla ifade etmek, uyumlu bir sisteme intibak ettiği görülsün veya görülmesin, artık kabul edilemezdi; öyleyse bir noktanın akılla anlaşılmaz oluşu, böyle bir noktanın isbatlanmış olarak kabul edilemeyeceği anlamına geliyordu. Cuveynî'nin itiraf ettiği şey buydu. Onun çözümü, saf belirlenirlik ile belirlenemez hür irade arasında orta bir tavır diye adlandırdığı bir tutum belirlemeye çalışmak oldu: burada, herşeyi Allah'ın yarattığında ısrar eden Ehl-i Hadisin isteklerine cevap verdiği gibi, "İnsanlar kaçınmak tercihinde bulunamayacakları fiillerinden sorumlu değildirler" diyen Mu'tezilî ısrarını da gerçekten hoşnut edecek şartları ortaya koydu.

Onun eserinde sıklıkla görülen şey, (kesb doktrini gibi), özde, Hadisî dindarlığın doğuşunun bir tadilatı dayatmasından önceki, ilk Mu'tezilîlere ait daha sağduyulu kelâm konumlarına bir dönüştür. Meselâ (Allah'ın ezeliyeti gibi) ilahî sıfatlarda iddialı konuşarak, Cuveynî, (Hadis ehlinin dediği gibi) Allah'ın bu sıfatlara sahip olduğunda; ve de, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi, bu sıfatların Onun varlığının lâzım-ı zarurîsi olmadığında ısrar etti; bu sıfatlar Onun ne aynı, ne de gayrı idiler; yani her iki görüş de aynı kapıya çıkıyordu. (Daha doğrusu, o, bu hususta ilk Eş'arîlerden ayrıldığını özür dileyici bir şekilde itiraf etmiştir.) Hatta Cuveynî Mu'tezile'nin yaptığından çok uzak olmasına rağmen, linguistik kullanımı destekleyici mahiyette olduğunda, bazı sıfatların mecazî biçimde anlaşılmasına dahi izin verdi.[12]

Ama Cuveynî gerçekten Mu'tezilî düşünce tarzına birşeyler ilave etti. Eğer birisi Cuveynî'nin doktrinini İbn Sînâ'nınkiyle karşılaştırırsa, gerçekten ibadete lâyık olan Allah'ı, Onun müteâliyetini tanımlamak üzere—bir rasyonalist için—gerekli görülenleri feda etmeden tanıtacak formülasyonlar bulma hususunda, benzer endişeler taşıdıklarını görür. Birisi, bir entellektüel ihtiyaçlar silsilesi farzedebilir: çünkü ilk Mu'tezilîler Kur'ânî mesajı fethedilen bir ülkeye şuurla taşıdılar; mâbud olan Allah'ın daha sınırlı bir tanımlamaya ihtiyacı yoktu; gereken de, İslâmî muvahhidliğin esaslarını savunmaydı yalnızca. Ve Allah'ın birliği inancı, bazı özelliklerini biraz daha nüanslı anlayan Hadis ehline göre, Allah'ın müteâl oluşuna, insanın Onu tanımlamada âciz kaldığına tahşidat yapılarak, kâfi derecede sağlanmış oluyordu. Halbuki daha rasyonalistçe düşünme eğiliminde olanlar için, meseleler bir defa öne sürüldüğünde, Allah'ın birliği akidesine dayalı bir anlayışa çağıran müteâliyetin, bir rasyonalistin kâinatta görmeye çalıştığı mutlak aklî âhenklerle uzlaştırılması gerekti. Böyle bir işte, Feylesoflar, kaçınılmaz olarak o zaman mümkün olabilen en sofistike standartları ileri sürdüler. Cuveynî'nin onlarla olan alâkası, uygulamada genellikle kelâmda âdet olan, mantığın bir kısmının zımnî kaldığı daha rahat iki-devreli tartışma şeklini kullanmasına rağmen, üç-devreli Aristocu mantıkî kıyasa ilgi duymasıyla resmedilir.[13] Cuveynî bir Eş'arî risalesini, soyut akıl yürütmenin mahiyeti hakkında ciddi bir önsöz de ekleyerek, şerhetmiş durumdaydı.

---

12. *Encyclopaedia of Islam*'ın yeni edisyonu, Helmut Klopper'in mütevazi ve pek de anlaşılır olmayan, ama Cuveynî konusunda faydalı bir risale mahiyetindeki eserinden bahsetmeyi ihmal etmiştir. Bkz. *Das Dogma des İmam al-Haramain al-Djuwainî und sein Werk al-'Aqîdat an-Nizâmîya* (Wiesbaden, 1958); ikinci eser, Cuveynî'nin kitabının tercümesini de içeriyor.
13. Cuveynî mantıkî kıyas şeklini nadiren kullandı; bu, mantıkî yeterliliğinden istifade etmesi için, Gazâlî'ye bırakılmıştı. (bkz. W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of al-Ghazâlî* [Edinburgh University Press, 1963]. İbn Haldun, "eski tarz" olarak ilk dönemin kelâmı ile "yeni tarz" halinde Erken

Zaferinin tam bir ivme kazandığı aşamada kendi geleneğini mükemmele erdirme çabasıyla, Eş'arî kelâmının asıl maksadını kaybetmenin eşiğine geldiği intibaı taşıyorum: anahtar ferdî hadiselerin hayattan ve onun sorumluluklarından daha çok söz konusu edildiği rasyonalistik-dışı ikrara-dayalı konumun aklî müdafaası, daha çok tabiatın herhangi bir evrensel yeknesaklığı anlamına gelir. Meselâ Cuveynî "emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker" doktrinine, Mu'tezilîler ve ilk Eş'arîler tarafından, Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliği ile eşdeğer şekilde, niçin sürekli özel bir önem atfedilmiş olduğunu artık anlayamıyordu. Onlara göre bu, mü'minin tarihsel inancıyla ve sorumluluğuyla ilgiliydi. Cuveynî'ye gelince, zamanına uygun olarak, mârufu emr ve münkeri nehy günlük hayat bazında bir müslümanın diğerine ihtar etmesi gereken usulleri ihtiva eden diğer fıkıh kaideleri arasında küçük bir yer almaktan öte bir konuma lâyık değildi. En dolu ve en serbest ifadesini ancak Felsefede veya onun muadilinde bulabilen bir bakış açısı—yalnızca Cuveynî tarafından değil—benimsenmeye başlıyordu. Tabiî ki, yalnızca "işitilebilen", mükerrer tecrübelerden çıkarılamayan hadiselerin vahyî değerine hâlâ özel bir itimat duyuluyordu. Ama nübüvvet için sunulan deliller bile, rasyonalist bir ruhla ele alındı.

Diyebiliriz ki, müslümanın siyasî sorumluluklarıyla ilgili ihtiyatlı görüşleri olan Ehl-i Hadis zamanından beri şeriat-eksenli düşünen kesimin dindarlığının ikrara-dayalı gücü, büyük ölçüde ritualistik paradigma-izleyen dindarlık lehine gerilemiştir. Yani müslümanlar, aslî şer'î hayat kalıplarını Kur'ânî mesajın davetkâr bir hadise olduğu kadar, ezelî bir veri olduğu, sürekli, neredeyse tabiî âlemle irtibatlandırmaya meyilliydiler. Böylesi bir ruh hali, zamandan mücerret rasyonalistik bir bakış gerektirebilirdi. Fakat bu kaymanın daha doğrudan bir entellektüel sebebi bulunmuş olabilir.

Haddizatında daha umumî bir tarih doktrini olmaksızın,—yani hadiseleri yalnızca örnekleyici ihtimaller olmaktan ziyade, ahlâken bağlayıcı bir şekilde ele alan genel, etkili bir mantık yürütme biçimi olmadan—nübüvvetin problemlerine özellikle uygun daha tatminkâr herhangi bir akıl yürütme metodu herhalde söz konusu olmazdı. Eğer herhangi bir vakitte böylesi metodlar bulunabilmişse, bunların hiçbir zaman bir tarımsallaşmış-düzey toplumunda vuku bulacağı tahmin edilemez. İşte İslâmî düşüncenin belirli tarihî hadiselere açıkça kesin değerin verildiği güçlü ikrara-dayalı tonu, Kur'ânî

Orta Dönemin gelişmekte olan kelâmını (çünkü, Felsefenin kelâm ile sulandırılmasından hoşnut değildi) ayrı tutar ve eğer hâlâ kelâm varsa bunun nisbeten sönük kaldığını öne sürer. Bu tavrı çağdaşı olan âlimlerce takip edildi. Bugüne kadar, bilebildiğimiz kadarıyla, konuyla ilgili bir tahlil için (eski kelâm eserlerinin çoğu kayıp olduğundan) Louis Gardet ve M. -M. Anawati'nin *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948), ss. 72-76'ya bakınız.

hadise bizzat Kur'ân'da uzun vahyî hadiseler zincirinin bir (halkası) olarak görülen halinden bile daha çok zihinden soyutlansın diye, şeriatın münhasır grup sadakati yoluyla takviye edildiği bir komünalizmi netice verdi. Böylesi bir çevrede ciddi hadiselerle ilgili hiçbir genel doktrin gelişemezdi. Yani inceden inceye ortaya atılmış Filozofik tabiat doktrini ile rekabet edebilecek bir aklî tahlil kalıbı yoktu. Binaenaleyh kelâm ne kadar aklî bir biçimde süslenip düzenlenirse, Felsefeyle o kadar rekabete girebilirdi ve o kadar da böyle bir rekabetin abesiyetinden zarar görürdü. Bundan böyle, kelâm ilmine mensup büyük şahsiyetlerde, Cuveynî'de zımnî olanın açıkça ifade edildiği görülür: onlar bir dereceye kadar kelâmı kesinlikle ciddiye aldılar; o kadar ki, Felsefenin ulaştığı sonuçları, İslâmî cemaatin sadakat duyduğu hususlara uygun olacak şekilde tâdil ettiler.[14]

GAZÂLÎ'NİN SPEKÜLATİF GELENEKLERİ YENİDEN DEĞERLENDİRMESİ: KELÂM VE FELSEFE

Ancak Cuveynî'nin tilmizi olan Ebu Hâmid Muhammed Gazâlî (1058-1111) sayesindedir ki, kelâm, felsefenin kaynaklarını tamamen kullanmaya ve onunla kendi şartları muvacehesinde karşılaşmaya muktedir oldu. Ne var ki, yine Gazâlî iledir ki, bir hakikata ulaşma vesilesi olarak, en sert tenkide muhatap oldu. Gazâlî'ye göre, kelâmdaki buhran, sonunda kelâmı hem şahsî hem sosyal düzeylerde, genel olarak dine dair yeni bir yaklaşıma doğru götürdü.

Ebu Hâmid Gazâlî ve (bir mutasavvıf olarak neredeyse aynı derecede meşhur olan) kardeşi Ahmed, Horasan'da Tus (şehri) yakınındaki bir köyde doğdular ve öğrenimleri boyunca babalarına bırakılan mütevazi tereke ile desteklendiler. Amcaları da şehirde bir âlim olarak temayüz etmişti. Her ikisi de mümtaz bir zekâya mâlikti ve özellikle Ebu Hâmid çabuk yükseldi. 1091'de yaklaşık otuz üç yaşında, artık ihtiyarlamış olan Nizâmülmülk onu Bağdad'daki Nizâmiye medresesine müderris yaptı. Orada kelâmda olduğu kadar, fıkıh müderrisi olarak bu sahada da, şeriat-eksenli düşünen kesim ara-

14. İslâmîleşmiş medeniyetin tarihine "İslâm'la birlikte yanlış giden şey" biçimi içerisinde bir rol ve anlam yükleyenler için, burada entellektüel tarih düzeyinde iki cevap var olagelmiştir: müslümanların Eski Yunan mirasına tam anlamıyla tesir etme beceriksizliği; veya Eski Yunan mirasına yok yere kendilerine özgü daha somut ve tarihsel-eksenli düşünülen (ikrara-dayalı, veya kerigmatik) miraslarına dahil olma yolu açmaları. Burada, şüphesiz, ikinci görüşü esas alan az sayıda insanla yan yana değilim; herhangi bir şeyin İslâm'la birlikte, başka herhangi bir gelenekle birlikte olduğundan ziyade yanlış gidip gitmediği noktasında net bir kanaatim yok. Sadece ortaya çıkan bir problemi açıklamaya çalışıyorum. Göreceğimiz gibi, Gazâlî tarafından sunulan bu bunalımların çözülmesi, tüm çözümlerin yaptığı üzere kendine özgü problemler ürettiyse de, İslâmîleşmiş medeniyetin bir entellektüel hatası olarak mütalaa edilmemelidir.

sında bile büyük prestij kazandı. Bizzat kelâmda getirdiği yenilikler apaçık ortadaydı.

Fakat son derece mâkul yorumlara sahip olmasına rağmen, bir tatminsizlik hali yaşamaya başladı. Kendisini şahsî şüpheleri ile ve onlarla aynı zamanda gelen ve giderilmesi epeyce zor olan, Bağdat'ta Nizâmülmülk'ün suikasta kurban gitmesinden sonra arkadaşları arasında çıkmış bulunan siyasî krizle tamamen eli-kolu kırık hissetti. Aniden Nizâmiye medresesindeki görevini bıraktı (1095) ve Şam'a, oradan Kudüs'e gizlice giderek halktan âdeta kaçtı. (Ailesini bile, geride, geçimini âmme hizmetine adamış vakıflardan temin edecek şekilde bıraktı.) Yıllar sonra, bir anlamda şahsî bir misyon anlayışıyla, umumî tedris niyetiyle yeniden ortaya çıktı. Peşi sıra, yalnızca kelâma çekidüzen vermek yerine, İslâmî düşüncenin esaslarında daha köktenci bir revizyona girişti ve bunu başardı da. Yegâne prestij kaynağı, devirler değişse bile önemini muhafaza edecek derecede büyük bir ağırlık taşıyan fikirleri idi; ve, takip eden gelişmeler tümüyle onun eserinden kaynaklanıyor değilse bile, onun düşünce çizgisinin tahlil edilmesiyle, pekâlâ anlaşılabilirdi.

Gazâlî, zamanındaki en önemli hayat-yönelimli düşünce geleneklerinin her birine karşı takındığı tavrı özetlediği, *el-Munkızu mine'd-dalâl* (Dalâletten Kurtuluş) adlı (diğer ciltlerde etraflıca işlenmiştir) küçük ve şematik bir kitap yazdı.[15] Eser kısa hayat hikâyesi halinde düzenlenmiştir; fakat anlatımadayalı alelâde bir otobiyografi de değildir. İçli-dışlı bir biyografik biçem, şahsî meseleler hakkındaki İslâmîleşmiş ketumluğa yabancıydı ve *el-Munkız* gerçekte, şahsî konularla ilgilendi. Bizzat Gazâlî, ulaştığı sonuçlarla ilgili herşeyi anlatmasının imkânsızlığına inandığını ifade etmektedir. Kitap, Gazâlî'nin tecrübesindeki belirli can alıcı ânları tasvir etti. Fakat, daha ziyade, kendi hayatının gerçekleri muvacehesinde, iddialarını cerhetmek maksadıyla haklarında pek çok eser yazdığı İsmailîler arasında yaygın olan şematik otobiyografiler tarzında yazılmıştı.

Eser bizatihî insanlık durumunun entellektüel acziyetini arzederek başlar. Gazâlî, hayatının ilk yıllarında yalnızca bütün dinî öğretilerden değil, aynı zamanda herhangi türdeki bir bilginin güvenilirliğinden de şüphe etmeye başladığını anlatır. Problemin üstesinden bir müddet için gelir; ama sonra, şahsî buhranı dolayısıyla, dinî bilgi olarak öğrettiği şeylerin geçerliliğinden şüphe eder; hayatına girme durumundaki yeni esasları red veya kabul etme kararını tasavvufî uygulamalar yoluyla vererek şifa bulur. İster hadis ve fıkıh yorumcuları veya isterse kelâm şârihleri olsun, klasik ulema sahih imanı (ilk

15. *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*'i William Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî* içinde tercüme etmiştir (Londra, 1953). Bu çeviri önceki tercümelerden daha iyidir, ama bazan tamı tamına doğru olmaktan ziyade, akıcıdır.

önce doğru olarak tesbit edildiği üzere) âdeta salih insanın kabul, şerir insanın da reddettiği bir görevmiş gibi mütalaa etmişlerdir. Gazâlî, onun basit bir tercih meselesi olmadığını net bir biçimde ortaya koyar; şüphe insanın kasdî kontrolünün de ötesindedir ve sağlıklı düşünme zindelik gibidir—iradenin fiili olmaktan ziyade, bir varlık hali.

Özelde, insanın düşünüp düşünemediğinden şüphe ettiği topyekün bir şüphe hali, bir akıl hastalığı diye görülebilecek derecedeki bir hata değildi. Eğer bu şüphe hali birine engel olmuşsa, o kişi hayatiyetini, mantıkî kıyastan ziyade Allah'a iltica ederek izale etmeliydi. Fakat daha az şiddetli şüphe durumlarında bile, eğer esasa ait (radical) iseler, izale edilmeleri için katışıksız zihnî vasıtalardan daha yüksek unsurlar gerekiyordu. Dinde şüphe ve hata ortaya çıktığı zaman, onlar yalnızca kınanacak günahlar değil, tedavi edilecek hastalıklar olarak nazara alınmalıydılar. Bulunması mümkün olan çeşitli entellektüel yollar, yalnızca bilgi verici değerleri için değil, aynı zamanda insanları dalâletten kurtaracak muhtemel vasıtalar olarak da keşfedilmeliydi. Bu sebepten, esasında şeriat-eksenli düşünen kesimin kelâma yalnızca entellektüel açıdan itirazı ayakta duramaz; mesele kelâmın herkesin dalâletini tedavi edip edemeyeceği noktasına gelirdi. Gazâlî, işte bu noktadan hareketle, kelâmın değerini tenzil ediyordu.

Gazâlî mühim bir kelâm şârihi olmaya devam etti, ama sonunda *el-Munkız*'da kelâma karşı İbn Hanbel (ki ondan vahyî bir bağlam içinde sitayişle bahseder) gibi bir Hadis ehlinin aradığından cüz'î bir derecede ayrılan bir tavır takındı. Kelâmın kendi başına insanı herhangi bir hakikata götüreceği kanaatini reddetti. Kelâmın inancı sağlam olan vasat bir insana hiçbir faydası yoktu (ve böyle bir şahıs onun şüpheye düşürücü tartışmalarına maruz kalmaktan kurtarılmalıydı.) Kelâm yalnızca hakikat hakkında şüpheye düşen ve düzeltilmesi gereken dalaletlere sahip çıkan kimseler için faydalı olabilirdi. Sapık inançları düzeltici fonksiyonu da sınırlı idi. Faydası, az veya çok, çeşitli cüz'î sapıklıkları, kendi alanlarında—kendi mantıkları içinde—kabul edilemez olduklarını göstererek cerhetmekti; buna göre, doğru olup olmadıklarını sorgulama ihtiyacı duymaksızın, sapıklarca kabul edilen herhangi bir varsayımdan yola çıkıyordu. Fakat bu, kelâmı sadece şüphelerini doğru bir felsefî yöne sürmemiş şüpheciler için uygun bir metod haline getirmişti. Kafaları gerçekten bağımsız olanlar için, kelâm faydasızdı. Böylece Gazâlî kelâmın İslâm'da lüzumlu olduğunu, fakat çok müstakim bir yeri olmadığını isbatlamış oluyordu. (Eş'arîler de kelâmı biraz hafif bulmuşlardı, ama bu kadar ağır yargılara varamamışlardı.)

Buna mukabil Gazâlî Felsefeye büyük bir pâye ve hatta temel bir rol atfetti. Gerçi sisteminin asıl göz alıcı kısmına, yani Gazâlî'nin yanlış ve de tehlikeli biçimde ters istikamete sevkedici olduğunda ısrar ettiği metafiziğine

yönelik hücumuyla felsefenin sesi kısılmıştı. Fakat, Gazâlî, Felsefenin metafiziğine, bizzat Felsefeye sadakat adına hücum etti. Felsefeye tabiî bilim sahasında, meselâ matematik ve astronomide parlak başarılar kazandıran doğru akılyürütme tarzının, akıl ve hisler dairesinin ötesindeki mutlak hakikatleri araştırmaya sıra geldiğinde artık hiçbir şeye yaramayacağı hususunda ısrarlıydı; Feylesoflar böyle bir teşebbüse kalkışarak, kendi prensiplerine bile sadakatsiz davranmış oluyorlardı. Onun bu noktadaki fikirlerinin ustaca ve inceden inceye sunulduğu *Tehâfütü'l-Felâsife* (Feylesofların Tutarsızlıkları) adlı eseri[16] Feylesofların metafizik seviyesinde kullanmış oldukları argümanların, onların başka sahalarda övündükleri ilzam kudretinden ne derece mahrum olduğunu göstermeye hasredilmiştir; ki bu argümanlar, gerçekte, onları isbata kalkışmayacak olsalar bile, ortodoks müslümanlar tarafından da sair konumlara pekâlâ kapı açabilecek derecede güçlü argümanlar olsa dahi.

Felsefe metafiziğini reddetmekle birlikte, Gazâlî nice şeriat-eksenli düşünen insanın rağmına, müslümanların Felsefe ilimlerinin kendi münasip sahalarındaki—tabiat bilgisi—bulgularını kabul etmeleri gerektiğini savundu. Bundan öte, hakikate kesinlikle ulaşılmalı ve beşerî bir bilinçle bunun geçerliliği ortaya konmalıdır mealindeki temel felsefe prensibini İslâm'a tatbike devam etti; bununla birlikte, bu safhada ona "Felsefe" adını vermedi.

Böyle bile olsa, onun Felsefe karşısındaki tavrına, Ehl-i Hadisin ruhu şekil vermişti. Hadis ehli radikal biçimde faydacı idi: bir kimse dünya hayatında Allah'ın rızasına, diğerinde de necata ermek için doğru biçimde yaşama ve inanma ile ilgilenmeliydi; kendisini ilgilendirmeyen şeylere burnunu sokmamalıydı ve yalnızca yaşantısına bir rehber olmak üzere bilgi peşinde olmalıydı; beyhude bir merak uğruna değil. Gazâlî, böyle kıstasları Felsefe bilimlerinin faaliyet alanını ve değerini belirlemede titizlikle kullandı: onlar faydalı oldukları müddetçe geliştirilmeliydiler, ama yalnızca güzelliğinden dolayı, Felsefenin spekülasyonuna müsamaha edilmemeliydi. Ve Felsefenin tehlikeleri herhangi bir kimse için faydalarından ağır basarsa, böyle bir kişinin herkes için çok önemli olan bir noktada, sahih dinî inanç noktasında, onun metafiziğinin baştan çıkarıcı aldatmasıyla dalalete gitmesin diye, Felsefe çalışmasına izin verilmemeliydi. Öyleyse, yalnızca ehliyetli âlimlerin felsefî ve bilimsel yazılar yazmaya soyunmasına izin verilmeliydi.

Böylesi bir temelde, Hadis ehlinin popülist hissiyatı savunuldu. Ki böylece Felsefe, dinin kendileri için hem yeterli, hem de had safhada önemli ol-

16. İngilizce'ye Sabih Ahmed Kemâlî tarafından tercüme edilmiştir (Pakistan Philosophical Congress Publication, yay. no: 3, Mohammad Ashraf Darr, Lahor, 1958). Kitabın büyük bir kısmı, İbn Rüşd'ün Gazâlî'nin kitabına cevabı olan *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün bir parçası halinde Simon Van den Bergh tarafından çevrilmiştir (*UNESCO*, ve E. J. W. Gibb Memorial Series, Londra, 1954).

duğu vasat insanlar tarafından yeterli biçimde anlaşılamadığından dolayı tehlikeli ilân edildi. Ama kelâmda olduğu gibi, Felsefe aleyhindeki bu hükme de bir istisna getirildi; onun için de uygun bir yer bulundu. Ve Felsefenin kalıtsal sonucundan dolayı, bu uygun yerin kelâmla ilgili istisnada olduğu gibi, vasat insanlar arasındaki seçkin bir zümre için önemli olduğu ortaya çıktı: tabiî ki dine temel olacak bir seçkin zümre için değil, ama yine de entellektüel açıdan imtiyazlı bir azınlık için.

Kelâm ile Felsefe arasındaki çatışmanın ağır küçük düşürmeler yerine her iki tarafın spekülasyona ilişkin formlarıyla son bulduğu görülür. Fakat Gazâlî, normalde ehl-i kelâmın sahip olduğundan daha geniş bir zihnî perspektife sahipti. Onun niyeti, kendisinin belirttiği gibi, yalnızca eski Medine'nin sade dindarlığından değil, aynı zamanda Şâfiî zamanının nisbeten yüksek ahlâkî standartlarından uzaklaşan dejenere olunmuş bir devirde, etkili bir dinî hayat için kapsamlı bir temel inşa etmekti. Yeni çağın yeni bir dinî uyanıklığa ve yeni bir dinî bağlılığa ihtiyacı vardı. Yeni dinî hayat, yeni bir entellektüel temel gerektiriyordu ve bunda Felsefe, Gazâlî'nin *el-Munkız*'da itiraf ettiğinden daha fazla rol oynamalı idi. Şu halde bu temel üzerine yeni bir dinî tedris ve irşad modeli lâzımdı. (Tabiî ki, Gazâlî'nin nokta-i nazarında yeni olan, daha iyi devirlerde zımnî bırakılabilmiş şeylerin kendi kuşağı zamanında açık ve berrak hale getirilmiş olmasıydı.)

GAZÂLÎ'NİN İSMAİLÎLERLE KAVGASI

el-Munkız, onun yeni hayat için sunduğu entellektüel temelin işaret taşlarını bir bütün halinde toplar. Eğer kelâm, doğru cevaplar sunmasına rağmen önemsiz bir temel üzerine kurulu ise ve eğer Felsefe de sağlam bir temel inşa ediyor fakat hayatî sorulara doğru cevaplar veremiyorsa, felsefî hata ve mutlak şüphe hastalığının tedavisi, özür dileyici (apologetic) veya rasyonalistik tahlillerin dışında aranmalıydı. Gerçekte, Gazâlî *el-Munkız*'da iki-yönlü bir çözüm önerdi. Nihayette, tasavvufa yöneldi.

Fakat çocukluklarındaki inanç sâfiyetini kaybetme bahtsızlığına düşmüş vasat kimseler için, Gazâlî, evrensel beşerî kapasitelere ve tarihsel otoriteye dayalı bir seyir tavsiye etti. Bu yaklaşımı, özellikle kendi çağdaşı olan ve Selçuklu emîrlerin bütün Cemâ'î-Sünnî düzenine karşı yürüttükleri büyük isyana başlamış bulunan İsmailî Şiîleri cerhetme sadedinde ortaya koydu.

Gazâlî'nin zamanın belli başlı hayat-yönelimli düşünce geleneklerini, *el-Munkız*'ı onlara hasrederek listelemesi, ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir: kelâm, Felsefe, tasavvuf ve Nizârî İsmailîlerin doktrini. Gazâlî bize hakikatin başka yerde değil, bu dört düşünce mezhebi arasında bulunması gerektiği kanaatini vermektedir. Bunların üçü günümüz insanının ilahiyat, felsefe ve mistisizm

diye kolayca genelleştirebileceği şeylerdir; fakat dördüncüsü tek bir mezhep içinde savunulan tek bir doktrindi—ve hatta genel olarak otoriteryenizmin bir sembolü halinde, meselâ ilâhiyattan ayrı bir hakikatı arama yoluymuş gibi ele alınırsa, Hanbelîler gibi otoriteryenlerin Gazâlî'nin daha yakınında bulundukları varsayılacaktır. Diğer Şiîler, hatta diğer Cemâ'î konumlar ve de gayrimüslim gelenekler, bu doktrin içerisinde görmezden gelinmiştir. Gazâlî'nin birçok eserinde görülen İsmailîlere ehemmiyet verme tavrı, onun otoriteryenizmi sevmeyişi ile izah edilmiştir. Daha inandırıcı olanı, bu tavrın İsmailî isyanıyla ortaya çıkan apaçık tehlikeye karşı bir mukabele olarak görülmesidir. Fakat İsmailî öğretiyle yüzleşmesi daha bir yürekten idi, ve bu yüzleşme tekrar be tekrar saf bir haricî yol üzere sebebi ortaya konacak değişik biçimler almıştır. Zannederim, Gazâlî, İsmailîleri tekrar tekrar nazariyelerinde—diğer üç nazariyeye göre—ikna edici birşeyler bulunduğundan dolayı cerhetti.

Sanırım eğer biz dört düşünce okulunu karşılıklı çelişkileri içinde, kapsamlı bir hayata-yönelimli olasılıklar şemasını şekillendiren unsurlar diye vasıflandırırsak, bu husus daha berrak bir hal alabilir. Bu okullardan ikisi, hakikati arayanın bütün inisiyatifi elinde bulundurduğu ve onun düşünme sürecinin başka biri tarafından takip edildiği haricî, umumî konumları temsil eder. Kelâm tarihî bir vahye bağlanma temeline oturan diyalektik argüman üzerine kurulmuştur; Felsefe ise tabiatın zamandan münezzeh normları temelinde demonstratif argüman üzerine kurulmuştur. Diğer iki okul hakikati arama sürecinin yalnızca sâlike bağlı olmadığı ve onun iradesiyle elde edilemeyeceği açık, haricî, başlangıca ait (initiatory) konumları gösterir. İsmailîler, imtiyazlı bir tarihî kurum olan imamet ve onun etrafında bina edilmiş bulunan bir cemaat talebinde ısrar ettiler. Ehl-i kelâm gibi, onlar da ikrara-dayalı bir görüşte ısrarlı idiler, fakat bu görüş zâhirî seviyede olmaktan çok bâtınî idi. Mutasavvıflar, mistikler olarak, imtiyazlı bir bireysel ve potansiyel açıdan evrensel bilinci öne çıkardılar. Yani, Feylesoflar gibi, onlar da normatif tecrübeyi arzetmekte ısrar ettiler—herhangi bir ikrara-dayalı hadise sunmakta değil—fakat bunu, tekrar edelim, bâtınî bir seviyede yaptılar.

Şemadaki (bu, Gazâlî'nin değil, benim şemamdır) dört noktadan her biri, kendisini en iyi örneklediği görülen gelenek tarafından temsil edilmiştir. (Meselâ ben bütünü kucaklayan herhangi bir argüman önermekten o denli uzak olan Hanbelîlerin, bu sebeple daha iyisi Eş'arîler tarafından temsil edilen kelâmın o denli kemale ermemiş bir biçiminin örneği olarak tezahür ve tebarüz ettiklerini varsayıyorum.) Gazâlî, sonunda, bu dört tavırdan birini, diğerlerini dışlayarak benimsiyor değildir. İkrara-dayalı olsun veya olmasın, ister zahirî ister bâtınî bulunsun, hepsi yerini almıştır. Onun İsmailiyeden benimsediği şeyler (o kadar açık itiraf etmiyor elbette!), ikrara-dayalı geleneğin, tarihî olarak vahyolunan otoritenin, haricî deliller olmaksızın kabul

edildiği, az veya çok ifade olunamayan şahsî tecrübe bazında doğruluğunun nasıl kontrol edileceğini göstermeye yardım edecek unsurlardır. Bu bakış açısı bizzat Hz. Muhammed'in masum imam rolünü yerine getirdiğini delil gösterdiğinde, İsmailîleri cerhetmeye ayrılan paragrafların dışında, doğrudan ortaya çıkar; fakat bu bakış açısı yalnızca onun mutasavvıflara verdiği rol yoluyla yerine getirilir—ki mutasavvıflar aslî bir içedönük mistik rol kadar ikrara-dayalı, tarihî görüşü geçerli kılma fonksiyonunu da devralmışlardır.

Kitlelerin desteğini kazanma teşebbüsünde kaybetmekte olduğunu gördüğünden, Şiîlik, iki alternatif tavra doğru zorlandı: özellikle, önemsiz sapmalar gösteren bir zümre olarak çoğu kez Sünnîlerin müsamahasını elde etmeye çalışan İsnâaşeriyye tarafından temsil edilen uyuşma ve özellikle İsmailîlerce dile getirilen meydan okuma. Bu ikinci vaziyette Şiî konumu, entellektüel açıdan çok meydan okuyucu idi. Bu zamanda İsmailîlerin bütün Şîa'nın *ta'lim* doktrininin vâzıh bir sadeleştirmesini geliştirmiş oldukları görülür: ta'lim, masum imamın şahsına münhasır bir dinî otoritenin gerekliliğini öngörür. Liderlerinden biri olan Hasan Sabbah, onların şu biçimde özetlenebilecek bakış açılarını, incelikle değerlendirmektedir: dinin gerektirdiği mutlak hakikate ulaşmak için kesin bir otoriteye (bir imama) ihtiyaç vardır, yoksa bir kimsenin mantıkî görüşü olsa olsa başka birisininki kadar iyidir ve hiçbiri birer tahmin olmaktan öteye geçemez; ki bizatihî bu kaziye böylesi bir aklın bizi donatabileceği şeylerin aslında tamamıdır; o halde, nihaî olarak hiçbir akledilmiş (muhakeme olunmuş) delil imamın (ancak ona ihtiyaç duyulduğu için) mevcut olduğunu göstermedikçe, imam kendi konumuna dair hiçbir müsbet, haricî delile değil, ancak münhasıran mantıkî bir temeli olan ama genellikle sadece zımnî bir ihtiyaç olarak kalan bir noktaya dayanabilirdi; ve bu yüzden, İsmailî imam kendi başına kayıtsız-şartsız bir iddiada bulunurken, aslında kendi delilini de ortaya koymuş oluyordu.[17] (Aslında, bu bizatihî İsmailî cemaate ve onun vahye dayalı öğretisine olan bağlılığa işaret etmek içindi. Tabiî ki, buna göre, imam bizzat herkesin bulabileceği biri değildi, selahiyettar bir hiyerarşisi vardı; ve sâlikin bulacağı hakikat yalnızca mantıkî bir ikilemin çözümü değil, aynı zamanda mantıkî bir şekil alan varoluşsal bir yeniden-bağlanmanın ivmesi idi.)

Gazâlî ta'lim otoriteryenizmi meselesini, kısmen kendi içinde çelişkili unsurlara işaret ederek, (kelâm ve Felsefeyle birlikte, onların dâvâlarının, çürütülemeyecek durumda bile olsa, isbatlanamadıklarını gösterdi), fakat aklın biraz farklı bir yorumunu ileri sürerek esasından reddetti. Gazâlî, aklın kendi ötesinde bir otoriteye ihtiyaç duyduğunu teslim ediyordu; fakat ger-

17. Bu doktrinin ve ona karşı Cemâ'î-Sünnîlerin getirdiği cevapların tahlili için benim *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî İsmâ'îlîs against the Islamic World* adlı eserime bakınız. (The Hague, 1955).

çekte ihtiyacı ihdas edenin akıl olmadığını, onun yalnızca ihtiyaç giderildiğinde böylesi bir ihtiyacı anlamaya başlayacağını savundu: yani akıl gerçek imamı, sadece kendi mantıkî çıkmazlarıyla değil, aynı zamanda bir muallim olarak imamın taşıdığı müsbet vasıflar vasıtasıyla da tanıyabilirdi. Gazâlî, bu gerçek imamın, öğretilerinin her şahsın kendi hayatında geçerli olduğu görülen Hz. Peygamber'den (sav) başkası olmadığını iddia etti. Bir otoriteye olan ihtiyaç, insanlığın manevî rehberliğe olan genel ihtiyacından kaynaklanmaktaydı; ve Gazâlî, bir kimsenin, Peygamber'in (sav) irşadına sıkı biçimde itaat eder ve onu örnek edinirse, yüz yüze geldiği manevî ihtiyaçların tedricen karşılandığını göreceğini savundu. Böylelikle, insan, tıpkı bir doktoru tıbbî ihtiyaçlarını karşılayan adam olarak tanıdığı gibi, bir peygamberi de tanıyabilecekti. Gerçekten Hz. Muhammed'in (sav) mükemmel şahsiyeti, Kur'ân ve hadis vasıtasıyla parıldadığı gibi, kendisini isbatlayacaktı. (Bu, Hz. Muhammed'in peygamberliğini Şâfiî kadar şumüllü biçimde anlamaya davet mânâsı taşıyordu; fakat Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcıların hissiyatında bu anlayış daha dardır. Şâfiî'nin Hz. Muhammed'i şer'an örnek alınacak mevkie koymasına mukabil, onlarda daha ziyade kahraman bir şahsiyet imajı hâkimdir. Kişisel tecrübeye yönelik bu çağrıyla ilişkisiz olmayan ikincil bir çağrı daha sözkonusu idi: tarihî açıdan insanlık âleminin hâkim cemaati haline gelmiş bulunan (veya mensuplarının öyle gördüğü) müslüman Ümmetin bahtına yönelik bir çağrı.

İsmailîler, hususî herhangi bir delilin (meselâ, herhangi bir mucizenin) gerçek otorite sahibini gösterebildiği tezini reddederken, haklıydılar (Gazâlî zımnen ve zaman zaman sarih biçimde bunu kabul etti). Başka türlü karşılanmayan içsel bir ihtiyaca cevap verdiğinden dolayı keşfedilecek olan kurtarıcı tarihsel cemaatin başı olarak, otoritenin kendisini-doğrulaması gereğine işaret ederken de haklıydılar. Fakat hakikat tek bir varoluşsal ikilem yoluyla değil, İsmailî argümanın cevaz vermediği kümülatif tecrübe aracılığıyla kabul olunurdu. Gazâlî'nin işaret ettiği, gerek kişisel gerek tarihsel (yani, bir bütün olarak İslâm cemaatinin tarihinden türetilen) tecrübe, bir dereceye kadar her insanın başından geçen türde bir tecrübeydi; buna binaen, herhangi bir kişi kendisine karşı tam anlamıyla dürüst ve arayışında ciddi idiyse, otoritesine ihtiyaç duyulan kişiyi keşfedebilir ve, onun öğretilerini takip ederek, imanını tashih ve takviye edebilirdi. İhtiyaç duyulan şey, şüphenin kaynaklandığı yerde, Allah'ın medet verici inayetiydi; fert açısından bakarsak ihlaslı hareketti, ve hakikate nail olanların ikaz ve teşvikiydi.[18]

18. Hıristiyan ilahiyatçı Paul Tillich, *Dynamics of Faith*'de (New York, 1956) inanıyorum, Gazâlî gibi insanların yüz yüze gelmiş ve erişmiş olduğu şeyi anlama yönünde yardımcı olabilen varoluşsal bir iman yorumu sunar. Tillich'in büyük hüneri bazı dindar yazarların yanlış anlaşılmasına yol açan belirli karışıklıkları vuzuha kavuşturmuş olmasıdır. Fakat özelde, modern bir bakış açısından mutlak bir inanç ➥

Burada Müslüman cemaati genellikle merkezî bir rol oynadı (İsmailî cemaatinin İsmailîler içinde oynadığı rol gibi). Cemaat, hakikati, şüphenin ızdırabını çekmeyen ve dolayısıyla kendilerini düşünme ihtiyacı içinde olmayanlar için teminat altına aldı. Ve arayış içindekilerin ihtiyaç duyduğu uyarım ve rehberliği temin etti. (Belki Gazâlî'yi—ve daha sonra gelen, tasavvufun tesirindeki birçok âlimi—hadis rivayetlerini kaydeden isnad silsilesi hususunda bir nebze dikkatsiz yapan şey, yaşayan cemaate yönelik bu çağrı idi. O, Mervanîler ve hatta Medine devrinin cemaati değil, bugünün garantör rolü oynayan cemaatiydi.)

Böylece, Hadis ehlinin, ikrara-dayalı görüşü kadar, popülist ruhu da muhafaza edildi—çünkü hiçbir kimsenin din ihtiyacı, bir başkasınınkinden esasen daha iyi olamazdı—; ve vahiy ve kutsal cemaat vazgeçilmez kılındı. Fakat aynı zamanda, Feylesofların temel prensibi olan evrensel beşerî tecrübe yoluyla tasdik, bir seçkin zümre arasında sessiz-sedasız hakkını alıyordu.

Yine de, idraki en fazla gelişmiş olanlar için, Peygamber'in (sav) varlığını doğrulayan kümülatif tecrübe Gazâlî'nin *el-Munkız*'da doğrudan bahsini etmediği bir cüz' ile tamamlanmalıdır; çünkü en istekli okuyucularından maada herhangi birinin tatmini için, onun, peşinen genel bir husus için ortaya konmasına gerek yoktu; asıl okuyucuları, tasavvuf ve peygamberlik hakkında söylemek zorunda kaldığı şeyleri kendi kendilerine anlayacaklardı. Yani; bu gerekli kümülatif tecrübe bizatihî vahiy ve ilham süreciyle ilgili bazı temas noktalarını içermeliydi. Bir kimse, kesin bir biçimde onların peygamber olduklarını tasdik etmek için, mutlak hakikati, silik bir tarzda bile olsa, peygamberlerin idrak ettiği tarzda idrak edebilmeliydi—tıpkı bir insanın doktorları değerlendirebilmek için bir nebze doktor olmak zorunda olması gibi. Bir şahıs mutlak hakikatin ne olduğunu yalnızca hakikatin bilgisine erişmek için değil, aynı zamanda, peygamberlerin yaptığı gibi,—hakikatle—aniden tanışmak için bilmelidir. Böyle olmadığı takdirde, kümülatif tecrübe, yalnızca yüksek bir tür kelâma, muhtemelen onun sonuçları içinde, hâlâ müsaade edecektir. Kelâmın ötesinde, Felsefenin ötesinde, ve hatta aklın ifşa ettiği ihtiyaçları karşılayacak bir otoritenin vasat bir çabasının ötesinde, daha ileri bir hakikat yolu gerekti.

Bu ise, tasavvufî tecrübede yer almaktadır. Gazâlî, Bağdat'taki resmî ve itibarlı mevkiinden ayrılıp Kudüs'te inzivaya çekildiğinde, maksadı, tasav-

---

ihtiyacına, fakat onu ilerilere taşıyacak vahyin beklenmesine hangi sebebin yol açtığının temellerini resmeder. Gazâlî modern anlamda bir varoluşçu olarak tanımlanmasa bile, Tillich'in tahlilleri Gazâlî'nin (ve de Ta'limîlerin) konumunu bazı fazla sofistike olmayan okuma parçalarının yaptığından daha anlamlı kılar: mesele kendine özgü bir alan içinde gerekçe eklemek değil, onu topyekün tecrübe içindeki yerine yerleştirmektir.

vufî tarzı daha derinden araştırmaktı. Onun büyük mistik tecrübeleri yoktu, ama bunlar, Aristocu mantıkî kıyasa irca edilemeyecek bir tür şuur halinin gerçekten varlığına ve önde gelen mutasavvıfların iddialarına güvenilebileceğine onu ikna edecek kadar güçlü idiler.

Ona göre bunun, mutasavvıfların Nebevî mesajın esaslarına yönelik şehadetlerine güvenileceği gibi bir sonucu da vardı. Ve böylelikle Gazâlî, İsmailîlerin takındığı meydan okumaya sonunda tasavvufî tecrübe içinde karşılık verildiğini gördü. Bu tasavvufî tecrübenin böyle yorumlanabileceğini öngören Feylesofların, bilhassa İbn Sînâ'nın psikolojik öğretileri vasıtasıyla gerçekleşmişti. Gazâlî keşf ve kerâmeti eşsiz bir hadise olarak değil, Feylesofların deyimiyle, en mükemmel şeklini ancak Hz. Muhammed'de (sav) bulan özel uyanıklık (bilinç) türleri olarak yorumladı. Bu uyanıklık, çok daha ulvî olmakla birlikte, mutasavvıfların elde ettiği ile aynı türdendi. Binaenaleyh, mutasavvıflar, keşf ve kerâmeti gördüklerinde, olanca anlamıyla kabul etmek konumundaydılar. Gerçekte, Gazâlî daha da ileri gitti. Nebevî uyanıklıklar küçük mikyasta mutasavvıflar arasında yer ediyorsa, aynı veçhile, avâmın benzer tecrübeleri içinde bile içtenlikle tezahür edebilirdi. Gazâlî, rüyalar vasıtasıyla gelebilen bir uyanıklık nev'inden özellikle bahsetti. Bununla birlikte, rüyaları (Feylesofların bazıları gibi) modernlerin yaptığı şekilde, açıklayıcı gayrişuurî güçler halinde değil,—belki amelî farklılığın gözüktüğünden az olmasına rağmen—önceden tahmin edilemeyen haricî hadiseler olarak gördü. Böylelikle Peygamber (sav) çoktan vefat etmiş olmasına mukabil, bir nebze keşf ve keramet cemaat içinde her zaman mevcut ve erişilebilir durumdaydı—İsmailîler için imamlarında olduğu gibi.

Öyleyse, Gazâlî'nin misyonunun entellektüel temeli, tasavvufa daha geniş bir kıymet biçilmesi idi. Kelâma tâli bir rol lâyık görüldü; ve Felsefenin, hatta ta'lim otoritesine dair İsmailî doktrinin çok değerli telâkkileri, artık İslâm inancının şer'î veçhelerinin bile garantörü ve yorumlayıcısı halinde ortaya çıkan, yeniden-değerlenmiş tasavvufun kapsamına alındı.

Gazâlî tasavvufî özgürlükle beraber gelebilecek tehlikelerin farkındaydı ve mutasavvıfları bu tehlikelere karşı ikaz etti—sûfî, hususî keşf ve kerâmeti uğruna, kendisini şeriatın getirdiği ortak insanî yükümlülüklerden muaf tasavvur etmemeliydi. İçedönük ruhun (bâtın) haricî hukuk ve doktrinin (zâhir) yerine geçmesine izin verilmemeliydi. Fakat sûfîlerin bâtını da vazgeçilmez bir unsurdu. İslâm inancı, mutlak hakikatleri mistiklerce sürekli olarak yeniden yeniye tecrübe edilmedikçe, kesinlikle ayakta kalamazdı. Onlar sanki hakikati Peygamberin otoritesi yoluyla öğrenmiyorlardı; onu kendi vicdanlarında doğrudan, şahsen biliyorlardı. Yalnızca vasat bir ömürde tasdik etmeyi tesadüfe bırakabilecek bir şahıs olarak, böyle parçaların hakikatini değil, Nebevî mesajın bütününün hakikatini dinlemek isteyenlere tek başla-

rına şehadet etmekteydiler. Böylelikle mutasavvıflara, şahıslara rehberlik etmede olduğu kadar, bir bütün olarak tarihî İslâm toplumuna destek olmada mühim bir rol tahsis edildi. (Gazâlî'nin mutasavvıfların cemaat hukukuna bağlı olmalarında bu kadar ısrarlı olmasının sebebi belki buydu—onlar cemaate, ancak böylelikle, misyonun şahitleri olarak, hizmet edebilirlerdi.

MANEVÎ VEKÂLET VE BİLGİNİN DERECELENDİRİLMESİ

Dinî hayatın üzerinde inşa edilmesi gereken, çağına uygun, cerhedilmez entellektüel bir temel kurarak, Gazâlî, entellektüel yeniden-değerlendirmelerinin sonuçlarının uygulamaya konulacağı yeni bir öğretim ve kılavuzluk modeli ortaya koymak zorundaydı. Bu, belki çok genç yaşlardan beri düşüncelerinin odak noktasıydı.

Gazâlî halkının dinî ve manevî rehberi haline gelmeyi çok arzu etmişti. Her tür görüş karşısında sergilediği dur-durak bilmez anlama cehdi, tasavvufî tecrübeye erişme çabaları (ki Bağdat'taki Nizâmiye medresesine başmüderris tayin edilmesinden önce başlamıştı), kendisini sürekli hırpalayan şüpheler, bütün bunların yalnızca şahsî bir dinî kat'iyete ulaşmaya değil, aynı zamanda dinî liderlik için sağlam bir zemin de sunmaya yönelik olduğu görülür. Bağdat'tan ayrılmadan önce, kendisine has bağımsız bir tasavvufî doktrin kurmaktan bahsetmişti. Fakat belki bu, onun dâvâ anlayışıyla da uygunluk arzediyordu. Gazâlî, mutlak hakikat sistemlerinden daha çok, entellektüel metodla ısrarla ilgileniyordu. Onun kâinat hakkındaki sûfî telâkkilerinin tezâhür ettiği bir eseri olan *Mişkâtü'l-Envâr* bile öncelikle kelimeleri, sembolleri ve doktrinleri anlama yollarını vuzuha kavuşturmaya adanmıştı. (Bu yüzden, düşüncesini bir kozmolojik neticeler bütününe indirgeme gayretleri, eserin maksadını atlamaya mahkumdur ve ancak onu kendisiyle çelişiyor gibi gösterme noktasında başarılıdır.) Onun en ziyade gurur duyduğu başarılarından biri, Feylesofların ve İsmailîlerin alışık olduğu veçhile, Kur'ânî imajları mecazla kullanarak ne kadar ileri gidilebileceğini belirlemek için yaptığı deneme oldu; hatta, safdilâne, kendi "ölçüleri"nin âdilliğinin inkâr edilemeyeceğinden ve eğer kulak verilirse, bu ölçülerin bütün anlaşmazlıkları halledeceğinden emindi.

—Birçok yeri gezdikten sonra muhtemelen son olarak Horasan'a yerleştiği—uzlet yılları esnasında, onun Ümmet içinde hangi rolü oynayabileceğine dair fikirlerini olgunlaştırdığı görülür. Gazâlî, İslâm toplumu içindeki en önde gelen tedris makamı durumundaki Bağdat'taki görevine hiç geri dönmedi. Bu, belki isyanları bütün şiddetiyle devam eden İsmailîlerin suikast tehlikesinden; ve belki de misyonunun bu kadar meşhur ve münakaşalı zahirî bir meslekle artık bağdaşamayacağına olan telâkkisinden dolayı idi. Gazâlî'nin kendisini Allah tarafından *müceddid*lik makamına çağrılan biri

diye kabul ettiği görülür: müceddid, müslümanların Allah'ın her yeni hicri asrın başında göndereceğine inandıkları, İslâm inancının yenileyicisi olan kimsedir. 1106'da (hicrî 499'da) o günkü vezir olan Fahrü'l-Mülk'ün (Nizâmülmülk'ün bir oğlu) yeniden umuma ders verme dâvetini kabul etti. Fakat bunu yalnızca beldesi olan Tus'a pek uzak olmayan Nişâpur'da yaptı ve hâmisinin suikasta uğraması üzerine bundan da vazgeçti. Onun öğretisi, birçok düzeyde, hayatın çok şahsî bir anlamının kapsamlı bir etkisi olarak, muhaliflerinin hayret verici bir şekilde çürütülmesini gerektirmiyordu aslında. Bu, memleketinde ve yazıları vasıtasıyla da yapılabilirdi.[19]

Onun şâheseri (*el-Munkız* gibi, Arapça telif edilen) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'-dir. Bu eser tasavvufî ilhamın tesiriyle, bütün şer'î külliyatı mutedil bir içedönük şahsî hayat rejimine ulaşmanın vasıtası olarak yorumlar. Her şer'î kural ahlâk yönünden yorumlanmış ve ona iç dünyadaki bir arınmanın başlangıç noktası haline gelebileceği taabbudî bir boyut getirilmiştir. Şeriatın sosyal tazammunları, eğer var idiyse, bundan önce hayli hafifletilmişti. (Gazâlî siyasî hayatı açıkça emîrlere havale etti ve sultanlar için İran geleneğine göre—Farsça—bir el kitabı yazdı.) Gazâlî, normalde bir hâkime ya da pazarların denetleyicisi olan *muhtesibe* değil, kendi hayatından endişeli veya başkalarının manevî istikametiyle sorumlu hususî bir şahsa yazıyordu. İşi günlük hayatında kendisine epeyce boş zaman imkânı veren, önceden farzettiği bir adama (bir kadın değil) bazı nasihatler veriyordu: hususan ihtiyaç içinde ol-

---

19. Farid Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (Paris, 1958) Gazâlî'nin düşünce yapısı üzerinde büyük bir dikkatle çalışmış ve eserleri Gazâlî'yle ilgili daha sonraki araştırmalar için en iyi başlangıç noktası olmuştur. (Onun eseri, W. Montgomery Watt'ın yukarıda 13. dipnotta bahsi geçen *Muslim Intellectual*'ından daha nüfuz edicidir. Watt'ınki, benimsediği nokta-i nazardan, insanların verileri yakından tahlil ederek fikirlere nasıl sahip çıktıkları hususundaki fazlaca basitleştirilmiş psikolojisini telâfi etmekten hayli uzak, ne var ki yine de faydalıdır.) Jabre hatırı sayılır bir bibliyografya vermektedir. Temel tezlerinde, bana, güvenilir gözüküyor: Gazâlî vahyin geçerliliğine kesinlikle baştan başa teslim olmuştu ve onun aradığı kesinlik, haddizatında vahyi desteklemek üzere, entellektüel sürecin geçerliliği değildi; fakat bilakis böyle bir sürece katkıda bulunabilecek veya bulunamayacak olan bir ruh haliydi. Yine de Jabre'nin tasvirini çok insanî bulmuyorum: o, Gazâlî'yi gereğinden fazla doğru fikirli gösteriyor. Devam eden bir teslimiyetin devirlerle ve yoğun şüphe halleriyle bağdaşmama gereği yoktur—ve şüphe edilen husus, bir kimsenin teslim olduğu geleneğin temalarıdır yalnızca; yani birinin belirli sonuçlara daha erken varmış olması, hayatının akışı içinde onları tekrar keşfetmesine engel olmaz ve bu yeniden-keşif hayatî bir farklılık oluşturabilir. Eğer Gazâlî bir doktor olarak başkalarının şüphelerini izale etmek için yazarsa, tarzını okuyucunun durduğu yeri karşılamak için üsluplaştırırsa, meydana gelen doktriner vaziyet harfi harfine alınmamalıdır. Ve belki Jabre, eleştirel rasyonalizmin tekerrür eden tecrübeye olduğu kadar, tarihî vahyin anlaşılmasına girebileceği dereceye, yeteri kadar güvenmiyor. Benim kendi Gazâlî anlayışım, Duncan B. MacDonald'ınkinin bir gelişimidir.

masına rağmen bir âlim, bir kâtip veya tüccar ya da kendi adına çalışan bir sanat erbabına. Yalnızca zamanını büyük ölçüde dine hasredebilen bir kimsenin, Gazâlî'nin yorumladığı şekilde, şer'î hayatı bütünüyle uygulamaya gücü yetebilirdi.

Fakat, bununla beraber, *İhyâ*'nın sosyal tazammunları önemlidir: Gazâlî'nin *el-Munkız*'da işaret ettiği gibi, ehl-i din tarafından sürdürülen hayat tarzının, genel olarak müslümanların hayatlarını biçimlendirmede bir etkisi olmalıydı. Bu yüzden, *İhyâ* dolaylı olarak din âlimlerinden çok daha fazla kimseyi etkileyebilirdi. Gazâlî, *İhyâ*'da toplumu üç sınıfa ayırdı: din hakikatine sorgulamaksızın inananlar, inanmalarını gerektiren sebepleri öğrenenler—ki bunlar özellikle din âlimleri (hususan ehl-i kelâm idi)— ve doğrudan dinî hakikati tecrübe eden sûfîler. Bu, yalnızca bir bilgi ayrımı değil; zımnen bir ahlâkî fonksiyon ayrımıdır. Çünkü her sınıf kendisinin bir altındakilere birşeyler öğretebilir ve onlara nümune-i imtisal olma vazifesi görebilirdi. Hakikati doğrudan idrak edişlerinin bizzat peygamberlerinkine benzediği telâkki edilen mutasavvıfların, Gazâlî'nin yaptığı gibi, zamanın dinî formlarını manevî hayatla aşılama görevleri vardı. Bunu, şer'î din ehlinin yalnızca zâhirî doktrini halk arasında yaymakla kalmayıp, tasavvufî telkinleri güçleri yettiğince kabul etmeleri ve dinin bâtınî ruhunu yayma sorumluluğunda olmaları izler. Böylece hakikati savunma vasıtası olarak tasavvufî tecrübeye yüksek bir değer verilmesinin, Gazâlî'nin pek cesaret etmediği, fakat hayatıyla canlı bir nümunesini ortaya koyduğu sosyal sonuçları vardı.

Bilhassa yerel düzeyde şahsî ilişkilerin değerinin bu derecede olduğu bir toplumda, böylesi bir görüşün sosyal bir program olarak ne denli pratik olduğundan şüphe edilebilir. Büyük bir dereceye, gelecek bölümde göreceğimiz gibi, sûfîler çoğunlukla ahali üzerinde şer'î ulemadan daha dolaysız bir etki sahibi olsalar da, aslında takip eden yüzyıllarda yaklaşılacağını sanıyordu. Bu mânâda Gazâlî'nin eserinin adem-i merkezîleşmiş siyasî düzen, yani kısmen hâmisi Nizâmülmülk'ün vazifesiyle ortaya çıkan düzen altındaki topluma destek veren manevî yapının mantıkî temelini inşa ettiği söylenebilir.

Fakat böylesi bir program, az veya çok, hiyerarşik bir dinî hayatı, din ehlinin müslüman cemaatine olan manevî vekâletlerindeki roller nokta-i nazarından derecelendirilmelerini öngörüyordu. Bu, müslümanların dindarlık derecelerine göre dereceleneceğini—en azından izzet ve itibar noktasında— öngören kadim bir prensip temelinde meşrulaştırılabilirdi. Fakat sûfîlerin ulaşmış bulunduğu özel bir telâkki tarzına dayanan bir hiyerarşicilik, sırayla, ilk müslümanların ürkmüş bulundukları can alıcı bir ilkeye ihtiyaç gösterdi. Dinî bilginin kendisi de derecelere ayrılmalıydı. Avâmdan birinin inancının bütünlük ve sıhhatinin özenle teminat altına alınmasına rağmen, cemaat için elzem bir halde bile olsa önem taşıyan pek çok bilgi ona kapalıydı; ha-

yır, bu bilgi, yanlış anlamasın, yanılmasına sebep olmasın diye ondan dikkatle saklanmalıydı.

Bu prensip *el-Munkızu mine'd-Dalâl*'de geniş bir tatbikat sahası bulur. Şöyle ki, zayıf akıllılara, yazarlara saygı yoluyla onların küfürlerine iştirak etmesinler diye, Feylesofların yazdıkları okutulmamalıydı. Ama daha da önemlisi, tasavvufî yola uygun bir rehberlikle girmemiş kimselere, sûfîlerin keşfettiği sırlar söylenmemeliydi; onlar sadece, imanın künhüne vâkıf olan sûfîlerin taşıdığı umumî şahitliği kabul etmeliydiler. Gazâlî, Hallac'ın "Ene'l-Hakk"/Ben Hakk'ım demedeki hatasının tasavvufî meşru bir 'hal' olan fikrin kendisinde değil, avâmı yanıltabilecek bir zeminde alenen dile getirilmesinde yattığını; bu sebeple avâm küfrî sözlere müsamaha ediliyor zannetmesin diye, cezalandırılmak zorunda kalındığını savunanlardan biriydi.

Gerçekte, belirli bir dinleyici topluluğuna en tesirli olabilecek bir delili kullanma ilkesi içinde Gazâlî, bu eğilimin umumî muhavere üzerinde ne anlama gelebileceğini örnekleriyle anlattı. Meselâ, bizzat *el-Munkız*'da, mucizelerle ikna olmaları beklenen kimselere hitap ettiği yerde, peygamberliğine delil olma sadedinde Hz. Peygamber'in (sav) mucizelerine başvurmasına mukabil, diğer pasajlarda bu tür "delilleri" kullanmadığı açıktır. Çünki *el-Munkız* Gazâlî'nin anlayışında bir kelâm kitabıydı—bundan dolayı da, bir bilgi yığınından ziyade, bir araçtı: kitabın adındaki, Arapça ism-i fail olan "el-Munkız" kelimesi kasden seçilmiştir; çünkü kitap pozitif olarak yalnız hakikati ifade etmekten ziyade, uygun olabilecek her türlü vasıtayla insanları dalaletten kurtarmak amacı güdülerek tertip edilmiştir. Onun netleştirdiği üzere, müsbet hakikatin, deliller sunmakla değil, şahsî tekâmül içinde gelmesi gerekmektedir. Gerçekte Gazâlî sunduğu delillerin taktik detaylarında, diyalektik polemikçiyi her zaman ayartan uygulamanın ötesine pek geçmedi. Fakat kişinin kendisi için lâzım olmayan daha derin hakikatlerden korunması prensibini daha genel olarak desteklemesi dahilinde (doğrusu) birinin iç dünyasında karmaşık bir yaklaşımı sergilemesine rağmen, sade bir inanç sağlamlığı göstermesini kabul etmekle, dinî gerçeklikte şumüllü bir belirsizliği destekledi. Fakat bu gizleme ilkesini o icad etmiş değildi. İsmailîler bu anlamda inancı ihtiyatkâr biçimde gizlemeyi öngören, genel Şiî prensibi olan takiyyeyi sistematik bir biçimde yorumladılar; ve Feylesoflar, ve hususan sûfîler, Gazâlî'nin sahip çıktığı prensibin pratik bir formunu geliştirdiler. Onun yazılarında bu, dinî vekâletin bir temeli halinde genelleştirildi ve meşrulaştırıldı.

Sonunda, Hadis ehlinin temel konumu, belirli temel hususlarda, devam ettirildi; hem Felsefe, hem de tasavvuf, şeriat-eksenli düşünen kesimin hissiyatı ışığında yeniden-değerlendirildi. Yine de, Eş'arî kelâmının devreye girmesi, şimdilerde ulemanın sunmakta olduğu şeye kıyasla neredeyse önemsiz-

di. İslâmî popülizmin üzerine müfritâne bir biçim içindeki elitizm empoze ediliyordu. Bunun Gazâlî'nin güçlükle tasavvur edebildiği potansiyel sonuçları vardı. Hemen herkesin zevk ve ihtiyaçları, bir tür yeni şer'î sistemin müsamaha sınırları ile uzlaşabilmeliydi. Ortam olsa olsa, İslâm'ın inayetiyle manen gelişmeye olduğu kadar, bütün ve çeşitlenmiş bir entellektüel gelişmeye de hazırlandı. Fakat bu, bir merkezkaç ruhsata da yol açabilirdi. Çünkü bu, ulemanın Medine'nin ihlaslı müşterek hayatını bir nebze yeniden husule getirebilmek için bağımlı olduğu ve bizatihî şer'î hareketin ilahî irade arayışında öngörmüş bulunduğu müşterek ve açık kanaat ve bilgi alış-verişi pahasına yapılmıştı.

Bununla birlikte milletlerarası İslâmîleşmiş sosyal düzenin teessüsüyle, müslüman toplumun birliğini ve hatta disiplinini sağlamanın yeni yolları ortaya çıkmaya başladı. Kasabaların özerk, hususî kurumları şeriata, ve aynı zamanda diğer yapılara bağlandılar; ki bunlar arasında (göreceğimiz gibi), yerel kurumların hususî ve belirsiz biçimde değişen karakterine uygunluğunu ve esnekliğini isbatlayan popüler tasavvufu güçlendiren örgütlenme biçimleri vardı. Dolayısıyla Erken Orta Dönemin biçim verici safhasının sonuna gelindiğinde, müslümanlar Gazâlî'nin sunduğu şekilde bir kalıba hazırdılar. Onun manevî/ahlâkî otoritesinin, kendisi hayattayken bile yaygın bir kabule mazhar olduğu görülüyor. Kelâm, felsefe ve tasavvuf arasındaki böylesi birtakım entellektüel sentezler, onun ifade ettiği veçhile, gerçekten Erken Orta Dönemin entellektüel neşv ü nemasının başlangıç noktası haline geldiler.

CEHALET TARAFTARLIĞI VE BÂTINÎLİK

"Şiî yüzyılı" boyunca, müslüman cemaati içerisinde, Tarım Çağındaki herhangi bir şehirlileşmiş toprak parçasında nadiren görülen bir düşünce hürriyeti hüküm sürmekteydi. Fakat müslümanların çoğunluğuyla aynı bağlılığa sahip olan ve aynı ulemayı yetkili merci diye kabul eden insanların otoritesine duhûl ile birlikte, görüşlerde uygunluğu (conformity) dayatmaya çalışma iğvası kuvvetlendi. Doğru cevaplar verecek kadar eğitilmemiş kişilerce yapılan, zincirlerinden boşanmış bir özel araştırmanın sonuçlarına güvenmeyenler, çoğu kez zararlı fikirleri umumun duymasını engelleme durumundaydılar; halk arasındaki yaygın kanaatlerle uyuşmayanlar, kendilerini zulme maruz halde buluyorlardı. Bu, daha önceleri Kaderîler ve Mani dinine mensup olanlar ve daha sonra (daha az şiddetli olmak üzere) Hadis ehli zulme uğradığında vuku bulmuştu; fakat bu noktadan bakılırsa, kâhir çoğunluğu müslümanlığa dönen bir nüfus içindeki hatırı sayılır bir itikadî birliğin ortaya çıkışıyla beraber, bu eğilim yaygın hale geldi.

Sosyal faydasından sarf-ı nazar edilse bile, konformizm yönünde bir baskı daima bizimle olmuştur. Bunun köklü temelleri vardır. Diğer hayvanların

tersine, insanlar, en azından gördükleri kadar çok sayıdaki görmedikleriyle de birlikte yaşarlar; hayvanların işaretlerinin aksine, insanların kelimeleri, orada olmayan şeylerin sembolleridir. İnsanların kendileri için çizdikleri, dünyanın sembolik tasviri, tesadüfî bir merak değil, onların şahsî yönelimlerinin de dayanak noktasıdır. Bu yüzden, dünyanın her yanındaki insanlar, o zamana kadar hayatlarına rehberlik etmiş olan nosyonlara ters düşen yeni fikirleri dinlemek zorunda bırakılmaktan korkagelmişlerdir. Bu fikirleri reddetseler de, bunu yapmakta geçerli sebepleri bulma süreci sıkıntılı ve yorucu olabilir; fakat çoğu insan için en kötüsü, diğerlerinin; daha eski inançların bağlılarını tecrid edilmiş ve destekten mahrum bir halde bırakarak yeni fikirleri gerçekten kabul edebilmeleridir. Popüler olmayan fikirlerin hür bir biçimde dile getirilmesine izin vermek, onları bastırma konumunda olabilme kudretindekiler açısından, büyük bir cesaret ve sosyal disiplin gerektirir.

Bu, her yerde doğrudur; ne var ki, tek-tanrıya bir bağlılığın sözkonusu olduğu toplumlarda müsamahasızlığa yönelik bu tabiî eğilim komünalizmin talepleri tarafından takviye edilegelmiştir. Belirttiğimiz üzere, bir manevî/ahlâkî Tanrı ve manen kesin bir ömür nosyonları, tek-tanrılı geleneklerde normatif bir cemaat nosyonunca tamamlanmıştır—ki, dinî cemaatin hukuku, yani şeriata herhangi bir sosyal eylemi bütünüyle meşrulaştırmanın yegâne temeli olma rolü bahşedildi. Sosyal ahlâk ve maneviyatı dolayısıyla toplumun varlığını teminat altına alan, şeriat vasıtasıyla, bu dinî cemaatti. Ama eğer toplumun güvenliği ve iyi düzeni, dinî cemaatin gücüne ve dayanışmasına bağlı ise, dışındaki herşey, gerektiğinde ona feda edilmeliydi. Hatta bir kimsenin dürüst, fakat yanlışa sapmış bir adama şefkati bile, adamın sapık fikirleriyle toplumu ifsad etmesine engel olma görevinden alıkoymamalıydı. Bütün pratik amaçlar için, tek-tanrılı bir dinî geleneğin moralistik manzarası, kolayca *komünalizme* yol açtı: yani, cemaate ve onun muteber sembollerine (ve bilhassa doktrinlerine) sadakatin, diğer tüm değerler pahasına bile olsa yüceltilmesine.

Böylesi bir atmosferde, tehditkâr bir sesi susturmakla kendi entellektüel güvenliklerini koruyabilen şahsen âlicenap ruhlu kimseler bile, zâlim olabilmektedir. Çünkü onlar müsamahasızlığa, tehlikeye bu kadar kolay dayanamayanların hatırı için destek vermeyi görev addediyorlardı. Binaenaleyh, tek-tanrılı gelenekleri benimsemiş toplumlar, halka mal olmamış fikirleri dile getirmeye cesaret eden herhangi bir kimseye karşı kendini-haklı gören bir zulme zemin hazırlayarak mukabele etme hatasıyla maluldürler. Bu bakış açısı, müslümanlar arasında umumen kabul görmüştü; ve artık isteklerinin pratik bir değeri olmayan büyük halk çoğunluğu içindeki şüphe ve ihtilaflar da, böylelikle yasaklandı. Zararlı fikirler ihtiva eden kitapları yakmak ve böylesi kitapları telif eden veya başkasına öğretenleri sürgün etmek veya hatta öldürmek, dindarâne bir fiil sayıldı.

Ne var ki, yasaklanmanın kime uygulanacağı hususu, bir grubun mevziî olarak yüksek mevkiye geldiği her zamanda Cemâ'î-Sünnî anlaşması dairesi içinde bile bir miktar değişiklik arzetmeye devam etti. Onbirinci yüzyılda, Bağdat'ta Hanbelîler hâlâ avâmı kontrol etmekteydiler; Yüksek Halifeliğin son günlerinden bile daha fazla, umuma ders vermesini istemedikleri kimseleri engellemeye muktedirdiler.—Camilerde Eş'arîleri lanetleyerek ve Cuveynî gibi liderlerine eziyet ederek—Sultan Tuğrul Beyi Eş'arî kelâmını bastırma teşebbüsüne ikna edenler, başka yerlerdeki sair şeriat-eksenli düşünen insanlardı. Hatta Hanbelîler, diğer yolların öğreticilerini dinlemeye yeterince meraklı ve kendine göre bir mezhebe tâbi kimselere dahi, kendi prensiplerini dayatabiliyorlardı. Görüşlerini benimsemeksizin, Mu'tezilî-lerin ne dediklerini dinlemek maksadıyla gizlice meclislerine giden Bağdat'taki mühim bir Hanbelî otoritesi, muhalefeti bile dinleyebilen bir adamın "bid'atlerine" karşı kalabalıkları arkasından sürükleyebilmiş olan rakip bir Hanbelî önünde, halka açık biçimde, böyle bir davranışını geri almaya; kendisini küçük düşürmeye (ayaktakımının şiddet uygulaması tehdidinden hâli olmaksızın) zorlandı. Fakat Hanbelîler diğerlerinden biraz daha müsamahasızdılar yalnızca. Eş'arîler de kendilerinin kabul gördüğü yerlerde, iktidarı, başkalarına eziyet etmek şartıyla istiyorlardı. Önde gelen bir Eş'arî Şâfiî, Bağdat'ta umuma ders vermeye çalıştığında; müsamahasızlıkları Hanbelîlerle bazı Eş'arî yanlısı Şâfiîler arasında kargaşayı alevlendirmiş olan Bağdat Hanbelîlerini tekdir eden Nizâmülmülk, Horasan'da Hanefî ve Şâfiîlerin birbirlerini gerçekten kabul ederek, diğer muallimlerin dinlenilmesine izin verme hususunda ittifak ettiklerini hatırlattı. Bağdat'ta Hanbelîlere, gizlice halifelerce de desteklenen popüler cazibeleri sebebiyle müsamaha edilmek zorundaydı; fakat Nizâmülmülk bunun gerekli olduğu fikrinden nâdim oldu. Hârezm'de Mu'tezilî ulemanın, Mu'tezilî olmayan birinin kasabada bir geceliğine dahi kalmasını yasaklayabilecek kadar güçlü oldukları rivayet edilir.

Eğer şeriat-eksenli düşünen ulemanın daha mutaassıp olanlarının kendilerine özgü bir usulleri var idiyse hiçbir müslümanın, bizzat ulema tarafından dinen ulviyeti tasdik edilmeyen herhangi birşeyi öğrenmesine izin verilmezdi: veya hoyratça bir kenara itilirdi. En temel pratik maharetlerin cemaatin üzerinde kurulduğu sorgulanamaz irfanın ötesindeki herşeyin görmezden gelinmesi hususunda, bir faziletmiş gibi ısrar edilirdi. Kabul görebilmiş bilgi sahası, başka herhangi bir önde gelen şehirlileşmiş toplumdan muhtemelen daha dardı—ve hatta (tek-tanrılı tarzda) kendisini ahlâk ve maneviyatın muhafızı ve toplumu zararlı fikirlerden koruyucu ilan eden kilisenin (özellikle sonraki asırlarda) din adamları arasında, açıkça Hıristiyanlık-öncesi putperestlik geleneğinden kaynaklanan nisbeten hatırı sayılır miktardaki bilgiye müsamaha ettiği Hıristiyan Garptakinden bile dar. Fakat uygulamada, belirli kurallar gözetilmek şartıyla, ancak asgarî bir cezalandırılma riski ile, müslü-

manlar hemen herşeyi öğrenmekte hür idiler; bu risk Garpta kendilerine mukabil gelen kişilerin muhatap olduğundan çok daha azdı. Bu, Gazâlî'nin bir temsilcisi olduğu, bilginin derecelendirilmesi ve gizlenmesi kalıbı ile mümkün oldu. Yüksek Hilâfetin nihayet bulmasından sonra bu, resmî ulema tarafından oluşturulan dar sahaya uymayan bütün mütefekkirler için, sür'atle umumî bir kalıp haline geldi. Yani, İslâm'daki entellektüel kültürün bütün daha muhayyileye-dayalı tarafları, bâtınî halini almaya meyletti.

Bâtınî, normal, genel kabul görmüş zahirî hakikate rakiplik iddiasında değildi; bilakis onu tamamlamaktaydı. İslâm cemaatinin kendileri vasıtasıyla mükemmel bir şekilde korunduğu şeriat-eksenli düşünen çevrelerin kültüründe, yani zahirî kültürde, bütün popülistik, ahlâkçı yönelimin gerektirdiği toptan nesirciliğin fonksiyonunu serbestçe icra etmesine izin verildi. Yalnızca prensip olarak her şahsın hazmedebileceği kuru tarihin belgelendirdiği veriler "ilm" addedildi. Bilgi, ansiklopedik hâfızayı ve eleştirel akıl yürütmeyi gerektiren hadis mecmuaları ve usûlünde olduğu gibi, aşırı biçimde rafine edilmeli ve detaylandırılmalıydı; çoğu kez, fıkıh hukukundaki çok daha farazî egzersizlerde olduğu veçhile, akademik inceliklerdeki kılı kırk yarma tavrına uygun olarak aşırı derecede girift bile olabilmeliydi. Ayrıca, kelâm, şer'î saha içinde kabul etmek isteyenler arasında olduğu gibi, oldukça soyut öncülleri hesaba katarak, geniş mantıkî silsileleri de kapsamalıydı; ne var ki böylesi öncüller nesir berraklığında olmalı, mantık "evet" ve "hayır"ın gölgelenmemiş alternatifleriyle devam ettirilmeli, (elbette) varılan sonuçlar ciddi biçimde belgelendirilmiş tarihî vahiy temeli üzere, cemaat tarafından kabul edilen konumlara uygun düşmeliydi.

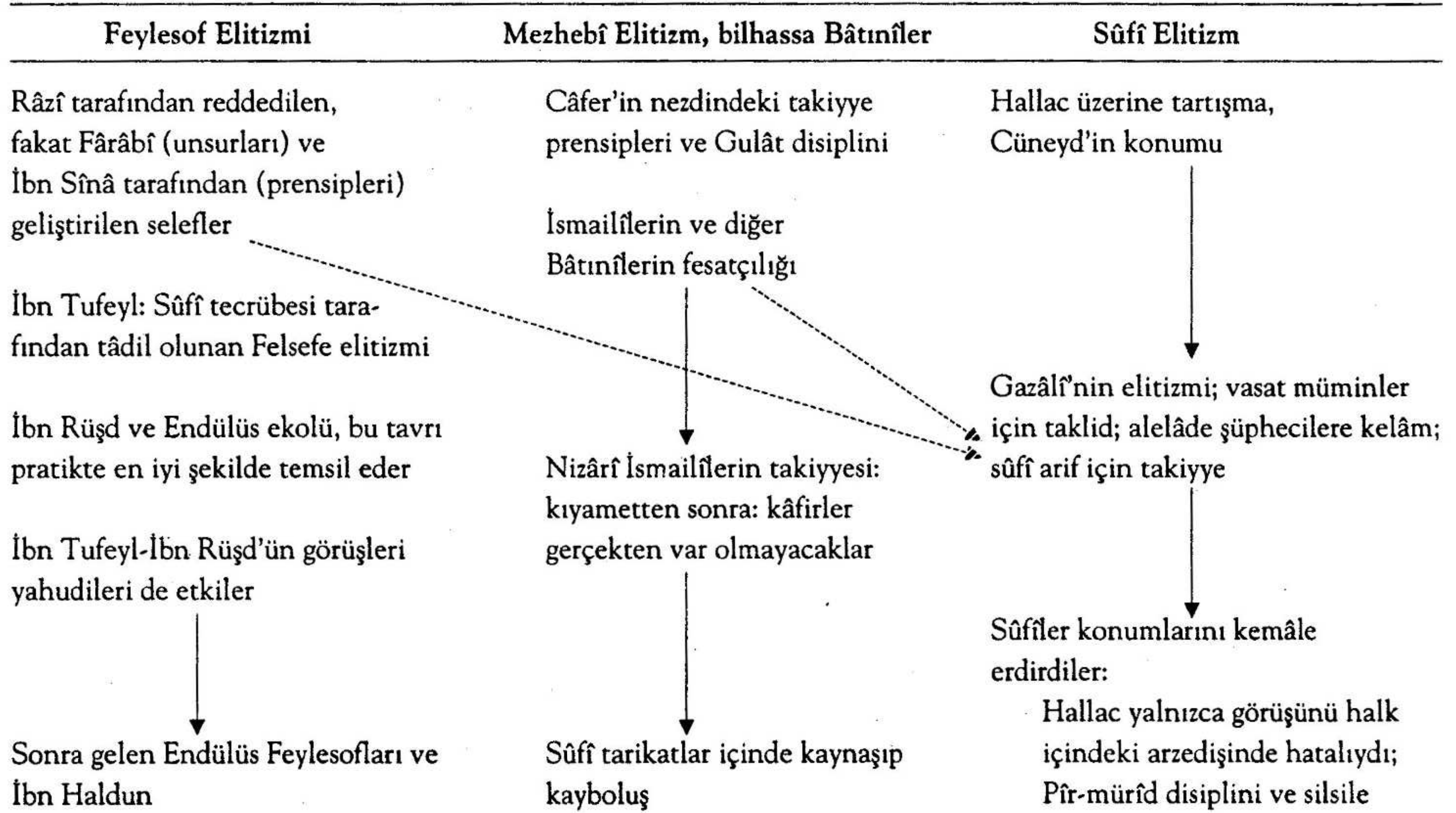
Aynı lafzî (verbal) formüllerin farklı bağlamlarda farklı tazammunları olabileceğinde; farklı formülasyonların da farklı, fakat aynı derecede anlamlı perspektifleri olabileceğinde, veya genellikle katı helâl-haram, doğru-yanlış bilgisine buna dair kurallara karşı zevk inceliklerinin insanî gerçeklik ve hikmette bir rolünün olabileceğinde karıştırıcı bir kabule ve tanımaya yer yoktu. Bir fikrin beyan edilen formülasyonunda âşikâr olmayan hiçbir şey ciddiye alınmıyordu. Hatta şiire bile (ki şeriat-eksenli düşünen çevrelerde, hatırlattığımız üzere, bütünüyle sınırlı klasik bir formda kabul edilmiştir)—uygun veya uygunsuz diye hükümlendirilerek—bir hakikati ifade etme dizileri olarak; aynı biçimde uygun ve uygunsuz, helâl-haram diye kıymetlendirilen teknik bir kalıba sokulmuş ifadeler olarak muamele edilmiştir. Bunların rağmına, bâtınî hakikatler, halkın tam bilmediği türdendir. Şeriat-eksenli düşünenlerin "ilm"i popülistik ahlâkî ölçütlere uygun olarak prensipte dinleyebilen ve duyduğunu hatırlayabilen herkesin erişebileceği bir konumda iken, bâtınî ilim ancak hoca ile talebe arasındaki hususî bir ilişki olan inisiyasyon [sülûk] yoluyla kazanılabilir. Yalnızca hususî bir şekilde tavsif olunmuş olanlara bu ilm verilmeliydi, buna göre sırlar, rastgele ifşa edilmemeliydi. Eğer bi-

ri bâtınî bir hakikate rastgele muttali olursa, ona dair sözleri dahi telâffuz etse bile, esas itibariyle onu anlayabilmiş değildir. Her nevi incelik ve müphemliğe yer veren bu noktada, onu buyur eden bir gelenek husule geldi. Vâkıada, bâtınî irfanı zâhirîsinden her zaman daha hikmetli değildi, ama çoğu kez daha renkliydi.

Prensipte, bâtınî diye adlandırılabilecek herhangi bir hakikat her zaman tabiatiyle seçicidir: bir hoca niteliksiz bir öğrencisinin anlamasına ne kadar yardım ederse etsin, gayret beyhudedir—öğrenci ya hakikatleri kabul etmeye uygun bir fıtratta olacak yahut onlar öğrencinin dünyasından kaybolup gidecektir. Fakat bâtınî ilmin hocaları, umumiyetle, bir işin nâ-ehil olmayan ellere düşmeyeceğinden, daha hassas noktaların yarım anlaşılmayacağından —ve dolayısıyla yanlış anlaşılmayacağından—emin olmak için, çok zahmete katlandılar; böylelikle fıtratın koyduğu engellerin sanatla da güçlendirilmesi gerektiğini yazdılar. Bu sadece işkenceyi önlemek için değil, yola sülûk edemeyenlerin arasındaki ters sonuçları önlemek içindi de. Umumî bilgi ve hakikat sahası, rakipsiz olarak, zâhirî muallimlere teslim edildi ve onların zâhirî talebeleri, bâtınî tarafından kirlenmekten, bizzat bâtınî hocalarca korundu.

Müslümanlar arasında, şimdi bâtınî olarak telâkki edilen başlıca üç tür bilgi vardı: Feylesofların metafiziği ve bazı tabiî bilimleri; Şiîler tarafından yapılan vahiy yorumları; ve görüş ve spekülasyonlarıyla beraber, mutasavvıfların şahsî disiplini. Bütün bu irfan türlerini, daha ilk zamanlarda, bir nebze bâtınî olarak telâkki etme eğilimi vardı. Fakat Orta Dönemlerdeki İslâm toplumunda bâtınî ele alış tarzına, çoğunlukla önceki çağlardan, hatta zannederim, dönemin diğer toplumlarında alışıldığından daha insicamlı ve geniş bir yer verildi. Birçok bilgi, kavranması için kalıtsal biçimde aktarılan özel yetenekler gerektirir,—meselâ musikişinas bir kulağa mâlik olma, metafizik ve hatta fizikteki muhakeme keskinliği, veya tıp ve astrolojide olduğu gibi, sezgisel bir idrâk—yine de böylesi bir irfan zâhirî telâkki edilebilir, vaktin ve ızdırabın müsaadesi nisbetinde açık olabilir veya en azından yabancılardan saklanmayabilirdi. Sadece bu türün çeşitli sahaları değil; şeriat-eksenli düşünenlerce belirlenen sınırlar içine girmediyse, bâtınî ve bu sebeple imtiyazlı telâkki edilen, kazanılması nisbeten kolay olabilecek birçok bilgi de, sun'î olarak ulaşılması zorlaştırılmakla korunacaktı.

Fen bilimleri ile gizli ilimler arasındaki modern zıtlık istisnaî bir derecedeydi. Yalnızca popülistik faydacılık değil, aynı zamanda bizzat bilim adamlarının elitizmi ve gözüpekliği, mutedil halk alanı ile bilimsel alan arasında bir zıtlığa vesile oldu. Bilimin tabiat anlayışının bâtınî bir yorumu, onun sihir sanatlarıyla beraberliğine kadar gerilere gider. Hatta Mihver Çağdan beri, en azından Feylesofların bazı bilimleri bâtınî telâkki edildi; meselâ—halk inancında—gayritabiî altın arayışlarıyla ve genel olarak sihirle bir arada bulu-


MÜSLÜMAN BÂTINÎ ELİTİZMİNİN TİPLERİ
Feylesof Elitizmi
Mezhebî Elitizm, bilhassa Bâtınîler
Sûfî Elitizm
Râzî tarafından reddedilen, fakat Fârâbî (unsurları) ve İbn Sînâ tarafından (prensipleri) geliştirilen selefler
Câfer'in nezdindeki takiyye prensipleri ve Gulât disiplini
Hallac üzerine tartışma, Cüneyd'in konumu
İsmailîlerin ve diğer Bâtınîlerin fesatçılığı
İbn Tufeyl: Sûfî tecrübesi tarafından tâdil olunan Felsefe elitizmi
Gazâlî'nin elitizmi; vasat müminler için taklid; alelâde şüphecilere kelâm; sûfî arif için takiyye
İbn Rüşd ve Endülüs ekolü, bu tavrı pratikte en iyi şekilde temsil eder
Nizârî İsmailîlerin takiyyesi: kıyametten sonra: kâfirler gerçekten var olmayacaklar
İbn Tufeyl-İbn Rüşd'ün görüşleri yahudileri de etkiler
Sûfîler konumlarını kemâle erdirdiler:
Hallac yalnızca görüşünü halk içindeki arzedişinde hatalıydı;
Pîr-mürîd disiplini ve silsile
Sonra gelen Endülüs Feylesofları ve İbn Haldun
Sûfî tarikatlar içinde kaynaşıp kayboluş

nan—kimyevî araştırmalar, sembolik terimlerle ifade olunmuş ve avâmın nazarından esirgenmiştir. Bundan öte, kesinlikle bilimlerin en soyutu—metafizik—tek-tanrılı geleneklerin kıskanç temsilcilerinden korunmak için azçok bâtınî bir biçimde öğretilmek zorundaydı; en azından bir bakıma çoğu müslümanların hoş karşılamayacağı konumlar, ihtiyatlı bir biçimde başka bir şekle sokuldu. Erken Orta İslâmî devirlere gelindiğinde, fen bilimleri iki derecede hususî olmalıydı. Onların hepsi, kitapları çoğunlukla zihnî (mental) rezervasyonlarla [kayd-ı ihtirazî–çev.) terkip olunduğundan ve medreseler gibi halka açık kuruluşlarda değil, vasıfları ve güvenilirliklerine göre kalburdan geçirilen hususî talebelere, hocalar tarafından öğretildiğinden dolayı, genel anlamda hususî idiler. Şu halde bazı fen bilimleri—hususan kimya ve aynı zamanda açık sihir sanatları—kıskançlıkla saklandı ve hatta belki de nisbeten daha az bâtınî Feylesoflarca (tesirsiz olmasa da) gayriahlâkî olduğundan, reddedildi. Ama uygulamada bu iki dereceli gizlilik arasında çok kesin bir hat çizilmedi ve herhangi bir felsefe türünün taraftarlarının onun çok bâtınî görüşlerini altını üstüne getirerek araştırması muhtemeldi.

Tasavvuf, esas itibarıyla daha da sınırlayıcıydı. (İslâmîleşmiş kültüre bâtınî bir ton verme noktasında çok şey beceren tasavvufun çok yaygın bir önemi vardı. İçedönük kendini-tahlil bilgisi [marifet-i nefs–çev.], ister istemez neredeyse bütünüyle tehlikeli bir sürece rehberlik edecek ve bir çömez tarafından, başarılarının zamansız biçimde ve ifratkâr değerlendirilmesine karşı duracak olan hocaya bağlı kaldı. Bir kilisenin kurumsal kontrolü olmaksızın, bu süreç bâtınî olarak işlemek zorundaydı ve *mürîd*, hocası tarafından kendisine kesin olarak icazet verilinceye kadar, öğrenmekte olduğunu başkalarına öğretmesine izin verilmeyen bir sâlik olarak muamele gördü. Tekrar edelim, bâtıniyenin de dereceleri vardı; kendini-idrakin daha derin sahalarını kavramaya hizmet eden teosofik kozmolojik doktrinler özellikle gizli tutuldu, ve çoğunlukla daha az cesur sûfîlerce reddedildi. Fakat iç disiplin noktasında bile, ateşli mutasavvıfların, yeniden şekillendirilen bütün geleneksel tasavvuf kalıplarını, sırasıyla zâhirîleşmekle, bazan da tasavvuf içinde daha ileri bir bâtınîliğe dönmekle suçlayarak reddetmeleri alelâde bir haldi.

Şiî bâtınîliği tabiatı tahlil veya manipüle etmediği gibi, nefsin uyanıklığını da derinleştirmiş değildi; dahası, tarihi ve halihazır dünyayı, tarihî perspektif içinde dramatize etti. Bu dramatizasyon, gördüğümüz veçhile, sosyal protestonun bir ifadesiydi: kliastik idi; yani, halihazırdaki tarihî durumu, alçakça zulüm görenlerin—veya sahih itikada bağlı kalanlar ve kurulu düzene teslimiyete yeltenmemiş olanların—lehine tersine döndürmesi gereken tarihî hadiseleri haber verir göründü. Öyleyse, halihazır tarihî ve sosyal durum, böylesi gizli beklentiler temelinde sürekli yeniden-değerlendirildi.—Tek-tanrılı gelenek içinde kliastik hareketlerin en başta meylettikleri üzere—onu bâtınî olmaya mecbur kılan bu mukavemet tavrıydı. Genel ola-

rak avâm düşmandı veya düşmandan gâfildi ve ona karşı korunmalıydı. Kişinin gerçek mensubiyetini ihtiyatlı biçimde gizlemesi demek olan Şiî takiyye doktrini, ilk kliastik hareketler arasındaki seçkin sınıfın kapalı ve çoğunlukla gizli organlar oluşturmadaki ısrarlı temayülüne cevap teşkil etti.

Elbette, bir bütün olarak Şiîlik, hatta Caferî Şiîliği, ille de çok bâtınî değildi: Şiîler arasındaki şeriat-eksenli düşünen ulema, hukukî sistemlerine takiyye doktrinlerini dahil ettikleri veya Kur'ân'daki bazı gizli atıfların imamlara geçtiğini kabul ettikleri zaman bile, herhangi bir Cemâ'î-Sünnî gibi, alelâde bir biçimde zâhirî olabilirlerdi. Fakat Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılık ruhu, en azından Şiîler arasında ve belki de bazı Cemâ'î-Sünnîler arasında ciddi biçimde ele alınırsa, yalnızca seçilmiş olanların gereksindiği sadakate gerçekten gücü yetenlere hakikatin söylenebileceği bir seyr-i sülûk atmosferi gerektirebilirdi. İşnâaşerî ve kendisini Şiîlerden bile gizleyen İsmailî ulemanın hâricî doktrinlerinin gerisindeki hakikatleri (meselâ Hz. Ali'nin kozmik rolü) öğrettiğini iddia eden kalıcı bir mahrem Şiîlik kalıbı vardı. Böyle bile olsa, bütün Caferî Şiîliği, ızdırap çeken Âl-i Beyt-i Muhammedî ve ona sadık olanların dramatik hissini taşıdığı ölçüde, en azından bâtınîliğin biçimlerini, takiyye yoluyla benimsedi.

Bütün bu üç bâtınîlik şekli, birbirleriyle kısmen aynı olma ve birbirine nüfuz etme temayülüne girdiler. Bir Şiî tarihi anlayışı, yolunu yalnızca Câbir'in külliyatı yoluyla elkimyada değil, astrolojide de buldu; ve hem Şiî tarihî dramı ve hem de daha radikal Feylesofların gizli bilgileri, en azından mutasavvıflar için, terminoloji ve sembolizm temin etti. Dahası, toplumdaki emîrlerin ve a'yânın ve ulemanın yerleşik rejimlerinden bazı bakımlardan ayrılan gruplar—hususan, artan meslek loncaları ve kasabalardaki diğer dayanışma grupları—genelde gizli ve inisiyatör idiler ve sıradan daha geniş bâtınî hareketlerle bir kısmını paylaştılar.

Fakat aynı zamanda, böylesi bâtınî bir statü verilen muhayyileye dayalı sosyal ve kültürel hayat, sıradan bir yabancı için nisbeten erişilemez idi. İslâm toplumu içinde de bu böyleydi: sosyal hareketliliğin çok önemli kanalları, umumiyetle—hepsi aşırı biçimde zâhirî olan, emîrlerin askerî kuruluşları veya ulemanın şer'î teşkilatlanması yoluyla işliyor idi. Bu yalnızca çok özel bir karizmayla idi, meselâ sırf gezgin bir sûfî, pîr olsa ve talebeleri bulunsa bile, toplum içinde yüksek bir mevki kazanabilirdi. Bu, başarının başlıca aracı olan, sıradan zâhirî kültürdü. Ve, her türlü bâtınî irfanın temsilcilerinin kendilerini bir gözlemciyi başından atmayı hesap eden bir tarzda yazarak veya öğreterek koruduğu, bu denli başarılı adamların tasvip etmeyen gözlerine karşı idi. Fakat daha sonraki, İslâmîleşmiş kültürü değerlendirmeye çalışan yabancılar için, eserlerinin en zenginini, tek başına ulaşılması zor bir halde kalmaya devam etti.

Bu değişik kültürel unsurların bâtınî vaziyeti, yalnızca kısmen zulme karşı bir savunma olarak yer tutuyordu. Fakat saikleri ne olursa olsun, şeriat-eksenli düşünen kesimin daha aşırı olanlarının cehalet taraftarlığına karşı onları korumada, büyük çapta başarı sağladı. Eğer yobaz biri mevcut hale körü körüne bağlanmayı reddeden birini bertaraf etmek istediyse, işi kolay değildi. Garpta olduğu gibi, yalnızca bir tek zulmeden otoriteyi değil; her biri, muayyen bir eseri veya sahibini tekfir etmezden önce tereddüt etme gerekçesi bulabilen çok sayıda otoriteyi ikna etmek gerekiyordu. Bir tek şeriat âlimi fetva verebiliyordu; fakat eşit mevkideki diğerleri bu fetvayı reddeder veya görüş bildirmekten kaçınırsa, birincinin kararı bağlayıcı sayılmayabiliyordu. Her ne olursa olsun emîr, muayyen bir muhalifin öldürülmesini meşru ilan eden ulemanın kararına uyulup uyulmayacağına kendisi karar vermek zorundaydı. Eğer saray ehli içinde suçlananı seven küçük bir azınlık bile vardıysa, o kişiler ilgili kişiyi hoşgörmek için pratik gerekçeler sunarlardı. Bâtınî irfânın sırf tamamladığı ve yorumladığı, genel kabul görmüş zâhirî doktrinlerin doğruluğunu açıkça itiraf ederek, bütün muhalif ifadeler, bâtınî bir şekle dökülmüşse, bir muhalif hakkında şüphe etmek için mazeretler bulmak kolay olmuyordu. Kimse resmî görüşleri reddetmiyordu; mesele sadece bir başka kişinin söylediğinin bu bakış açılarıyla çatışıp çatışmadığı idi. Fakat eğer yazı yeterince örtük bir dille yazılmışsa, suç, makul bir şüphenin ötesinde, asla isbatlanamıyordu.

Orta İslâmî Dönemler boyunca, kimi mutasavvıflar ve Feylesoflar, bazan çok zalimâne biçimde idam edildiler; fakat böylesi bir hadise genellikle suçlanan için elverişsiz geçici bir siyasî şartlar cümlesinin bir sonucuydu. Bâtınî kültürün önde gelen temsilcilerinin birçoğu yataklarında öldüler. Bu esnada ilahî ahlâkla ahlâklanmayı öngören biricik toplumun şeriat-eksenli düşünen-muhafızları, İslâm toplumunun başarılı biçimde kınayabildikleri, fakat etkili şekilde yok edemedikleri sofistike kültürüyle boşa çıkan bir gerilim içinde kalmaya devam ettiler. Yüksek kültürel uzlaşmaların İslâm birliğini tehdidinden hâsıl olan duygu, zâhirî müslüman hayatının bütününde ters bir akıntı halinde sürüp gitti. Ulemanın alışılmadık biçimde güçlü olduğu her yerde, yüksek İslâmîleşmiş kültür hayatı şüpheyle karşılandı.[20]

20. Gustave von Grunebaum, bu asırların entellektüel gelişimini, benim burada kullanageldiğimden epeyce farklı terimlerle ifade ederek, özgür insanî düşüncenin ve keza komünal dinî reaksiyonun gelişimini tasvir eder ve bunu Bizans'ta aynı dönemdeki hayli benzer gelişmelerle mukayese eder: bkz. "Parallelism, Convergence, and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature, and Piety," *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), 89-111.

4

TARİKATLARIN TASAVVUFU 945-1273 CİVARI



ntellektüel hayat Orta Dönemdeki şekillerini alırken, tasavvuf Yüksek Halifelik devirlerinde oynamış olduğu rolden daha büyük bir sosyal ve entellektüel rol oynamaya hazırlanıyordu. Entellektüel hayatın yeni istikametine ilişkin nihaî sonuç, Gazâlî'nin öncülüğünü yaptığı üzere, büyük ölçüde tasavvufî bir bağlam içinde ortaya çıkıyordu.

MİSTİSİZMİN HALKA MAL OLMASI

Sûfî mistisizminin müslümanların hayatında öncelik kazanmaya başlaması, mistisizmin Afro-Avrasya Ökümen'inde daha bir popülarite kazanmasının bir tezahürüydü. (Mistik uygulamalara ait unsurların dinî hayatın bir parçası oluşunun, izleyebildiğimiz üzere, çok eskilere dayanmasına rağmen), tam anlamıyla gelişmiş bir mistisizmin kültürel açıdan yerleşmiş bir uygulama haline gelişine, Mihver Çağ-öncesinde nadiren şahit olunmaktadır. Mihver Çağın sonuna gelindiğinde aşikâr hale gelen mistik hareket Eski Yunan, Sanskrit, hatta Çin, ve belki de İran ve Sâmi çevrelerinde de etkiliydi. Belki Hindistan dışında, asıl kültürel akımlara göre bunlar çoğunlukla marjinal kaldılar. Fakat o zaman temeli atılmış bulunan gelenekler, herşeye rağmen devam ettiler.

Ancak Mihver Çağ-sonrası dönemlerde gelişmiş bir mistisizmin halk dininde normal bir malzeme olarak kullanılmasına yavaş yavaş alışıldı. Tasavvufun gelişimi ile hıristiyanlar ve hatta hindular arasındaki ulvî aşk mistisizminin gelişimi arasında benzerlikler olduğunu İkinci Kitap'ta belirtmiştik. Ulvî aşk sadakatine dayalı bir mistisizmin büyümesi Hindistan'da bile sadece güçlü bir asetik mizaca sahip ruhbanlar arasında değil, geniş halk kitleleri arasında, mistisizmin popülaritesini arttırmasıyla ilişkili gibi görünmektedir. Fakat bu popülarite ilahî aşka yapılan vurgudan daha geneldi.

Çin'de, mistisizmin revaç bulması Sung hanedanı döneminde—yaklaşık olarak Erken Orta İslâmî Dönem—zirveye ulaşmıştı. Batı Avrupa'da, hıristi-

yan mistisizmi onaltıncı yüzyıla kadar geniş çapta kabul edilmiş ve entellektüel açıdan da etkili olmuştu; bundan sonra modern teknikselleşme onu nisyan batağına itti. Mistisizmin en yaygın şekilde popüler hale gelmesi ise Hint kültür mirasının bulunduğu topraklarda ve İslâm dünyasında mümkün oldu; buralarda, gerek popüler kültlerin, gerek yüksek-kültürel yaratıcılığın yerleşik bir arka planı olarak ondokuzuncu yüzyıla kadar devam etti. Bu dönemde İslâm âlemi içerisinde hıristiyan mistisizminin durumu hakkında nisbeten az şey biliyoruz. Hatta yahudi mistisizmi hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Ancak yahudiler arasındaki mistisizmin genel gelişimi hakkında bir fikir edinebilmekteyiz. Yahudi mistisizmi genel gelişimle ve özellikle İslâmî mistisizm alanındaki gelişmelerle yakın bir ilişki gösterir. Yahudi dinî hayatı hem İslâm, hem de hıristiyan âleminde müştereken gelişti; incelenen kaynaklar, esas olarak genellikle Batı hıristiyan âleminden gelmektedir, ama birçok hareketin çıkış noktası Nil ile Amuderya arasındaki bölgede ortaya çıkmış gibi gözüküyor. Mihver Çağ-sonrası devrin başlarında ve bilhassa İslâmî dönemde yahudi mistisizminin odak noktasını "Merkabah" denilen bir hareket oluşturuyordu. Bu hareket herşeyin üstünde ulu ve olağanüstü derecede iyi olan Tanrı'nın katına yapılan korkulu bir içedönük seyahatin tasviri biçiminde ifade edildi. Onüçüncü yüzyılda (İspanya ve İtalya hattının hıristiyan kesiminde bulunan yahudiler arasında) Kabbala hareketinin başlamasıyla bazı şeylerin gelişmiş tasavvufa daha yakınlaştığı görülür. Merkabah mistisizmi İslâm mistisizminin arka planında bulunan unsurları, meselâ Gnostik tipte düşünceleri zaten kapsıyordu—fakat Kabbala mistisizmiyle birlikte, Merkabah gelenekleri Tanrıya kişisel bir muhabbet ilişkisi daha bir vurgulanarak yeniden değerlendirildi. Ve bununla birlikte, İslâm'dan bile daha geç olsa dahi Orta Dönemlerdeki tasavvufu karakterize eden unsurların çoğu (hepsi değil) ortaya çıktı. Tıpkı mutasavvıfların Feylesoflardan çok Kur'ân ve şeriata yakın olmaları gibi, Kabbalistler yahudi filozoflardan çok Torah ve Halaka hukukuna yakın kaldılarsa da, hususan Felsefî bir terminoloji kullanımı; ve popüler dinî hayatın—meselâ popüler folklorun—temelini teşkil edecek bir eğilim, yahudiler arasında özellikle ortaya çıkan, onaltıncı yüzyılda başlayan Filistin üzerinde temel bir vurguda bulunma eğilimi, bu karakteristik unsurların birer örneğidir. Bu gelişmelerin ne kadarının İslâmî eğilimlerden esinlendiğini bilemeyiz. En azından bir dereceye kadar, bunlar bağımsız bir evrim gösterirler.[1]

Bazı âlimler mistisizmin ortaya çıkışıyla büyük imparatorlukların çöküşü ve peşinden gelen siyasî güvensizlik arasında; ya da daha kesin olarak bir

1. Gershom Scholem'in muhteşem *Major Trends in Jewish Tradition* adlı eseri (Kudüs, 1941) büyük ölçüde, İtalya ve Almanya'daki elyazmalarına dayanır ve İslâm âlemindeki Yahudilik üzerine,—İspanya'dan sürülenler gibi—doğrudan temasların olduğu durumlar hariç, pek birşey söylememektedir.

kültürel seçkinler zümresinin siyasî iktidardan uzaklaştırılması ile haricî faaliyetler kendisini tatmin etmediğinde bu zümrenin içedönük telâfi yollarına yönelmesi arasında bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Bir dereceye kadar, böylesi bir ilişki, Mihver Çağ-sonrası ilk yüzyılların büyük imparatorluklarının çöküşünden sonra mistisizmin genelde daha da güçlenmesi sebebiyle doğru olabilir. Fakat çoğunlukla mevkiini kaybetmiş siyasî seçkinlerin soyundan gelenlerin büyük ölçüde mistisizme döndüğü iddiası kesinlikten uzaktır; müslümanlar arasında, birçok mistik bir zanaatkâr arka plana sahipti. Teknik Çağın önce Batıda ve sonra diğer yerlerde mistisizme olan ilgiyi geriletmesine kadar seküler (dünyevî) mistisizmin doğuşunu (şurada ya da burada onun talihini tedricen yönlendirecek özel şartlar ne olursa olsun), genellikle medeniyetin büyüyen karmaşıklığı ve incelikli gelişmesi ile bağlantılı görmek daha kolay olmuştur. Bazı gelenekler, Musevî geleneği gibi, diğerlerinden daha büyük bir direnç göstermişlerdir; fakat bütün olarak halk, yerel tabiatını ve kabile kültlerini yitirme pahasına, Mihver Çağdan zuhur eden yüksek-kültürel geleneklerle bütünleşmiş; ve bu yüksek kültürel gelenekler ne kadar çok yabancı ve kozmopolit etkilere maruz kalmışlarsa, mistisizm o denli yayılmıştır.[2]

İran-Sâmi geleneklerinde, mistisizm, İslâm'ın doğuşuyla, hâkim bir güç olarak değilse bile, iyice yerleşmiş oldu. İslâm'ın ilk asırlarında (İran-Sâmi dindarlığının diğer boyutları için olduğu gibi) yeni bir canlılık kazandı ve Erken Orta Döneme gelindiğinde kendisinden istenilen görevleri ifa edebilecek duruma geldi.

İslâm dindarlığının tasavvuf temelinde yeni bir yönelim kazanmasına yönelik en büyük çaba Selçuklular devrinde sarfedildi. Müslüman dindarlığının tabiî mülâhazalara yönelimi, Yüksek Halifelik çağının son bulmasıyla birlikte tedricen eski yoğunluğunu yitirmişti. Aynı zamanda, tasavvufun dünyevî meseleler üzerinde daha az duran ısrarlı modeli gittikçe daha fazla hürmet kazandı. Uluslararası toplumun oluşum devri yeni popüler bir tasavvufun da oluşum çağıydı. Ulemanın pek çoğundan daha önce, kitleler, sûfî pîrleri ve büyük ermişleri manevî konularda rehberleri olarak kabule başlamışlardı.

Daha sonra şeriat ve kelâm âlimlerinin öğretilerindeki ustalığı sûfî mistiklerin bağımsız hikmetine saygı duygusuyla birleştiren Gazâlî (v. 1111) gibi kişiler tasavvufun ulema nezdinde de kabul görmesine yardımcı oldular. Onikinci yüzyıla gelindiğinde, tasavvuf, dinî hayatın ve hatta dinî ilmin ka-

2. Bildiğim kadarıyla mistisizmin medeniyetle olan ilişkisi üzerine ciddi bir bakış açısı getirmek üzere ortak şartların ve karşılıklı ilişkilerin yerel çeşitliliklere karşı dengelenebildiği bir bağlam içerisinde değişik gelenekleri bir araya getiren ciddi bir dünya mistisizm tarihi yoktur. Bu, genel olarak dünya tarihinin tipik bir gediğidir.

bul görmüş bir bölümünü oluşturdu. Böylece diğerleri arasında bir tür takva biçimi olan ve hiçbir şekilde resmî veya yaygın olarak tam bir kabul görmeyen tasavvuf, zamanla sadece Cemâ'î-Sünnî daire içerisinde değil, bir dereceye kadar Şiîler arasında bile, dinî hayata hâkim olmaya başladı.

Bu noktadan itibaren İslâm'ın iki değişik yönü vardı: birincisi şer'î ulema tarafından belirlenen, şeriat-eksenli düşünen, dış dünyayla ilgili, sosyal yaşayışa ait düzenlemelerle ilgili kısmı; diğeri pîrlerin himayesinde kişinin içedönük, şahsî hayatıyla ilgili, mistik-eksenli düşünen kısmı. Çoğu kez aynı dinî lider hem pîr hem de şeriat âlimiydi, ya da en azından İslâm'ın her iki yönüne de aynı derecede önem veriyordu; aynı şekilde müslümanların çoğu hem pîrlerin hem de ulemanın rehberliğine saygı gösterip, her ikisinden yararlanıyorlardı.

Yine de her zaman İslâm'ın bir yönünü samimi görüp diğerine güvenmeyen veya onu yanlış görüp reddeden kişiler vardı. Üçüncü bir dindarlık akımı Yüksek Halifelik zamanlarından sonra daha da ileriye taşındı: kliastik bir görüşle birlikte, Hz Ali'nin soyuna-bağlıcılık. Bazan bu, Şîa'nın şer'î uleması içinde şeriat-eksenli düşünme ile mezcoldu; bazan da bâtınî nosyonların aydınlatıcı olduğu durumlarda, tasavvufa katkıda bulundu. Zaman zaman da müsbet bir bağımsız güç olarak ortaya çıktı. Fakat hemen hemen hiçbir zaman sosyal açıdan şeriatın kendi bağımsızlığı içinde meşruiyet kazanan bir güç haline gelemedi ve hiçbir zaman sürekli popüler davet açısından tasavvufa rakip olmadı.

Bu dönemin tasavvufu artık basitçe mistik eğilimli müslümanların bireysel dindarlığı değildi; ama en başta daha çok şeyh ve mürid ilişkisine dayanan muayyen bir örf ve irfan olarak temayüz etti. Ve 1100 yılından sonra, *tarikatlar* olarak, camilerin ve bir düzen içindeki ulemanın örgütlenmesiyle yan yana, topyekün bir sosyal örgütlenme halini aldı. Yüksek Halifelik devrindeki ilk sûfîlerin tecrübeleri ve öğretileri, onuncu yüzyıldan itibaren, kendi kurallarıyla yeni ve daha karmaşık bir sûfî modelinin temeli olarak ele alındı, ve bunlar hakkında, az-çok meşru çıkarımlarla daha kapsamlı bir teosofik düşünce ve dindarâne faaliyet sistemi kuruldu. Onbirinci yüzyılda popüler olan, bu sistemdi. Bunu takip eden gelişme sürecinde, Erken Orta Dönemin gelişip serpilmesiyle, her tür sadakat (mistik olsun veya olmasın), bir öz olarak mistik uygulamanın bazı veçheleri etrafında bina edilebilmişse, bu yeni sistemde kendisine bir yer bulmaktaydı.

MİSTİKLERİN İNSANA YAKLAŞIMI

Tasavvufun subjektif, tarifi mümkün olmayan ve olağanüstü bir biçimde şahsî tecrübelerinin, sosyal hayat için bir temel olması ve tarihî açıdan da belirleyici hale gelmesi bir çelişki gibi görünebilir: alabildiğine şahsî ve deru-

nî bir dindarlık biçimi nasıl bu kadar popüler olabilir? Bunun kısmî sebebi mistik biçimlerin ve mistik ifade tarzının güçlü bir şekilde ikrara dayalı bir yaklaşım tarafından küçümsenen dinî hayata ait unsurların içinde uygun düşebildiği etkili bir yol olabilir. Çok eski türde tabiat ve şahıs kültleri oldukça kolay bir biçimde bir tür inanç biçimine çevrilebilirdi. Bu inanç biçimi, anlaşılması zor olsa bile, azizlerin Allah'a özel bir yakınlığı diye tanınırdı. Eski dinî geleneklerin azizleri (ve hatta önemsiz tanrıları) bu durumda tekrar ortaya çıkmaktaydı. Ve entellektüeller ikrara-dayalı bir maneviyatçılığın reddedeceği bir tür bakış açısı esnekliğini mistisizmin yardımıyla kazandılar.

Fakat mistisizm ikrara-dayalı bir bağlılığın özel durumlarından bile başka sosyal potansiyellere sahipti. Münferit mistik tecrübelerin bile meydan okuyucu karakteri, kişiyi onların peşinden gitmekten ve hatta onları tartışmaktan vazgeçirecek derecede değişik özellikte olabilirdi. Fakat eğer engel kalkmış ise ve bu mistik tecrübeler bir çaba sonucunda ortaya çıkan bilinçli nesneler haline gelirlerse, her ne kadar şahsî özelliklerini sürdürseler de, bu tecrübeler kapsamlı tazammunlar yüklenirler. Bir kişinin hayatındaki, öfke veya şehvet veya bezginlik veya saf eğilim tarafından sebep olunan tenasüp ve muvafakat anlamındaki sapmaların içinde temizlendiği ânlar, bizim için ulaşılabilir herhangi bir geçerlilik kriteri tarafından, fiiliyatta en geçerli bakış açısını vermeye muktedir olurlar. Vuzuhu ve berraklığıyla daha da yoğunlaşan böylesi bir an bildiğimiz mistisizmin ta kalbindedir; ve bunun yanında mistisizmin daha göze çarpan vecde dayalı türlerinin de. Üstelik burada tecrübe hissî açıdan karmaşık yollarla güçlendirilmiş de olsa... İhtirassızlık, geniş bakış açısı ya da kendimizi hemencecik olduğu gibi kabullenme, (çoğunlukla böyle bir tecrübe sanki sağlanmış gibi gösterilse bile), tam olarak pozitif bilgiyi sağlamaz; yine de sahip olabileceğimiz herhangi bir pozitif bilginin anlamını gösterecek bir bakış açısı ve manevî bir tutum temin ederler. Eğer böylesi tecrübeler bir otorite taşıyorsa ve hayatın alelâde akışıyla muvafakatı tesbit edilirse—tarihî bir bakış açısından mistisizmin kesin kıstası—o zaman bunların sonuçları tahmin edilemez olacak ve herhangi bir beşerî faaliyet alanında yönlendirici olabileceklerdir. Bir kez geçerlilikleri kabul edilince, tüm hayatı belirleyici olmaları kaçınılmazdır.

Kendileri ve etraflarındaki varlık âlemiyle ilgili bilinç halini vuzuha kavuşturma ve saflaştırma konusunda bir hayli yol almış kişiler, beraber yaşadıkları diğer insanlarla, tahavvüle uğramış bir ilişki içinde olacaklardır. Herhangi bir dinî geleneğe göre münzevi hayat yaşayanlar için, bu durum ya fâni varlıklara karşı tamamen kayıtsız kalmak ya da (şüphesiz çoğu kez) kişinin kendi önemsizliğinin ve diğerlerine gerçek bir hizmet sunabilme noktasındaki hazırlıksızlığının farkında olmak anlamına gelebilir. Bu geriçekilme tavrının en devamlı şekli bekâr kalmak olmuştur; ki bekârlık belirli bir sosyal tec-

rit yolu olarak tebarüz etmektedir. Bekâr kalmak maneviyata değer veren kişilere çeşitli sebeplerle uygun gelmiştir. Bu sebepler, aşırı tabular yüzünden sosyal açıdan hakkında önlem alınan korkutucu bir cinselliğe karşı savunmacı bir peşin hükümden, cinsel eylem sırasında dizgininden boşanan kendini-gösterme duygusunun sürekli kendini-kontrol ve sükûnetli bir ruh berraklığı tavrı ile uyuşmaz olabildiği anlayışına kadar uzanmaktaydı.

Pek çok mutasavvıf tamamen münzevi bir hayatı tercih etmiş; diğerleri ise, bu kadar ileri gitmeyip, evrensel bir ideal olarak olmasa bile, en azından kendi manevî ihtiyaçlarına uygun olarak, bekâr kalmayı benimsemişlerdir. Fakat ne münzevinin kendini toplumdan soyutlaması, ne de basit anlamda bekâr kalma, tasavvuf için birer belirleyici kaide olmuştur. Bekâr kalmak normalde ailevî vazifelerin reddiyle beraber cemaatin iktisadî üretimi yönünden marjinal bir sorumluluktan ötesinin de reddini beraberinde getirdiği için, (çoğu kez dilenciliği ima etmiş) sosyal düzenin sağlanmasına önem veren kişiler, yararından şüphe duymuşlardır. İslâmî gelenek de bu eğilimin karşısında olmuştur: bir hadis rivayeti, Hz. Muhammed'in "İslâm'da ruhbanlık yoktur" dediğini belirterek zımnen bekâr kalmanın İslâm'a aykırı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bekâr kalma durumunun ciddi müslümanlar arasında tamamen gözardı edilemeyeceği gerçeğine rağmen, İslâmî dinî bağlam ona ancak ikincil bir rol biçmiş, ve benimseyen sûfîler de sık sık hallerini mazur göstermeye çalışmışlardır. Birçok sûfî sosyal ilişkilerden toptan elini-eteğini çekmenin herhangi bir türünün, daimî bir durum olmaktan çok, geçici bir disiplin olması gerektiğini belirtirlerdi.

Şayet toptan elini-eteğini çekmekten kaçınılırsa, bekâr kalmayı benimsemiş olsun veya olmasın, bir mistiğin kendi tecrübesini diğer insanlara aksettirmesinin en elverişli yolu halka vaaz etme olmuştur. Bunlardan bazıları kendileri hâlâ karanlık içinde oldukları halde diğer insanları karanlıktan kurtarmaya muktedir oldukları vehmiyle sınırlanıp kalmış olabilirler. Daha sık olarak, kendilerini arındırıp berrak bir hale kavuşmak isteyenler arasında bazılarının yaşadıkları cezbe halinin, onları, herşeyden önce başkalarına bu hali tebliğ etmeye yönlendirmiş olduğu görülmektedir. Bu kişiler monoton veya süslü bir şekilde, kendilerine ve öteki insanlara hayat ve ölüm karşısındaki gündelik endişelerin ve tutkuların ne kadar önemsiz olduğunu hatırlatmış; ve bunu yaparken, dinleyicileri etkilemek için, zihinlerindeki bütün imajları, bilhassa Cennet ve Cehennem örneklerini kullanmışlardır. Fakat farklı gelenekler diğer insanlara ulaşmanın daha özelleşmiş biçimlerini desteklemişlerdi. Mani dininin kutsal insanları, örneğin, öğretmenlik yapardı; ama dünyevî insanlığı Mani dinine mensup olmak için canalıcı adımı atmadıkça sürekli karanlık içinde kalmaya mahkûm zavallı ve acınacak kişiler olarak görür, çoğunu kendi aralarına kabul etmezlerdi; sadece kendilerine sa-

dakatle inananlara yol gösterip, bu kutsal kişilerin kazanmış olduğu saf ruh haline onların da ulaşmalarında yardımcı olurlardı.

Mutasavvıflar da, avâmın ve onların kavrayışlarının aziz olduğuna dair sarsılmaz bir anlayışın beraberinde, Hadis ehlinin halka değer veren popülist görüşünü miras almışlardı. Bunlardan bazısı, gerçekte bu anlayışı sosyal açıdan bilinçli bir etkinlik içinde dile getirdiler. Tasavvufî dindarlık gitgide daha yaygın hale geldikçe, yönetimde reformlar yapmak ve cemiyetin ahlâkî kaidelerini düzeltmek için çaba gösteren ateşli kişilere önderlik etmek üzere tasavvufî cezbe halinden zuhur eden liderlerin sayısı da artıyordu. Fakat daha tipik mutasavvıflar farklı bir yaklaşım geliştirme çabasındaydılar. Belki de kendi zaaflarının farkında oluşları, onları, zaaflarını anlamaya istekli oldukları zaman diğer insanların da zaaflarına müsamaha göstermeye itiyordu. Fakat bu müsamaha hiçbir zaman kudretli kişilerin mağrurluğunu kınamaya mania teşkil etmiyordu. Mani dininin mensupları gibi, mutasavvıflar da, fertleri irşad ediyorlardı. Fakat mezhep ayrımı yapıyor değildiler; ne doktrinleri, ne de müesseseleri ıslah etme çabası içindeydiler.

TASAVVUFÎ VEKÂLET VE PÎR-MÜRİD DİSİPLİNİ

Pek çok sûfî sadece halka vaaz vermekle değil, kendilerine gelenlerin manevî gündemlerini halletmekle ve onlara ellerinden geldiğince saf bir hayata ulaşma konularında yardımcı olmakla da meşgul olurlardı. Böyle davranırken bazen dinî bağlılıktaki farklılıkları bile ihmal ederlerdi. Böyle bir şahsiyet olan büyük pîr (üstad) Nizâmüddin Evliya onüçüncü yüzyılın son döneminde Delhi'de her sınıftan müslüman için, hatta müslüman olmayanlar için bile (hindu inanç tarzlarında bile bazı meziyetler görmeye hazırdı) bir sırdaş-peder gibi hizmet gördü; (kendisinin tatbik ettiği riyazet üzere olmasa bile) dünya malına karşı duyulan tutkuların tâdil edilmesi hususunda ısrar etti, düşmanların affedilmesi tavsiyesinde bulundu; insanların yüklendikleri bir görevde sorumlu bir davranış içine girmeleri hususunu vurguladı, (fakat çok fazla suiistimal ve haksızlık olabileceği düşüncesiyle hükûmet işlerinde istihdam olunmayı yasak ediyordu), ve ayrıca, mürit bir günah işlemişse açıkça tevbe etmesini istedi. Delhi sultanlığında, onun gücü sultanınkinin ardından en büyük güç olarak görülüyordu, ve kuzey Hindistan'ın birçok yerinde, sûfî pîrleri ona bağlıydı.

Böylesi erkekler ve kadınlar, zamanla halktan çok büyük bir saygı gördüler. Daha idrakli olanlar arasında, bu saygı onların vaaz ederken uyandırdıkları etki ve dahası kendi kişiliklerinin delili olarak gösterdikleri manevî temizlik sonucunda gerçekleşiyordu. Fakirlik içinde yaşamak (gündüz kendi mesleğinden kazandığını veya müritleri tarafından kendisine verilenin hepsini tüketmek veya ihtiyacı olana vermek pek çoğu için bir kural haline gel-

mişti) ve zenginlerin sahip olduğu maddî değerleri ve şehirlerdeki tâcirlerin maddî ve sosyal avantaj yarışına girmelerini hor görmek sûretiyle, Mani dini ulularının bir zamanlar sahip olduğu gibi, onlar da halkın manevî ilgi ve desteğini kazanmışlardı: kendi şahıslarında, en azından negatif olarak, tarımsallaşmış-düzeydeki şehir hayatı içerisinde bina edilmiş gibi görünen adaletsizliğe karşı lekesiz saf bir hayat yaşama yönündeki, nicedir mevcut İran-Sâmi rüyasını gerçekleştirdiler.

Üstelik onların saflığı her zaman tamamen negatif olmuyordu. Bazı sûfîler müslüman sosyal idealleri arkasında bu ruhu tatbike çalışan bir nokta oluşturdular. Özelde, açıkça halifelere görevini hatırlatan "din-eksenli muhalefet"in ilk mirasçılarının bir kısmını yönlendirmiş olan protesto ruhunu devam ettirdiler; bazan ideallerine ters düşen liderleri eleştirirken, onlara karşı, daha varlıklı kişilere ve dolayısıyla daha ihtiyatlı hukukçulara yönelik tutumlarından daha saldırgan bir tutum izlediler. Fakat beşerî zaaflara müsamaha gösteren sûfî dindarlığı, genellikle kendisini müşterek inançlardan ve halkın hissiyatından ayrı tutmadı. Mani dini mensuplarından farklı olarak, sûfîler, hiç değilse zâhirde, onlarla ilgili her tür dinî anlayışı geçerli diye kabule istekliydiler. Bu müsamahaya kısmî bir mukabele olarak halk arasında sûfîlere duyulan saygı, evliya menkıbeleri içinde ifade olundu. İdrak sahibi insanların onlara atfettiği manevî saygı, tasavvufun daha incelikli bir çözümlemesine ihtiyaç duyan daha geniş çevrelerin zihninde, kerametlerin gerçekleştiği ıstıraplı hayata nasıl tahammül edildiğini konu alan hikâyelere dönüştürüldü. Belirli hiçbir mutasavvıf kendisinin kerametler gerçekleştirdiğini yazılarında iddia ve ifade etmemekte, fakat çevresindekiler kerametleri ona atfetmektedir. Bu kerametler diğer insanların zihnî durumlarını, meselâ akıllarından geçeni algılama gibi basit fiillerden başlayarak, hastaları iyileştirme, telepati ve telekinezi telkinleri aracılığıyla, meselâ hac ziyareti için bir gecede Delhi'den Mekke'ye uçma gibi daha muhayyel menkıbelere kadar uzanan farklı boyutlar gösterdi. Ve, eski büyük tasavvuf ehli hakkında söylenen bu hikâyeler, sonraları (diğer popüler inançları benimsedikçe) tasavvuf ehli tarafından da olduğu gibi kabul edildi.

Halka geniş çapta nasihatta bulunan bir vaiz olarak tüm pîrler arasında en çok hürmet gösterilen tasavvuf ulusu, Abdülkâdir Geylânî (1077-1166) idi. Hz. Ali'nin soyundan gelen Abdülkâdir, Hazar denizinin güneyinde bulunan Geylan kasabasında yaşayan bir *seyyidler* ailesine mensuptu ve birçok seyyid gibi daha çocukken, özellikle rü'yet tecrübelerine muhatap kılındıktan sonra, dinî çalışmalara başlamıştı. Henüz delikanlıyken, annesi, payına düşen mirası (seksen altın lira) ceketinin içine dikkatle dikerek, daha fazla dinî eğitim alması amacıyla onu Bağdat'a yolladı. Katıldığı kervanın başına gelen olay, delikanlının velâyetini gösterecekti. Abdülkâdir annesine asla yalan söylemeyeceğine dair söz vermişti. Kervan eşkiyaların saldırısına uğra-

dı. Geylânî'nin kıyafeti iyi değildi ve hiç kimsenin dikkatini çekmiyordu. Eşkiyadan biri, iş olsun diye, üzerinde para olup olmadığını sordu. Abdülkâdir parası çok iyi gizlenmiş olmasına rağmen, üzerinde parası olduğunu açıkladı. Böyle bir dürüstlük karşısında şaşkına dönen şakî, delikanlıyı reisinin yanına götürdü. Geylânî reise, hakikat-ı diniyye arayışına yalan söylemekle başlayacak olsa, bu yolda ilerlemesinin mümkün olmayacağını söyledi. (Daha o yaşta, gerçek bilgiyi doğru ahlâkî davranışla bağdaştırmıştı.) Velî tarafından kazanılan birçok insandan ilki olarak, şakilerin reisinin, o anda doğru yola döndüğü ve kötü yaşayışından vazgeçtiği söylenir.

Bağdat'ta, Geylânî, mesleği şerbetçilik olan bir şahsı manevî rehber olarak seçti. Bu rehber onu yetiştirirken son derece katıydı. Dersleri bitince kendi çalışmalarına devam etti. Bütün gece ibadet ederdi. (Böyle bir uygulama için, sağlık açısından normalde öğleden sonra bir miktar uyumak gerekirdi). Bu gecelerde dindar insanların sık sık yaptığı gibi, Kur'ân'ı hatmeder veya çölde dolaşmaya çıkardı. Uzun manevî sadelik tecrübesini önce aşağı Mezopotamya ovasındaki Hûzistan'daki bir kasabada ve sonra tekrar Bağdat'ta (aşağı-yukarı doksan yaşına dek) sürdürdü. O zamana kadar Bağdat'ta tanınır hale gelmişti. İstediği manevî olgunluğa erişince, kendi inanışına göre bir ilahî inayet sayesinde, halkı eğitme vazifesini üstlendi. Ona kendisine ait bir medrese sunuldu. Burada belli tüm dinî konularda—Kur'ân, hadis, fıkıh, vs.—ders verdi. Bu arada evlendi. Daha önceleri evliliği manevî arayışına engel gibi görmüştü. Şimdi ise Hz. Muhammed'in (sav) de kendi hayatıyla örnek olduğu gibi, evliliği bir sosyal görev, umumun nazarında insana uygun düşen bir durum olarak görüyordu. Dört hanımı vardı ve uzun ömründe kırk dokuz çocuğu oldu. Oğullarından dördü kendisi gibi âlim olarak yetişti. İçtimaî hayatın içinde olmasına rağmen, zahidâne sadeliğini devam ettirdi. Sadece Ramazan orucunun farz olmasına mukabil, Geylânî genelde bütün yılı oruçlu geçirirdi.

Abdülkâdir Geylânî'nin dersleri ve özellikle halka verdiği vaazlar Bağdat'ta fevkalâde popüler hale geldi. Medresesini kısa zamanda genişletmek zorunda kaldı ve (Cuma ve Çarşamba sabahları) şehir dışındaki, normalde bayram namazları için ayrılmış geniş alanda, *musalla*'da vaaz verme durumuna geldi. Sair yerler gelen cemaate yeterli olmuyordu. Kendisi için orada da özel bir bina yapıldı. Onu dinlemek için Bağdat'a ziyaretçiler akın ediyordu. Öğle namazından sonra şer'î hukuk ve ahlâk üzerine fetva ve dersler verir, bazan da fetva vermesi için uzaklardan kendisine ricalar gelirdi. (Geylânî, Bağdat'ta hâlâ çok popüler olan ve sıradan insanların dinî sağduyusu husundaki şer'î huşunet ve endişe ile âdeta aynîleşen Hanbelî fıkıh mezhebine uyuyordu.) Kendisi vasıtasıyla yardım kurumlarına ve vakıf fonlarına para toplayanlar, ona da bir hayli para sağladılar; ve o, şahsen verdiği sadakaların yanında, gelen fakirlere, her gün akşam namazından önce yemek dağıtırdı.

Geylânî'nin pek çok kişinin müslüman olmasını sağladığı söylenir. Ve birçok günahkâr müslümanın tevbekâr olmasını temin ettiği de anlatılır. Manevî derslerini, bir tüccarın gündelik ahlâkî problemlerini aydınlatacak şekilde, açıklık getirerek veriyordu; ve bu derslerde şeriat-eksenli düşünenleri rahatsız edecek spekülasyonlara pek yer verilmemişti. Onun tarifinde, mükemmel bir ermiş, Allah'ın hem bu dünyada hem öbür dünyada kendisine verdiği herşeyden razı olan iddiasız ve mütevazi bir insan idi. Bazı hutbeleri oğullarından biri tarafından derlenmiş ve *Fütûhu'l-Gayb* adı verilmiştir. Bunlardan biri, insanın iç dünyasında tam anlamıyla kökleşirse tam bir manevî kemâle götürecek olan on erdemi sıralar. Bu erdemlerin her biri gayet basit ve herkes için geçerli gibi gelmektedir. (Bununla birlikte bunların hiçbiri şer'î hukuk tarafından görülmemektedir). Fakat her biri kişinin iç dünyasını ele alan ve tüm anlamıyla sebatla devam ettirilirse insanı kemâle götürebilecek nitelikte düsturlardır. Birincisi, ister doğru ister yanlış olsun, Allah adına yemin etmemektir: bu nokta tüm dindar müslümanlar arasında bu uygulamayı ve her konuda Allah'ı yardıma çağırmayı çok aza indirmiştir. Ve böylece kişinin daima kendini-kontrol halinde olması ona şeref kazandıracak, aynı zamanda onu Allah'a yönelik her türlü müracaatı ciddiye almaya da zorlayacaktır. İkinci düstur, şaka yollu bile olsa, gerçek olmayan şeyi söylememeyi bildirir. Üçüncüsü, verilen sözden caymamaktır. Bu noktadan sonra, düsturlar somut bir noktadan başlamış olsalar bile, gittikçe daha kapsamlı hale gelirler: hiçbir şeye lânet edilmemesi ya da zarar verilmemesi (o zaman kişinin Allah'ın hoşnut olmadığı şeylere lânet etmesi dindarlık alâmeti diye görülürdü); hiç kimseye kötülük dilememek ve kötülüğü için dua etmemek ve buna bağlı olarak kimseyi küfürle itham etmemek; günah olan hiçbir şeye yaklaşmamak; kimseye yük olmamak (ve burada Geylânî, bu erdemler, alışkanlık haline gelirse, insana iyiliği emredip kötülükten kaçınmalarını ikaz etme vazifelerini adaletli bir şekilde yerine getirme gücü verecektir, diye ilave eder); insanlardan hiçbir şey beklememek ve son olarak, başka insanlarda sadece kendisinden üstün meziyetleri görmek (onlarda kusur aramamak). Eğer insan bu düsturlara uyarak yaşarsa, gizlediği düşünceleri ile ortaya koyduğu söz ve düşünceleri, yani özü ve sözü bir olacaktır.

Şeriat-eksenli düşünen âlimler kendileriyle aynı fikirde olmayanları küfürle ithama hazırdılar. Bu âlimler de halka vaaz verirdi. Sûfîlerin çok yönlü bir şekilde insanî bir yaklaşım içinde vaaz vermeleri, tasavvuf geleneğine çok önemli bir avantaj sağlıyordu Yine de tasavvufa öncü bir rol kazandıran, vaazlar veya hatta şahsî örnek yaşayışları değildi; tasavvufun aldığı kurumsal biçimlerdi. Tasavvufun bu dönemde popüler bir cazibe kazanması ve Erken Orta Dönemdeki önemli sosyal rolü, en çok tasavvuf ehlinin rehber-talebe ya da *pîr-mürid* ilişkisinin esas alınmasına bağlıydı. Bu, ihtiyaç duyulan disiplini ve halka ulaşmak için gerekli vasıtayı sağlıyordu.

Mistik hayat en saf şekliyle bir özgürlük vermeyi vaad eder: yasaklamalardan, önyargılardan, alışkanlıklara ve âdetlere aşırı bağlılıktan özgürlük. Eğer hakikî ise, özgürlük, özgürlüğün kaynağı olan hakikat ve evrensellik ruhu tarafından eş-zamanlı bir şekilde yönlendirilir. Fakat tasavvuf ilkelerinin şart koştuğu içedönük gelişme olmaksızın, sathî olarak bu ilkeleri tanıma ve uygulama, gerçeğe ulaşma özgürlüğüne değil, ihtirasa ruhsat çıkarmaktan başka bir işe yaramaz. Allah'ın huzuruna tek başına varacak olan inançlı bir müslüman için ne denetleyecek bir hiyerarşi, ne de yönetecek bir mezhep yoldaşlığı bulunmamaktadır. Sonuç olarak özgürlüğün gösterişe dönüşmesini engellemek için lâzım olan disiplinin kesinlikle bireye dayandırılarak uygulanması icap etmektedir. Mürid-mürşid ilişkisi pek çok dinî gelenekte geliştirilmiştir. Erken Orta Dönemdeki tasavvuf anlayışında ise, tüm sistemin esasını oluşturmuştur.

Tasavvuf yolundaki her bir müridin her ne pahasına olursa olsun itaat etmesi gereken kabul edilmiş bir pîr'e (Arapça'da *şeyh*) teslim olması gereklidir. Hatta bu şeriate aykırı davranması anlamına gelse bile, pîr müridin manevî gelişimine rehberlik etmeyi ve bu yolda belli bir noktada yoğunlaşmayı önerir; müridin kişiliğinde ortaya çıkabilecek, gerçeğe tam anlamıyla teslim olmasına engel teşkil edecek mânialara dikkat eder; ve müridi çok fazla derine dalmaktan muhafaza edebilecek türde bir disiplin uygular. Genç mürid ruhunun kurtuluşunu tamamen üstadı olan pîrin ellerine teslim etmelidir; ki, bu durumda pîrin müritleri için Allah'a yalvarıp şefaat dileyebileceği anlamında temkinli bir öğreti ortaya çıktı. Müridin kendine has istekleri tamamen bırakıp pîrin önünde bir ölünün ölü yıkayıcıya teslim olduğu gibi teslim olması gerektiği ifadesi, daha sonraları Cizvitlerce de kullanıldı. Mürid pîrinden ancak kendi kendisini idare edebilecek bir manevî kemâle eriştiğinde ayrılabilirdi. Bu âna gelindiğinde pîri ona eski ve yamalı bir hırka giydirirdi. Fakirliğin bir simgesi olan bu *hırka*, müridin artık hakikî bir sûfî olduğunu gösterirdi. Bundan sonra bile her bir mürid bütün hayatı boyunca pîrine sadakatle bağlı kalırdı.

Bazı müridler, sadece kendilerini yükselteceği için, şeyhlerinin ününü şevkle yayarlardı. Tarikat yoluna yeni adım atan ve çok gayret istediği zaman bu yolu bırakmak durumunda kaldıkları için de inceliklerini anlamayan bu insanların mürşidin insanüstü gücünü ve faziletlerini beyan etmesi olağandı. Pîr, yani mürşid, zamanla, çevrede kalanların manevî beraberliğin asıl amacını anlamadıkları ve onu uzaktan seyrettikleri derecede pîre olan saygılarının arttığı küçük bir cemaatin merkezi haline geldi. Tasavvuf ulularına duyulan umumî saygı müritlerin ve mürit olacakların haşyeti ile daha da güçlenir ve belirli bir şekil alırdı.

KURUMSALLAŞMIŞ KİTLE DİNİ OLARAK TASAVVUF: ZİKİR TEKNİKLERİ

Bu şekilde, onbirinci yüzyılda, kitlenin dindarlığı tarafından desteklenen yeni bir dinî hayat kalıbı gelişmiş oldu. Bunun üzerine, Yüksek Halifelik devirlerinin sûfî kahramanları yeni hareketin ideal kahramanları olmayı sürdürürken, bir yeni şahsiyetler galaksisi de ortaya çıktı ve bir bütün olarak hareket dönüşüme uğradı. Erken Orta Dönemin sonlarına doğru yeni tasavvuf en verimli dönemini geçirdi. Belli bir seçkin zümreye mahsus ilk tasavvufa şüpheyle bakan ulema, onikinci yüzyılda çoğunlukla kitlelere hitap eden ve halkın umumî prensipleriyle uyum içinde olan bu yeni tasavvufu kabul etmek ve onu bir düzene sokmaya çalışmak hususunda ikna edildi. Böylece onikinci yüzyılın ikinci yarısında resmî sûfî kardeşliğinin, yani *tarikatların* tesis edilmesiyle, tasavvufun yeniden düzenlenmesi tamamlandı. (Bu tarikatların gelişimi, bazı yerlerde, diğerlerine göre daha geç olmuştur. Medreselerin ortaya çıkması ve kelâm tartışmalarının şer'î çalışmalara katılması gibi, tarikatların resmî örgütlenmesi, en önce Horasan'da ortaya çıktı ve sonra her yere yayıldı.)

Yeni tasavvufun ayırıcı iki işareti vardır: formel *tarikatlar* tarzında örgütlenmesi ve formel bir mistik ibadet usûlü olan *zikir* üzerinde yoğunlaşması.

Her bir tarikat, normalde *zikir* denen bir bağlılık uygulaması üzerinde merkezlenen (gerçekte Allah'a giden bu tarîkin kalbi mesabesindeki) yerleşik bir tefekkür ve tezekkür kalıbına sahipti. Bu, esas olarak basitçe Allah'ı kalben "tahattur"un bir şekli olup, *fikir* denen daha açık tefekkürlerden farklı olarak, ezbere söylenen bir dizi dualardan [vird] oluşmuştur. *Fikr*i "derin-tefekkür;" *zikr*i ise "tazarru ve niyaz" diye ifade edersek, bir derece karşıtlık ortaya çıkar. Zikir sürekli olarak tekrarlanan (ya da akıldan geçen) kelime ve hatta hecelerden yararlanır; ki bunlardan amaç, sadakatle bağlanmış olana, Allah'ın varlığını hatırlatmaktır. Daha yoğun bir dalışı olası kılabilmek için, bazan, heceleri çıkarırken aynı zamanda nefesi ona eşlik edecek şekilde kontrollü olarak çıkarmak gerekirdi.

Böylesi uygulamalar kolaylıkla gelişkin bir ritüelin çekirdeği haline geldiler. Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan alan içinde, ciddî içedönük dinî tecrübenin en önemli aracı olarak tasavvufun halk indinde yayılmasıyla birlikte, herhangi bir kilise-benzeri hiyerarşi ya da herhangi bir ayinin sırlarından gelen rekabet tarafından denetime uğradığını görmediğimiz bu sûfî yol ve usûlleri birden fazla türde dinî arzu ve beklentiye uyar hale geldiler. Bir tanesi dinî vecdin gerçekleştirilmesiydi. Zikir belki de dağılan dikkati toplama ve galiba daha büyük bir kendisinin farkında olma programının bir parçası olarak şuur ve vicdanını denetleme metodu olarak ortaya çıkmıştı. Şimdilerde bazı çevrelerde doğrudan vecde ulaşma metoduna—yani mistiklerin

daima Allah'ın büyük bir lütfu ve çoğunlukla da mistik bilginin önemli bir temeli olarak gördükleri, ama bazan kendi içinde bir son da olabildiği artık anlaşılan karşı konulmaz bir şuurî rahatlama durumuna—dönüştürüldü.

İstenilen sonuçları elde etmek üzere, çeşitli sofistike teknikler geliştirildi: nefes alma ve duruş biçimi dikkatle önceden belirlendi ve zikir için seçilen vird, belirli nefes alma ânlarında vücudun belirli kısımlarına dikkat edilerek söylenecekti. Bu zikir kalıbı ve sınırı, söyleyiş veya daha ileri safhalarda duyumsama frekansının tanzimi biçiminde bir sürece dayanır: tesbih (—muhtemelen bu dönemin başka bazı teknikleri gibi—Hindistan'dan alınmış bir zikir aracı olarak) sözlerin frekansını takip edebilmek amacıyla kullanıldı. İçtenlikle niyet etmeden yapılan tekrarlamaların kendi başına etkili olmayacağı kabul edildiği için, mürid ideal bir insan örneği ve kendi nezdinde Allah'ın halifesi olarak görülen pîri gözleri kapalı bir şekilde hayalinde canlandırır ve bu sûretle onu akılda tutardı [râbıta]. Bu uygulamaların bir sonucu olarak beklenen manevî süreçler, konuyla ilgili pratik bilgiler veren el kitaplarında ayrıntılarıyla tarif ve tasvir edilmiştir: meselâ ışığın bazı renklerinin, bu sürecin belirli safhalarında zihnen ortaya çıkması beklenirdi. Bazan çok yüksek düzeyde, organik bir kendini-kontrol hali gerçekleşebilirdi. Tabiî ki, zikrin doğru uygulanmasının zihnin bir noktada konsantre olması şartını olası kılan riyazî tekniklerde yoğun bir gelişmeyi beraberinde getirebileceği de varsayılabilirdi. Bütün bu teknik meseleler Doğu hıristiyanları arasında, belirli hindu ve budist Hindî gelenekleri içinde, kimi dinî egzersiz tekniklerine büyük ölçüde benziyordu; fakat Hindî gelenekleri içindeki mevcut daha ileri teknikler kadar yüksek düzeyde gelişmemiş durumdaydılar.

Her bir sadık mürid, pîri tarafından kendisine verilen özel zikrine devam etmek durumundaydı; fakat tüm bunlara ilaveten, zikir meclislerinde bir araya gelinip sesli olarak zikir virdleri [evrad] grup halinde tekrar edilirdi. Çoğunlukla bu zikrin hemen gelen etkisi, hipnotik bir tür kendi kendini-telkine dayalı gibi görünmektedir. Prensipte, belli bir makam içinde okunan bu evradın iç-âlemde husule getirdiği uyarıya yönelik herhangi bir vecdî tepki kendiliğinden ve bireysel olmalıydı; zikir halkasına katılanlardan biri yerinden fırlayıp kendisini oraya-buraya çarpabilir, bağırabilir veya bayılabilirdi; pratikte orada hazır bulunanların hepsinin, bu vecd hali bir tür psikolojik dayanışma biçiminde bir kez başladı mı, içinden gelsin veya gelmesin, hedeflenen daha açık türden bir vecd faaliyeti içine girmeleri gerektiği hususu, eskiden beri yaygın bir kabul görmekteydi.

Orta Dönemlerde, böylesi zikir teknikleri çeşitli tarikatlar tarafından kullanılan ilgili el kitaplarında ayrıntılı biçimde ele alınmıştı. Belki de daha önemlisi, zikrin sair derin-tefekkür biçimleri üzerinde bir öncelik ve üstünlük kazanmaya başlamasıydı. Özelde grup zikri, tarikatlarda en önde gelen

bir faaliyet haline geldi. Pek çok yazar zikri ve kendi başına başka türden herhangi bir teknikle ulaşılmayacak olan bir ilahî lutfa mukabele etmek için kalbi hazırlama aracı olarak onun husule getirebildiği sonuçları tasvir etmeyi bırakmışlardı. Bu yazarlar, zikir uygulamalarını âdeta arzulanan tam bir kozmik uyumu bünyesinde bulunduran bir bilinçlilik durumuna, yalnızca beşerî inisiyatif yoluyla, ulaştırabilecekmiş gibi aktarıyorlardı. Pîrler manevî ve ahlâkî gelişimi de içine alması gereken bir "Yol" üzerinde ısrara devam ettiler; gerçekte bu olmadan, bir vecd ânı—eğer ulaşılabilinirse—orada onu bulmanın herhangi bir vesilesini sunmadan, sadece bulunacak birşeyin var olduğuna dair bir sezgi vermekten öteye gidemezdi. Fakat gerçekten aranan, özel bir vecd ânı idi. Kapsamlı manevî ve ahlâkî disipliniyle birlikte, bildiğimiz mistisizm, vecd haline dayanan mistisizm uğruna sık sık ihmal edildi. Sonunda daha riyazetçi nefsini-kontrol tekniklerinin ortaya çıkaracağı şeyle eşdeğer bir şuur halini daha kolay bir şekilde husule getirmek için, saf biçimde fizikî uyarım teknikleri kullanılması kaçınılmaz oldu.

Zikrin tarikat tasavvufunda nisbeten özelleşmiş bir biçim içinde öne çıkmasına rağmen, en saygın mutasavvıflar, onu genellikle dikkatin toplanması amacıyla kullandılar. Bu mutasavvıflar için zikir teknikleri hiçbir zaman kendi başına bir hedef değildi. Onlar klasik tasavvuf ulularının geniş manevî ve ahlâkî görüşlerini hep göz önünde bulunduruyorlardı.[3]

Birçok büyük mutasavvıf, zikir meclislerinde, özellikle sesi güzel olup ustaca şarkı söyleyenler tarafından ilahiler okunması şeklinde bir tür müzik kullanmışlardı. Müziğin duyarlılığı arttırıp yoğunlaşmayı güçlendirmek için düzenlenmiş olduğu düşünülüyordu. *Sema*, yani "müzik dinleme" konusu, ulema arasında kuşkuyla karşılanmıştı; zira onlar böyle bir müziğe (zaten müziğe her hâlükârda hoşgörüyle bakılmazdı) manevî disipline yardım edeceği iddiası su götürür bir araç olarak karşı çıkıyorlardı; bazan, şarkıyı söyleyen delikanlının güzel görünümünün dinleyicileri Allah hakkında söylediği sözler kadar etkilemiş olabileceği kışkusunu bile taşıdıkları olurdu.

Daha şeriat-eksenli düşünen bazı mutasavvıflar, sonuçta müziği kullanmaktan kaçındılar. Bazıları ise, tam tersi, onu tasavvuf ehlinin özgürlüğünün ve Allah'ın cemalinin nişânesi olarak görmekteydiler. Farsça yazan şair Celâleddin Rûmî (v. 1273) tarafından kurulmuş olan Mevlevî tarikatında, müzik, bizatihî hayli formel bir düzen getirilmiş sema ayinleri halini alan

---

3. Louis Gardet zikre dair daha sonraki gelişmeleri incelerken, çok kesin ama biraz kısıtlı bilgi vermiştir. G.L. Anawati tarafından yazılmış *Mystiqe musulmane* (Paris, 1961)'ın ilgili bölümleriyle krş. İçedönük beşerî gelişim içinde vecd halinin olası rolünün farklı bir değerlendirmesi için Edward Conze tarafından gayet parlak bir şekilde özetlenmiş budist görüşleri serdeden şu kitap tavsiye edilebilir: *Buddhism, Its Essence and Development* (New York, 1951).

vecde dayalı hareketleri ilham etti. (Ki bu yüzden Mevlevîlere "raksedcn" ya da "dönen/sema eden" dervişler de denir).

Zikir meclisleri namaz ibadetini tamamlayan (bazan da onun yerini bile alan) bir ibadet biçimi olmaya başladılar. Böylece, her zamanki ibadet yerleri olan camilerin yanında her bir müslüman cemaati içinde tasavvuf pîrlerinin yaşadığı özel *hânikâh*, ya da Arapça deyimiyle *zaviye*lere sahip olmaya başladılar. Düzenli müritlere buralarda ders verilir ve barınmaları sağlanırdı. Zikir meclisleri gruba bağlı veya yakın sayılan kişiler için burada toplanırdı. Buraların kapıları bilhassa aynı tarikata bağlı seyahat halindeki tasavvuf ehline, dervişlere açıktı. Bu yerler çoğunlukla yalnızca erkekler içindi, fakat Erken Orta Dönemde ara-sıra kadınlar da bulunabiliyordu.

Vaaz ve hatta zikir meclisleri, düzenli müridlere ek olarak, ancak kısmen tarikatle alâkalı birçok kişiyi de cezbetti. Bu insanlar gündelik hayatın sınırları içerisinde kendilerine yardımcı olmak üzere, tasavvufun tâdil edilmiş bir biçimini takip ediyorlardı. Sonuç olarak kimi zaman tüm bir lonca belirli bir tarikatla ve pîriyle bağlantılı olmaya başladı. Böylesi takipçiler vasıtasıyla hânikâhların maddî ihtiyaçları karşılanırdı.

Camilerdeki ibadet hemen her zaman bir derece siyasî otoriteyle bağlantılı olma durumundaydı; bir devlet faaliyeti halindeydi. Hânikâhlar ise ta başından fevkalâde özel kuruluşlardı. Bir emîr tarafından bağışlar yapıldığında bile, bu özerk hallerini devam ettirdiler. Hânikâhlar, ibadetin daha özel, şahsî tarafının odak noktası haline geldiklerinde, müslüman toplumlarının gayri-siyasî sosyal biçimler içinde parçalara ayrılmasını hızlandırdılar. (Ve aynı zamanda, daha sonra göreceğimiz gibi, bu biçimler meşruiyet ve manevî destek kazandılar). Hilâfet devletinin son bulması ve uluslararası düzenin doğuşuyla birlikte İslâmî dinî faaliyetleri merkezî hazine vasıtasıyla finanse etmenin aslî vasıtaları olagelmiş bulunan şer'î zekat ve sair ihsanlar yerlerini, etkin bir şekilde, vakıf kurumlarına terkettiler. Zekât vermek, yok denecek kadar az sayıda dinî kurumun bağımlı olduğu ve kişinin içinden geldiği zaman yerine getirdiği şahsî bir yükümlülük halini aldı. Camiler bile, aslen vergi parasından desteklenme durumunda oldukları halde, vakıf bağışlarından faydalandılar. Fakat bu kaynaklar medrese ve hânikâh gibi, en nihayeti neredeyse münhasıran bu fonlara bağımlı olan kurumlar için çok daha önemliydi; bu, dinî tarafta bile, ilgili devirlerin siyasetten uzak ruh halini bu şekilde (devletten para almayarak) ifade eden hânikâhlar için özellikle doğruydu.

TARİKATLAR

Hem zikir, hem de zikrin yapıldığı hânikâhlar, kabul edilmiş bir veya başka bir tarikata bağlılığın temeli olarak, halkın itimadına mazhar idiler. Tarikatlar (sözlük anlamıyla "yollar") kesin olarak belirlenmiş ve hatta hiye-

rarşik bir şekilde kontrol edilen mistik disiplin yollarını izleyen pîrlerin ve müridlerin oluşturduğu, her birinin kendine has ayinleri, liderleri ve kuşkusuz bağış kaynakları bulunan gevşek bir şekilde örgütlenmiş yapılar idiler. Yaklaşık bir önceki yüzyılda bu mürşid-mürid (üstad-talebe) ilişkisi belli bir biçim kazanırken, onlar da bu ilişkiye dayalı olarak kurulmuşlardı. Prensipte her genç tasavvuf yolcusu, mürid olarak, yerleşik bir pîre, yani şeyhe bağlanırdı. Ki bu pîr de kendisinden önceki ve eğitimi peşpeşe gelen pîrler silsilesi vasıtasıyla kendisine ulaşan başka bir pîrin müridi idi. Bu silsile, beklendiği üzere, Peygambere kadar ulaşıyordu. (Halktan fertler ise, pîrin muhibbi olarak, müridlerin içerisinde mütalaa olunmaktaydılar. Böylece, birbiri arkasından gelen bir dizi öğretici, pîr-mürid ilişkisi içinde, birbirlerine, ilk etapta Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından kişinin yol arkadaşlarını seçmesi için özel olarak açıklanmış olan, manevî hayata dair sırları, nesiller boyu elden ele aktarmışlardı.

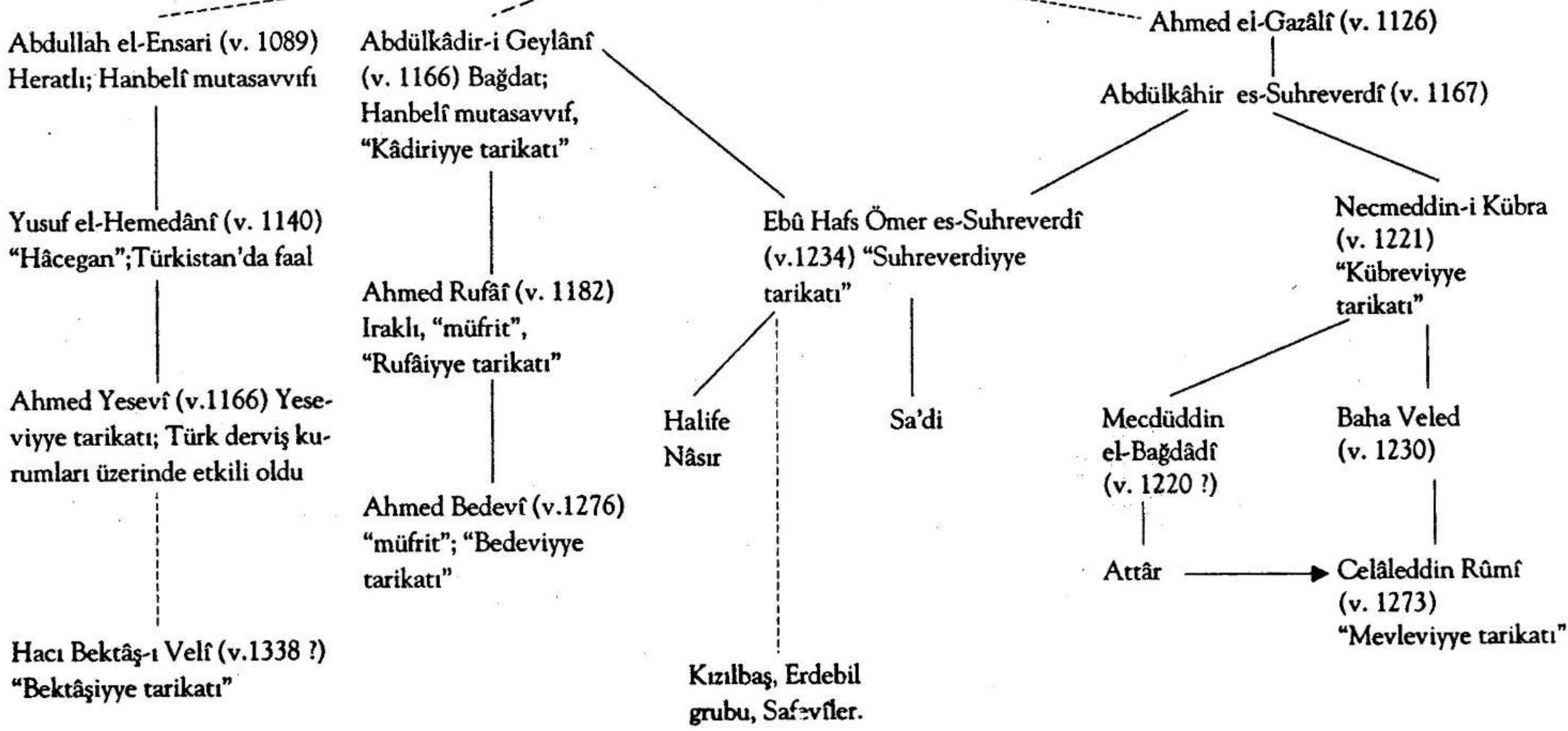
Silsile denilen bu peşpeşe sıralama işi, zamanla teşkilatlı bir uygulama haline dönüştürülmüş bir isnad dokümantasyonu haline geldi. Yani her bir ana tarikat, kendi tasavvuf doktrininin ve tatbikatının, özellikle kendi zikrinin şeklini, en yakın kurucusuna kadar giden bir silsile içinde izlerdi—ki adını yine bu kurucudan alırdı. İşte bu kurucu da kendi silsilesine bağlıydı. Bu silsileler ise Abbasîler devrinin büyük mutasavvıflarına, Hz. Peygamber devrindeki büyük sahabilere, ve özellikle Hz. Ali'ye kadar gidiyordu. Pek çok mutasavvıf Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılığın bâtınî yanına dayanarak geliştirilen bazı kavram ve kavrayışları pekâlâ benimsemiş gibiydiler. Özellikle (ilk müslümanlardan çoğunun öğrenmeye muktedir olamadığı sır nev'inden öğretileri Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den öğrendiği şeklinde bir anlayış sözkonusuydu; fakat mutasavvıflar, bu sır nev'inden öğretileri kendi gelenekleriyle özdeşleştirmişlerdi. Bu şekilde onlar Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı bâtınîliğin bazı unsurları için Cemâ'î-Sünnî bir bağlam tedarik etmiş oldular. Bu da bir Şiî konumuna sıkı sıkıya bağlı olan Şîa'nın hoşuna gitmedi. Yine bu şekilde, aynı zamanda kendi öğretilerinin nasıl peygamberin öğrettiklerine dayandığını gösterebilmek için de bir araç temin etmiş oldular. (Bir silsilenin kullanımının daha önceleri Hadis ehlinin kendi fikirlerini Peygambere bağlamak için isnadları kullanmalarına tamamen paralel düştüğü ilave edilebilir.) Her iki durumda da sathî olarak, ne daha önceki müslümanların müşterek dindarlığıyla, ne de Kur'ân'ın ders verdiğiyle özdeşleştirilebilen bir dindarlık biçimi az ya da çok ilkinde mevcut unsurların gelişimini temsil ediyordu. Aynı şekilde bu dindarlık biçimi kabul edilebilir bir dizi şahitlerin beyanlarını ortaya koyuyor ve aradaki ilişkiyi kesinlikle abartıyordu.

Belirli bir tarikatın tüm mensupları kurucusunun manevî veya (daha sık bir şekilde) fizikî halefinin önderliğini, yani bu kişinin kurucunun hânikâh veya türbesinin idaresini ele alan bir *halife* olmasını az ya da çok gevşek bir

TARİKATLARIN KURUCULARININ SİLSİLESİ 945-1273

Cüneydiyye Tarikatları

[ismini Cüneyd-i Bağdâdî'den alır, (v. 910)]



şekilde tanımayı sürdürdü. Bazan bu temel olarak törensel bir biçim kazanırdı—tasavvuf anlayışları belli bir kurucunun yolunu izlemekte olan tasavvuf mensupları, bu kurucunun ölüm yıldönümlerinde, rehberi topluca anmak ve manevî inançlarını tazelemek için bir araya gelmeye çalışırlardı. Fakat merkezî otorite sahibi olan kişinin bazan kendisini tanıyan bütün pîrler üzerinde sıkı bir kontrolü vardı.

Kurucunun halefi konumunda olmak, normalde önemli miktarda bağışın da kontrol ve idaresinin üstlenilmesi demekti; pîrlerin çoğunun bu fonları şahsî ve ailevî lüksleri için kullanmaktan kaçınmalarına rağmen, bunların yardım kuruluşlarına dağıtımında görev alacak aracıların kim olacağına karar vermek gibi bir durumla da yüzyüze idiler. Bu da tarikat mensuplarının grup içindeki yerini belirlemeye yarıyordu. Göz önüne alınması gereken böylesi şeyler, büyük pîrden sonra gelecek olan kişinin seçimi konusunu önemli kılıyordu. Sonunda, pîrin bu makama yakışan bir erkek evlâdını halife olarak tercih, müridler için, genel bir eğilim haline geldi; çünkü bu kişinin mistik yolu geliştiriyor bile olsalar tarikatta ayrılık çıkarıp mensupları bölen ayrılıkçı gruplar karşısında tarafsız kalması ihtimali çok daha fazlaydı.

Çoğu kez pîrin açık-seçik bir halife belirlemeden ölmesinin tarikatlarda ayrılıklara yol açması; böylece ileri mevkide bulunan (önder olabilecek) durumdaki iki müridin diğer müridleri kendi aralarında paylaşıp yekdiğerini yoldan sapmışlıkla suçlaması vaki oluyordu.

Asıl pîr, sadece kendisinden sonra doğrudan yerine geçecek halifeyi değil, şu veya bu yoldan işleri yürütebilecek nitelikteki diğer halifeleri de seçerdi. Bu halifeler pîrin tasavvufî yorumunun henüz ulaşmadığı yerlere gönderilirdi ve (manevî ve maddî açıdan) yöre halkıyla temas kurmak, hem de yöredeki müridleri yetiştirmek üzere vazifelendirilirlerdi. Merkezdeki pîrin otoritesini tanıdığı müddetçe, başka bir yerdeki halife, en azından ima yoluyla böyle bir yetki verilmişse, kendi başına halife atayamaz ve pîri onaylamadıkça daha iyi fırsatlar vaad eden başka bir yere taşınamazdı.

Bu tarikatların en meşhuru ve belki her zaman en yaygın olanı Kâdiriyye tarikatıdır. Bu tarikatın silsilesi Abdülkâdir Geylânî'ye ulaşır. Geylânî bizatihî bilinçli bir şekilde bir tarikat kurmuş ya da bu anlamda herhangi bir şekilde halife atamış değildi. Fakat manevî kemalin kabulünün bir şekli olan hırka giydirme âdetini pek çok müridinde gerçekleştirmişti. Vefatından sonra oğulları yerini aldılar ve onun adına toplanmış olan bağışların idareciliği görevini üstlendiler. Sonunda sadece kendi müritleri değil, oğullarının müritleri de kendilerine mistik yolda rehberlik edeceği inancıyla hem onun, hem de oğullarının halifelerinin Bağdat'taki türbesine intisap ettiler. Böylece aslî biçimde karizmatik bir önderlik kurumsallaşmış oluyordu.

Kurucu şahsiyetin görüşlerinden çok, ortaya çıkan otoritesi önemli ol-

maya başladı. Ve bu noktada sadece ona bağlanan mistiklerde değil, ortada kalmış olan kararsız muhiblerde ve hatta avâmda bu durumun izleri ve etkileri gözleniyordu.

Geylânî'nin bir yüzyıl sonra yazılmış olan biyografisi, tatbikata yönelik tüm eserlerini ve öğretilerini atlayarak halkın teselli ve şefaat için sığınabileceği yüceltilmiş hayalî bir şahsiyet haline getirme pahasına, onu çok üstün bir ehl-i keramet olarak sunmaktadır.

TASAVVUFUN EVRENSEL CAZİBESİ

Bu cazibe zikir ve nasihatlere ilgi duyanlardan daha fazla sayıda istekliyi tasavvufun yörüngesine çekmişti. Tasavvuf pîrleri, özellikle öldükten sonra mistik kültten ayrı tutulması gereken doğrudan bir halk kültünün merkezleri haline geldiler. Genelde halk Allah'ın kendilerine uzak gelen birliğinden ziyade, tasavvuf ulularının gösterdikleri anlayış içinde çok daha inanılır bir şefkat bulduğu için, bu ulu insanların şefaatini dilemeyi ihmal etmiyordu. Eğer şeyh müridi için himmet dileyebiliyorsa, aynı şeyi kendisine bağlanmış herhangi bir dilek sahibi için de yapabilirdi. Ve bağlı olanların umutlarında haklı olduklarını doğrulayan tecrübeler yaşanmaktaydı. Elbette hayal kırıklıkları da vardı; ama bunlar unutulurken, isteklerin tesadüfen gerçekleşmesi daima hatırlanırdı; ve bunun yanında hissedilen güven duygusunun etkileri ve bazan da güçlü bir insanın hayatiyet verici mevcudiyeti gerçekten harikalar yaratabilirdi. Hayattayken bile, bir tasavvuf ulusu, hükümdar hariç, diğer bütün insanlardan daha çok saygı görürdü. Pîrin himmetiyle manevî aydınlanma arayışında olanlar, yalnızca müridler değildi; sıradan müslümanlar da, tasavvufun en iyi bilinen temsilcilerinden manevî dersler alan pîrler vasıtasıyla Allah'ın ihsanına ulaşmaya çalışırlardı. Mistik ibadetteki zikir meclisleri artık müritler arasındaki özel törenler olmaktan çıkıp, hiçbir mistik eğilimi olmayan çok sayıda sıradan insanın inançlarının sağlamlaşması ya da yalnızca sevap kazanmak için katıldığı meclisler haline geldi.

Pîrin ruhu, ölümünden sonra bedenin engellerinden daha da kurtulurdu. Bu pîrlerin türbelerine, kadınlar çocuk doğurabilmek için, hastalar iyileşebilmek için geldiler. Meşhur bir pîrin türbesi hiçbir dindar müslümanın o civardan geçerken uğramadan edemediği mahallî ve hatta uluslararası bir ziyaret merkezi haline geldi. Büyük velînin doğum gününü anma törenleri, türbe başında bütün halkın katıldığı mahallî bir bayram havasına büründü. Ve son aşamada sadece şehirlerde değil, kırsal kesimde de köylüler, köyün koruyucu ulusu olarak önde gelen bir tarikatın hırkasını giymiş bazı yerel zâhidlerin gölgesine sığındılar. Yüceltilmiş gücünün mekânı olarak, türbesine büyük hürmet gösterildi.

Her yörenin kendi içine kapanması geleneğinin sonuçları, böylesi yol-

larla, daha bir dışa dönüklük ya da evrensellik kazandı. Ve son olarak sosyal düzen için bir temel oluşturmaya muktedir oldu. Belki de başka herhangi bir büyük kültürel çevredeki dengi durumundaki kişilerden de fazla, mutasavvıflar, manevî elitizmi sosyal popülizmle birleştirmeyi başardılar. Zikir düzeyinde başlayan ve bâtıl inançlara kadar giden belirli bir avâmîleştirme pahasına da olsa. (Aynı şekilde belirli bir elitizm oluşturmuş olan Feylesoflara—hatta müneccim ve hekimlere—karşıtlık, çok açıktı; yine de prensipte zaman içinde onunla başabaş giden manevî konularla birlikte, tabiî bilime dair bazı uyarlamaları avâma indirmenin, tecrübelerinin ifadesi had safhada zor olan mistisizmi avâma indirmeye göre daha zor olması gerektiği hususu açık değildir.) Tasavvuf, daha ileride görüleceği gibi, sıradışı bir ferdin özgür gelişimi için geniş bir alan temin etti; ve İslâm içerisindeki halk dindarlığının tezahürünü ifade etmek için de bir araç sağlamış oldu.

İslâm'ın hâkim bir inanç biçimi olarak doğuşundan sonra, uzunca bir süre, halkın kutsal saydığı yerler, sıradan insanların hayatlarındaki rutin olaylar ve buhranlar için yardım dilemek amacıyla özel bir kutsallığa yaklaşma imkânı buldukları yerler, çoğunlukla gayrimüslüm zımmî cemaatlerin elinde kalmaya devam etti. Camiler, şüphesiz bu anlamda kutsal yerler değil, halkın bir araya geldiği yerlerdi. Ve eski Yunanlılardaki mâbetlerden çok agoralara karşılık geliyor gibiydiler. Şiî takvası daha öncelerden, Hz. Ali soyundan gelenlerin türbeleri şeklinde, sınırlı sayıda kutsal yerlerin oluşumunu sağlamıştı. Suriye gibi bazı alanlarda müslüman muhtediler, her iki gelenekte de kabul edilen kadim peygamberlerin mezarları gibi kutsal yerlerle ilgili kültü, hıristiyan kalanlarla, çekinmeden paylaşıyorlardı. Fakat ancak tarikat tasavvufunun yayılması ve genel olarak tanınması ve böylece çok sayıda ermişin yetişmesiyledir ki, İslâmî (ya da İslâmîleştirilen) ziyaret yerlerinin her yerde ve her amaç için ortaya çıkması mümkün olmuştu. Bu türbelerde kişiler günlük hayatlarında ihtiyacını hissettikleri şeyleri elde etmek için dua ederlerdi. Meselâ kadınların erkek evlat, erkeklerin bol ürün, yağmur, barış, aşk veya şifa dilemeleri gibi...

Bu popüler hamle, bütün sınıflar için tasavvufu cazip kılmaya hizmet eden Sünnî şeriat-eksenli düşünüşe yapılan mâkul uyarlamalar sayesinde hazırlandı ve savunuldu. Gazâlî'den çok önce, mistikler tarafından, şer'î kurallara tam ve hatta katı bir şekilde uyulması konusunda titizlikle durulmuştu. Onbirinci yüzyılda, Eş'arî âlim el-Kuşeyrî (v. 1074) mistik durumları Eş'arî kelâmıyla birlikte tutarlı bir şekilde tahlil etmesi ve bu şekilde şeriat-eksenli düşünüşü pekiştirmesi ile ünlüydü. Şeriat-eksenli ilkelerin kaçınılmaz bir şekilde gerektirdiği yegâne alanda (sosyal düzenle alâkalı tüm şer'î ilkeler nihaî olarak bununla ilgiliydi), yani dışa dönük sosyal tanıma alanında tüm şer'î yapının dokunulmadan bırakılması ve saygıyla ele alınması konusu ortaya

çıktığı zaman, ulema bu tür tezleri kabul etmeye istekli oldu veya en azından ilgi göstermeye başladı.

Fakat şeriat bakımından tasavvufun meşrulaştırılması diyalektik inceliklere veya hatta katı kurallara değil, samimi bir işbölümüne bağlıydı. (Belki de İsmailî öğretilerinden biraz ödünç alınmış olarak bu şöyle açıklanıyordu: mutasavvıflar aynı imanın ve hakikatin bâtınıyla, yani içedönük tarafıyla ilgilenirken; şer'î ulema ise onun dışadönük yanıyla, yani zâhiriyle ilgileniyorlar ve her ikisi de tam anlamıyla geçerli ve gereklidir. Her bakımdan, bâtın zâhire paralel olup, ters düşmek yerine, onu tamamlıyordu. Ulema günlük hayat "yolu"nu, yani şeriatı; mutasavvıflar ise mistik hayat "yolu"nu, yani tarikatı öğretmekteydi. Ulema hadis rivayetlerinin isnadları yoluyla kişiden kişiye zahiren devredilen temel mâlumâta, yani ilme; mutasavvıflar ise aktarılan değil de isnadlar gibi Hz. Muhammed'e kadar giden bir silsileye intisap ile kazanılan fakat rivayete değil tecrübeye ilişkin, farklı türden bir bilgiye (*ilm*in eş-anlamlısı olan) *marife*te sahiptiler. Fakat ulema Hz. Muhammed'in peygamberliğine (*nübüvvet*) önem veriyordu; çünkü onları zâhirî hukuk—şeriat—ilgilendiriyordu; mutasavvıflar ise bâtınî bilgiye önem verdikleri için Hz. Muhammed'in *velâyet* yanıyla ilgileniyorlardı.

Yine ulema İslâm'ı, yani insanların Allah'ın büyüklüğüne *(celâl)* karşı Allah'ın birliğinin kabul ve teslimi mesleği olan *tevhid* içinde mükemmele ulaşan teslimiyet ödevlerini öğretiyordu. Mutasavvıflarda ise bu zaten elzemdi, ama sadece bir ilk adımdı; onlar Allah'ın *cemâl*ini sevmeye, yani *aşk*a giden yolu öğrettiler; ki bu aşk Allah'ın birliğini (veya hatta Onda birliği) tecrübe etme anlamına gelen *vahdet* ile mükemmelliğe eriyordu. Hiç kimse ulemanın öğrettiğini onaylayıp kabul etmeden tasavvuf yoluna geçmeye teşebbüs edemezdi; çünkü biri diğerini öngörüyordu.

Fakat çeşitliliği meşru kabul eden Cemâ'î-Sünnî prensipleriyle, şehadet getirmişse ve şer'î hukukun esaslarına uyuyorsa, iç motivasyonu ya da intisap ettiği ikincil konulardaki varyasyonları ne olursa olsun, kimsenin İslâm'ı sorgulanamazdı. (Prensipte daha az evrensel olan ve her hâlü-kârda imamlarının şahsında kendine has özel ermişlerine ve himmet diledikleri büyüklerine bağlanan Şiî şeriat-eksenli düşünüş, tasavvufu kabule fazla istekli değildi.) Bir kez nisbeten şeriat-eksenli düşünen bir tasavvuf kabul edilmeye başlanınca, (hemen hemen onikinci yüzyıl başlarında) tasavvufun bütün çeşitleri kendileri için kisve bulmuş oldular, ve daha sonraki yüzyıllarda şeriatın mahiyetine en yabancı biçimler bile, yaygın bir zımnî kabul gördüler.

Çeşitli tarikatlar şu konularda birbirlerinden büyük ölçüde farklılık gösteriyordu; a) geliştirilen tefekkür ve zikir tarzı; b) ferdin kendi mistik tecrübesine veya basit zühd haline verdiği önem; c) müslüman hükûmetlere veya şeriata karşı aldıkları tavır (bazılarının her ikisiyle de pek alâkası olmaz iken,

bazıları çok katı bir şekilde şeriat-eksenliydi.) Şeriata uyan tarikatları pek kabul edilebilir cinsten olmayanlardan ayırmak çabası gerçekten mevcuttu. Bununla birlikte, büyük ölçüde, tarikat şeklinde örgütlenmek ve müritlerini bir silsile vasıtasıyla hürmete lâyık eski ululara bağlamak, bir sûfîler grubu için, gruplarının halk tarafından kabul görme hakkını elde etmesi bakımından yeterliydi. Böylece âlimler tarafından sapkınlıkla suçlanan bir Şiî grubu kendilerini bir sûfî tarikatı olarak takdim etmek sûretiyle hoşgörüyle karşılanabilirdi. Çünkü özel birer öğretisi olan sûfî tarikatlarına karışmak, onları soruşturmak uygun birşey değildi. (Nizarî İsmailiye halkından, 1256 yılında devletlerinin yıkılışıyla geriye kalanlar, bu kisve altında huzur bulmuşlardı.) Ulemadan sadece bir azınlık, tasavvuf akımına karşı mücadeleyi sürdürdü.

ULUSLARARASI SOSYAL DÜZENİN TEMEL BİR DAYANAĞI OLARAK TASAVVUF

Bu tasavvuf içinde, şeriatın temin ettiği ve medreselerin somut bir şekilde muhafazasına yardım ettiği uluslararası bağlar güçlü bir manevî destek görmekteydi. Öncelikle bu tarikatların çoğu uluslararası idi ve en azından ilk etapta başlarının karargâhının—genellikle pîrin mezarı—uzağında bulunan pîrlerin ve hânikâhların belirli bir tâbiiyeti söz konusuydu. Bu şekilde o zamanın siyasî sınırlarını dikkate almayan ve kolayca yeni alanlara yayılabilen bazı tarikatlar, birbirleriyle esnek bir şekilde kaynaşmış bir otoriteler şebekesi oluşturmuşlardı.

Üstelik şer'î ulema müsamahasız olmaya meylettikçe, mutasavvıflar, ilgili yerel farklılıklara müsamaha ile bakmaya meylettiler. Ulema sosyal birlik için oluşturulan kanunî ve kurumsal çerçevenin muhafazası amacıyla, şeriatın şart koştuğu zâhirî (dış) uyum konularında yoğunlaşmaya mecburdu. Bütün müslüman halkların çevresinde toplanması gerekli olan merkezî bir kültürel geleneğe bu âlimler öncülük ediyorlardı. Mutasavvıflar için ise zâhirî kurallar ikinci derecede önemliydi. Pek çoğu için, özellikle Erken Orta Dönemlerdekiler için, İslâm ile Hıristiyanlık gibi sair gelenekler arasındaki farklılık bile, prensipte ikincil önemi haizdi. Hz. Muhammed'in cemaati içerisindeki değişik sosyal örf ve âdet farklılıklarını ise çok daha önemsiz görüyorlardı. Önemli olan, kalbdeki Allah'a yakınlık [kurbiyet] duygusu idi. Böylece sûfîler sadece günlük hayattaki daha örfe dayalı davranışlarda ortaya çıkan her tür farklılığa izin vermeye hazırdılar. Bunların çoğu, Dârü'l-İslâm'ın ücra köşelerine, hiçbir şeyle bağlı olmayan fakir *dervişler* olarak (Arapça'da *fakirler*) seyahat ederlerdi. Fakat öğrenim görmüş bir kadı, sadece tedbir olarak bir yerden diğerine taşınırdı. Ve bu işlem malı-mülkü yüzünden pek sık vuku bulmazdı. Tasavvuf ehli, dünyayı daha iyi tanıyordu ve mülayim mübareklikleriyle âlimlerin şiddetli tek-biçimlilik taleplerinin şokunu azaltacak bir tampon görevi görmekteydiler.

Sonuç olarak sûfîler müslümanlar arasında ağır basan bir siyasî problemi çözmeye de katkıda bulundular. Şer'î hukuk dünyanın her yerinde eşit olan fertler arasındaki ilişkilerden başka hiçbir şeyin kanunî açıdan önemli olmadığı varsayımını evrensel bir temelde meşrulaştırmayı sağlıyordu. Fakat fiiliyatta her yerde olduğu gibi İslâm toplumunda da, ilişkiler şehirlerdeki belli kesimler, loncalar ve erkeklerin kurduğu cemiyetler gibi mahallî gruplaşmalar tarafından şarta bağlanıyordu. Ferdin müslüman olarak sahip olduğu evrensel mevkii kadar, bu gruplar içindeki çırak veya usta, müşteri veya önemli bir kişi olarak mevkii de önem kazanırdı. Bu ilişkilerin meşruiyetini temin edecek bir temel olarak, onların işleyişine manevî ve ahlâkî bir denetim getirecek olan mutlak iktidarın otoritesinden daha evrensel birşeylere ihtiyaç duyuluyordu: onları fertlerin hayatının manevî ve ahlâkî temeli olan İslâm'a bağlayabilecek olan birşeylere. Şeriat gibi, tasavvuf pîrlerinin manevî otoritesinin ve anlattıkları ahlâkî değerlerin de, ortalama insanların vicdanını ihtiyaç duydukları kurumlarla münasebete geçirmeye muktedir olduğu ortaya çıktı; fakat bir bakıma bu, özel şahıs ve grup ilişkilerine ferdîleştirilmiş bir statü verilmesine müsaadekâr bir şekilde oluyordu.

Orta Dönemlerde, fütüvvet ocakları ve zanaatkârların loncaları sosyal düzeni sağlama yükünün büyük bir bölümünü taşımaya başladıkça, bunların büyük bir bölümü tasavvufî bir ruhu benimsediler. Bazan belli bir pîrin veya tarikatının himayesini kabul eder, bazan da tarikatın manevî ve ahlâkî normlarının bir kısmını kendi özel bünyelerine uyarlarlardı. Meselâ, belli bir meslekteki bir insanın hayatı mesleğinin tekniklerinin sadece bir yönünü oluşturduğu topyekün bir manevî ve ahlâkî kalıp oluşturmalıydı; ve kalıbın tedricen bu konuda daha tecrübeli olanlardan öğrenilmesi gerekirdi. Tasavvuf ilkeleri sadece böyle bir sürece ve şeyh ve mürid arasındaki ve müritlerin kendi aralarındaki, kabul edilmiş manevî yükümlülük ve imtiyazları beraberinde getiren özel kişisel bağlara izin verirdi. Ve bu ilkeler belli bir grup tarafından sadakat ve cömertliğe dayalı ayrı bir ahlâkî tutumun benimsenmesini de mümkün kılıyordu. Dindeki evrensellik ilkeleri müslümanların ve zımmî gayrimüslimlerin aynı loncayı paylaşma durumunda kalmaları problemini bile hallediyordu.

Tasavvuf bağı yerel ahlâkî kaynakları hemen derinleştiriyor, ve bazı bakımlardan, eski halifelik bürokrasisi gibi mevcut olup da kaybolan evrensel kimi şeyleri bir kardeşlik [uhuvvet] sistemine bağlıyordu. Emîrin sarayıyla herhangi bir bağlantıyı reddetme alternatif bir sosyal bakış açısının önem kazanmasına yaradı. Sanki saray, etkisinin en aza indirilmesi amacıyla karantinaya alınmış gibiydi. Böylece tasavvuf birlik ve düzen ilkesi olarak şeriata yardımcı olmuş ve müslümanlara halifenin az miktarda sağladığından daha güçlü bir manevî birlik duygusunu vermişti. İleride kısaca göreceğimiz gibi,

tüm Dârü'l-İslâm'ı ve hatta kâfirlerin topraklarını her zaman himmetleri hazır olduğu sanılan pîrlerin kapsamlı manevî hiyerarşisi altında birleştiren bir dünya manzarası ortaya çıkardılar; adı bilinmese bile otoritesi hissedilen büyük bir pîri, halifenin bile üstünde tutabilirlerdi. Dünyanın her yerinde ferdî hânikâhlar ve evliya türbeleri inançlı olanların kendilerini Allah yoluna adamış insanlardan teselli bulmak ve onların manevî rehberliklerinden yararlanmak amacıyla ziyaret ettikleri yerler olarak, kapsamlı bir kutsal düzenin bir cüz'ü olmuşlardır.

Böylece bütün müslüman halk ortak bir dindarlık kalıbı etrafında birleştirilmiş oldu. Bu kalıp kendi zengin çeşitliliği içinde tam anlamıyla mistik insanlar için değil, zühd ehli ve temel ilgileri bâtınî mülâhazalar olan insanlar için de bir yuva temin etmiş oluyordu. Samimi şahsiyetler vasıtasıyla Allah'ı bulmaya çalışan insanlar ve zamanında hıristiyan veya hindu gelenekleriyle biçimlendirilmiş olan atalarından kalma âdetleri müslüman türbesine taşıyan bâtıl inançlı köylüler bile bu sınıfa dahildiler. Gerçekte böylesi bir dindarlık müslümanlar ile kâfirler arasındaki uçurumu kapatma eğilimi göstermişti. Mutasavvıflar sadece hayatta iken imanın dışadönük tezahürlerindeki farklılıkları hoşgörüyle karşılamakla kalmamış, ölümlerinden sonra bile türbeleri çoğu kez her tür manevî inanca bağlı kişileri dahi kendilerine çekmiştir—bu yer, sûfînin türbesi, veya şimdi ismi değişmiş eski bir ibadet yeri olmasa bile. Birçok şeriat-eksenli düşünen müslüman, ciddi ilahî yüzleşme mesajının esasen tam bir meditasyonculukla yer değiştirmesinden ve çok belirgin bir hiyerarşiciliğin eski manevî eşitlikçiliğin yerine geçmesinden ziyadesiyle kaygılandılar; fakat onların çoğu bunun cemiyet tarafından genelde kabul edildiğini farkederek, vicdanlarını rahatlattılar. Bu yeni düzen icma ile kabul edildi. Bu, onlar müslüman birliğine sadık olduklarından, aleyhine bir itiraza konu olmadı.

Tasavvufun bu kişiler-arası ve sosyal rolü, içedönük durumların tek başına incelenmesinin ötesine, bir mistik insanın dünyadaki rolünün incelenmesine kadar giden bir grup öğreti ile açıklanıyor ve yönlendiriliyordu. Ve bu öğretiler, sırayla, tasavvufu güçlendiriyor ve ona devamlılığı için çok gerekli bir meşruiyet derecesi kazandırıyordu. Popüler düzeyde, mistik insanın keşfettiği beşerî latifelere ait bazı şeyleri sofistike olmayan bir muhayyileye sahip insanların da kavramasını sağladılar. İlmî düzeyde ise, mistik olanların ve olmayanların görüş açılarını genişletme ve aklîleştirme hizmetini gördüler.

TASAVVUFÎ MÜLÂHAZA: MİKROKOZMİK GERİDÖNÜŞ MİTİ

Şayet getireceği özgürlük duygusunun manevî özünü tersine çevirecek olan saf bir rahatlama hissine ve bencil tahayyüllere kapı açarak son bulması istenmiyorsa, mistik tecrübenin iki yardımcı uygulamaya ihtiyacı olacaktır.

Daha önce gördüğümüz gibi, mistik tecrübe disiplini gerektirir; tarikata sülûk eden mürid, bilinçaltını keşfederken kendisinden daha tecrübeli birinin denetimi altında olmalıdır. Mistik tecrübe bir tür kavramsal analizi de gerektirir: yani müridin korkularını, manialarını ve rüyalarını anlaşılabilir bir şekilde konuşmak için, pîr müridinin şartlarına ve durumuna uygun kategori ve kavramları kullanmaya mecburdur. Bu yüzden birtakım mistik spekülasyonlara başvurmak durumundadır. Ve nasıl şahsî bir disiplinin bulunması bunun sosyal biçimlerde ifade bulmasını gerektiriyorsa, aynı şekilde, spekülasyon olduğu zaman da, bunun hemen arkasından entellektüel açıdan sosyal münazara biçiminde ifade olunması kaçınılmazdı; bu önce psikoloji alanında ve daha sonra da psikolojiye karşılıklı bağımlılık ilişkisi içindeki tüm çalışma alanlarında—yani, pratikte bütün inceleme alanlarında—meydana geldi. Tıpkı sosyalleşmiş şahsî disiplinin bütün bir sosyal bakış açısı için temel haline gelebilmesi gibi, sosyalleştirilmiş spekülasyonlar da kapsamlı bir entellektüel hayatın temeli haline gelebilirdi.

Mistik terakkinin safhalarının nisbeten aynen anlatıldığı gibi kalmasına, sûfîler pek razı olamıyorlardı. Onların tecrübesi, insanlar arasında müşterek anlayışlardan farklı, topyekün bir evren tasvirini gerektiriyordu: kendilerindeki özel mistik tecrübeler, onları böyle bir tasvir oluşturmaya itiyor gibiydi. Böylece psişik tahlil, çok geçmeden ruhun (psyche) kendisini içinde bulduğu kozmos hakkında teoriler geliştirmeye de uzanmış oldu.

Bu belirli sembollerin taşıdıkları anlamları araştırma, bizatihî insanın ve kâinatın anlamını kavramak için yapılan kapsamlı herhangi bir teşebbüsün büyük bir bölümünü oluşturmuş gibi gözüküyor. Çünkü kişi ulaştığı en son kozmik ve manevî/ahlakî anlayışı sunmaya çalıştığı zaman kavramsal müzakere sınırları içinde bulunmaktadır; ki, bu sınır, mantıkî sıralama meselesinin, açık konuşacak olursak, belirsiz olduğu noktadır. (Meselâ, kâinatın sonluluğu veya sonsuzluğu, bütün olayların sıralanmasında nedensel belirleyicilik, herhangi bir değerlendirmenin değeri). Burada mantıkî çıkarımlar (dedüksiyon) zıtlıklar (antinomi) meydana getirir. Bu yüzden, gerekiyorsa sabit önermeler yerine ani çağrışımları akla getiren sembolik imajlardan bahsedilmelidir; ki bunlar tıpkı çok-yönlü imajlar halinde, hayat hakkındaki, her işitenin kendi anlayış düzeyine göre kavrayabileceği hakikatleri sunan mitler tarzında olduğu gibi, üstü kapalı gerçekleri mitsel-şiirsel biçimiyle kullanarak zengin bir şekilde gerçekleştirir.

Hayat-yönelimli bütün düşüncelerin en son aşaması, belirsiz iz bırakan bazı imajlara varmaktadır. Ya tabiatı inceleme veya tarihi açıklama yoluyla, açık zihnî kararlara varmak isteyenler belirsizlikler karşısında huzursuzluk duyabilirler. Bunun aksine, mistiklerin iç özelliğe (bâtına) yönelmesi ile bu

ERKEN ORTA DÖNEMİN MUTASAVVIFLARI (945-1273)

961	Kendi vecd tecrübelerinin tahlilini yazan "mestedici" seyyah derviş en-Niffârî.
Onbirinci yüzyıl	Tasavvuf Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan tüm topraklarda köklü bir şekilde kuruldu; "sistematize etme" çağı başladı.
1021	Ilımlı bir mutasavvıf olan es-Sülemî'nin ölümü; Kur'ân'ın tasavvufî yorumuna ilaveten, ilk mutasavvıflar sicilini yazdı. (İlk tasavvufî Kur'ân yorumu et-Tusterî tarafından yazılmıştı (v. 896)
1049	Ebu Said bin Ebu'l-Hayr'ın ölümü; etkileyici bir vaiz olup, rubaileri yazdığı sanılıyor; Farsça'daki "ilk" mutasavvıf şair.
1072	Kuşeyrî'nin ölümü. Tasavvuf öğretisinin "klasik bir izahı"nı sunmuştur.
t.1075	Hucvirî'nin ölümü. Tasavvuf ehlinin hayatları ve doktrinleri üzerine "ilk" Farsça risaleyi yazdı.
1089	Abdullah el-Ensarî'nin ölümü; kelâm-karşıtı Hanbelî, Farsça şiir ve nesir yazarı; tasavvufu sistematize etti.
1111	Muhammed el-Gazâlî'nin ölümü. Bilgiyi sistematize eden, tasavvufu Sünnîlik ile bağdaştıran kişi; eserleri sonraki nesiller açısından çok önemlidir.
1126	Ahmed el-Gazâlî'nin ölümü. Muhammed Gazâlî'nin kardeşi; aşkı vurgulayan popüler tasavvuf üstadı.
Onikinci yüzyıl	Tasavvufun toplumun her kesiminde yaygınlık kazanması. tarikatların başlaması
1130	"İlk" büyük (Farsça yazan) tasavvuf şairi, Senaî'nin ölümü.
1166	Abdülkâdir Geylânî'nin ölümü. Halkı dinî uyanışa davet eden kelâm-karşıtı Hanbelî vaiz. Öğretisi çerçevesinde Kâdiriyye tarikatı teşekkül etti.
1167	Abdülkâhir es-Suhreverdî'nin ölümü. Ebu Hafs Ömer'in amcası. Suhreverdiyye tarikatı ismini ondan alır. Önemli bir üstaddı.
1191	Yahya es-Suhreverdî "el-Maktûl'ün ölümü. Feylesof, kozmolog, küfür ile suçlanıp idam edildi. İşrâkiyye ekolünün kurucusu.
1200 c.	Attâr'ın ölümü. Önemli tasavvufî teşbih ve temsillerin yazarı.
1221	Necmeddin-i Kübrâ'nın ölümü. Abdülkâhir es-Suhreverdî'nin talebesi; öğretileri üzerine Kübreviyye tarikatı kuruldu. Celâleddin Rûmî'nin babası üzerinde muhtemelen doğrudan bir etkisi oldu.
1235	İbnü'l-Fârıd'ın ölümü. Arap dilindeki en önemli tasavvuf şairi.
1235 c.	Ebu Hafs Ömer es-Suhreverdî'nin ölümü. Abdülkâhir es-Suhreverdî'nin ve Abdülkâdir Geylânî'nin öğrencisi. Halife Nâsır ile Şeyh Sâdi'nin pîri.
1240	İbn Arabî'nin ölümü. Kozmolog, büyük tasavvufî kuramcılardan biri, İşrâkiyye'nin fikirlerini geliştirdi.
1273	Celâleddin Rûmî'nin ölümü. Fars dilinde yazmış olan dört veya beş "en büyük" yazardan biri. *Mesnevî*'nin yazarı. Öğretileri doğrultusunda Mevleviyye tarikatı kuruldu.

imajları kendiliğinden hoş karşılayabilirler. Mistiklerin herhangi bir dışa dönük faaliyet ya da dürtünün ardında bulunan değişik katmanlardaki anlamlara açık olması gerekir. "Mistik olan" (mystical) teriminin başlangıçtaki dış dünyaya ait oluşum ve eylemlerde gizli anlamlar bulma mânâsına gelişi hiç de tesadüfî değildir. İnsanın kendi bilinçliliğine girişi eylemi sathî olarak kavranan fikirlerdeki gizli anlamlara vâkıf oluşuyla atbaşı gitmektedir. Şayet mistik tecrübenin sağlayacağı özgürlüğün, heyecan duyma, bilinçli olarak hayal etme gibi manevî özü tersine çevirebilecek duygularla sonuçlanması istenmiyorsa, bu tecrübenin iki yardımcı uygulaması gereklidir. Birincisi mistikler yeni açıklamalara açık olan kutsal kitaplarda bulunan sembolik derinleşmedeki ifade edilemez unsuru açıklayacak asıl aracı her zaman bulmuşlardır. Buna karşılık bağımsız bir terkip içinde şeriat-eksenli düşünenler tercihan çok âşikâr olan tarihi ele alan yazı biçimlerine; Feylesoflar ise en son aşamadaki belirsizliğin gözlendiği soyut tasvirlere dönerlerken, mutasavvıflar çok tabiî olarak "mitsel-şiirsel" anlatım biçimini benimsiyorlardı.

İran-Sâmi geleneğinde bulunan zengin mit figürleri mirası Kur'ân'da da kullanılmıştı. (Daha o zamandan) Hz. Muhammed, tek-tanrılı geleneklerde mevcut olan örneklerden yola çıkarak, kutsal görevini kavramıştı. Bu geleneğe göre, ilahî kitaptan bölümler yeryüzünde yazılı kutsal metinler olarak nüzûl etmiştir; insanlar ile Yaratıcı arasında elçilik görevini yapan melekler vardır ve açık uyarı görevini yerine getirmek üzere peygamberler gönderilmiştir. Bütün bu unsurlar hayli karmaşık bir kozmik yapıyı ima ediyordu. Kur'ân'da şer'î zihniyetli yorumcuların irdelemeye izin verebileceğinden daha kapsamlı ve bütünlük gösteren, kozmik dramı ima eden izlere rastlanıyordu. Şer'î yorumcular ise herşeyi Allah'ın sebebi sorgulanamayan fiilleri düzeyine indirgiyorlardı.[4] Bâtınî düşüncesi Kur'ân'da geçen bu unsurların ötesine gidiyordu.

Bâtınî mülâhazaları Kur'ân'daki böylesi unsurların da ötesinde gelişmeler göstermişti. Bâtınîler, Hz. Muhammed'in (sav) şahsını büyük bir kozmik eylemde Allah'ın koyduğu nizamın yürütülmesinde bağlayıcı, birleştirici bir şahsiyet olarak yorumluyorlardı—ve bu şekilde birçok tek-tanrıcı gelenekte ortaklaşılan bir kozmik mit devam ettirilmekteydi. Mutasavvıflar ise, esas

4. George Widengren "Muhammad, the Apostle of God and His Ascension (King and Suri, V)", *Uppsala Universitets Årsskrift*, 1950 ve 1955'te bu kalıbın tek-tanrıcılık öncesi geleneklere kadar gittiğini belirtir. Ve Hz. Muhammed efsanesinin önemli noktalarının, özellikle resul oluşunun, eski İbranî metinlerinde bahsedilenlerle paralellik arzettiğini anlatır. Bu tür fizyolojik analizlerde yine de İran-Sâmi gelenekleri İslâmî bağlamdaki geçerli işlemleri yerine getirdiği sürece kalıcı olabilirdi. Widengren Gulât ve hatta Hz. Muhammed (sav) ile ilgili rivayetleri tarihsel eleştirisi olmaksızın daha ziyade sathî değeriyle ele almıştır; ve böylece dinî hayatı, miras alınan kalıpların mekanik bir tekrarı olarak göstermektedir.

olarak benzer sembolik mitleri (Bâtınîler arasında ortaya atılanlar da dahil) Bâtınîlerin sahip olduğuna nisbetle daha az sekter ve daha evrenselci bir temel üzerinde kendi yorumlarını geliştirmek amacıyla kullanmışlardır.

Mutasavvıflar, tıpkı kendilerinden önce gelen ve kendilerine yön veren İslâm-öncesi ve sonrası düşünürlerinde olduğu gibi, pek çok tarihî-dinî sembollerin yorumlarını hassasiyetle incelediklerinde, bunların hem şahsî hem de kozmik düzeyde bir anlamı olduğunu anladılar. Üstelik bunları "mikrokozmik geridönüş miti" denilen bir mit içinde birleştirmek ve bu mitleri bilinçaltına ait bilgilerin evrensele uygulanması için kullanmak mümkündü. Bir de bunun tersi olarak nefsi kozmos (ya da evren) diye anlaşılan bütünlük içinde açığa çıkarmak da mümkündü. Bazı klasik mutasavvıfların bahsettiği Tanrı ile vuslat anlayışı, Eski Yunan ve İran-Sâmi unsurlarını birleştiren İslâmî konuma uygun yeni bir görüş içerisinde, insanın kâinattaki yeri konusunda kimi hususî fikirleri beraberinde taşımaktaydı. Yüksek Halifelik devrinin son zamanlarında başlayan birkaç mutasavvıf nesli boyunca mikrokozmik geridönüş miti işlenmişti, fakat bu mit tam şeklini Erken Orta Dönemde aldı.

İnsanın kâinatın ya da makrokozmosun tüm unsurlarının kâmilen bir araya geldiği bir mikrokozmos ya da küçük bir âlem (âlem-i sağîr) olduğuna çok eskiden beri inanılmaktaydı. Buna göre, su, bizzat, denizde boş yere durur; veya hava, bizzat, hedefsizce tepeler üzerinde akar gider. Bu şeyler sanki, ancak damarlarda sıvının akışını ve ciğerlerde havanın hareketini sağlamak için vardırlar. Tâ ki insanlar bilerek ve ibadet ederek Allah'ın planını ifa ve icra edebilsinler. Modern-öncesi zihniyet için rasyonel bir kâinat daima tüm cüzleri ve bütünlüğüyle amaçlılığı ima etmektedir; bütün unsurların amacı, yani *sebeb-i vücudu*, sûfî doktrinine göre, insandı. Ki bu unsurlar, insanca mevcudiyeti ile aslî bir gayeye hizmet ediyorlardı. Bu harika dünyada insan olmanın mânâsı buydu. Mikrokozmik geri dönüşü bireyin kendisini geliştirmesi ile kozmosun da nasıl mükemmelleştiğini göstermeye çalışan herhangi bir mit olarak tanımlayabiliriz: yani ferdin kendi varlığını ifa ve ifade etmesi, yeni bir düzlemde, kozmik menşe'lere dönüş olarak görülmektedir. Mutasavvıflar arasında böyle bir mit ancak tedricen gelişmiş ve tam şekline İbn Arabî'nin (1165-1240) eserinde kavuşmuştur.

Mikrokozmik geri dönüş miti—bir mitin toptan "izah" edebileceği, üstü kapalı paradoksal bir tarzda—değişken dengesiz dünyamızın nasıl böyle olduğunu, ruhun ulaşamayacağı bir varlığa nasıl özlem duyduğunu açıklıyordu. Kudsî bir hadisi, mutasavvıflar şöyle naklediyorlardı: "Ben gizli bir hazineydim, açılmak istedim." Bu sebeple, O dünyayı yarattı, rasyonelliği varoluşa dönüştürdü ve beraberinde tüm rasyonellik içinde mevcut bulunan çeşitli latifeleri ifade eden farklılaşmaların geniş bir planda neşv ü nema bulmasını

sağladı—yıldızlar ve gezegenler ve kayalar ve kimyevî elementler. Bütün bu neşv ü nema içerisinde, O, elementlerin daha bir bütünlük içinde birbirine bağlandığı yeni mürekkep mahlûklar yarattı. Bunlar ise bitkiler ve hayvanlardı; ve yaratışı bütün bu farklılaşmaların merkezi olan ve her tür rasyonel ihtimalin kapsandığı varlıkları, yani insanları yaratmasıyla nihaî noktasına erişti. İnsanlar ise, yansımalı (refleksif) bilinçliliği ile (içinde var olan herşeyi ele alıp bunların kökenini araştırma ve bulma işini yapabilecekleri bir bilinçlilik) herşeyin kaynağı olan Tanrının da bilincine varabilecek kapasitededirler. Yani hayranlık uyandıran bir çokluk ve çeşitlilik içindeki, Tanrının sıfatlarını gösteren varlıklar vasıtasıyla; ve onların da ötesine geçerek Tanrıyı keşfedebilirler. Bu şekilde Allah indinde, Onun gücünün sergilendiği bir ayna vazifesi bile görebilirler.

Tevrat'taki tekvin bölümünü esas olarak aldığı açık olan, daha evrensel kabul görmüş diğer bir hadis ise "Allah'ın Âdem'i kendi sûretinden yarattığını" beyan ediyordu. Bu ise beşeriyet ile ulûhiyet arasında bir mütekabiliyet bulunduğunu ima ediyordu ve şeriat-eksenli düşünen kesim bu fikri açıklamakta zorlanıyordu.

Bu durumda herşey Allah'ın nihaî olarak bilinmesini mümkün kılmak için yaratılmıştır; bütün şeyler, insanı Allah'ın varlığını idrak etmeye doğru (ister üstü kapalı olarak, isterse bilincin az ya da çok aydınlanması yoluyla) itmektedir; hareket eden herşeyin (hayvanların ve özellikle insanların) gizli itici gücü, Allah'tır. Bütün sevgiler ilahî sevgidendir—yanlış olarak değersiz nesnelere körükörüne yönlendirilmiş olsa bile. Bütün ibadetler ise, ileri görüşlü olamama yüzünden putlara takılıp kalsa bile, esasen yine de Allah'a yöneliktir.[5]

Bu kapsamlı görüş içinde Tanrının yarattığı herşeyin kendi yeri vardır. Hatta şeytanın bile. (Onbirinci yüzyılda tamamen gelişmiş olan) bir görüşe göre, İblis'in Âdem (as) yaratıldığı zaman önünde secde etmeyi reddetmesinin sebebi bir anlamda (Kur'ân'ın beyanına göre) gururdu. Allah bütün meleklerine bu yeni mahlûka secde etmelerini emretti ve uymayanların, huzurundan kovulup cehenneme mahkûm olacaklarını bildirdi. Bütün melekler emre uydular ve Allah'ın huzurunda kaldılar. Fakat bazı mutasavvıflara göre, İblis Allah'ı diğer meleklerden daha çok seviyordu ve bu yüzden trajik bir ikilemle yüz yüze geldi. Ya daha önemsiz bir yaratığa secde ederek Allah'a karşı saygısızlıkta bulunacak ya da cezayı kabul edecekti. Şayet Allah'ın emri bir tercih belirtme olarak yorumlanırsa (yani secde et ve cennette kal yahut

5. Hans Jonas, "Immortality and the Modern Temper," *Harvard Theological Review* 55 (1962), 1-20'de hâlâ Modernler için anlamlı gelebilecek tarzda, mikrokozmik geri dönüş miti içinde tecessüm etmiş türden anlayışlardan bir kısmını hayli sezgisel bir biçimde ortaya koymaktadır.

reddet ve cehenneme mahkum ol) görülebilir ki, Allah'a tam olarak bağlı olanın tek bir tercihi vardır. Bu tercih, işin ucunda bir mahlûka secde etmeyi reddedip Allah'ın huzurundan kovulmak ve şeytan rolünü üstlenmek bile olsa, bu sonuca katlanmaktır. İblis'in sadakati, cennette en yüksek yer kendisine verilmek suretiyle mükafatlandırılacaktı.

Böyle bir hikâye Allah'ın şeriat kanunlarıyla belirlenmiş emirlerinin de üzerinde, tam anlamıyla aşkı övmektedir. Fakat aynı zamanda şeytan Allah'ı sevmekten alıkoyan daha önemsiz aşkları insanlara ilham ederken, dolaylı olarak şeytan dahil tüm yaratıkların Allah'a yaklaşmak için çaba sarfettiğini de ima etmektedir.

KOZMİK MİHVER OLARAK KUTB

Fakat eğer kozmik maksadın tamam olması gerekiyorsa, her zaman rastlanan "kâmil olmayan insan"dan ziyade kâmil insanın ele alınması gerekir —en kozmik beşerî rolün mükemmelliğe ulaştığı bir kâmil insanın mevcudiyetini varsaymak durumundayız. Herşeyi ve herşeyin üzerinde tam olarak Allah'ı bilmek sûretiyle (ayırt edici özelliği rasyonellik olan) insan tabiatını tamama erdirecek bir insan bulunmalıdır. Bu vasıflara ancak ilahî birliğe vâkıf olan sûfî evliya uyabilir. Böylece, bu pîrlerden bazısının tüm kâinatın etrafında seyrettiği bir *kutb* veya mihver olduğuna inanılagelmiştir. Aristo'nun kullandığı deyimle, yeryüzündeki mevcudiyetin en nihaî sebebi kâmil insandır. Onun mükemmelliği hürmetine, bütün diğer tabiat unsurları ve diğer insanlar da var olmaktadır. Herhangi bir nesilde kimin kutup olduğu kesinlikle bilinmezdi. Otoritesi tam, fakat gizliydi. Tabiî ki Hz. Muhammed (sav) kendi zamanının kâmil insanı, kutbuydu. Fakat misyonu artık nübüvveti içermiyor olsa da, eğer halihazırda bir kâmil insan yoksa, dünya da mevcut olamazdı.

Bu düşünce eski İran-Sâmi ve Helenistik fikirlerinde de bulunuyordu. Şiîlere ait imamların masumiyeti düşüncesi bundan derin bir şekilde etkilenmişti. Buna göre imam her zaman mevcut olan (gizli bile olsa) inancın teminatıydı. Aynı zamanda pîr-mürid ilişkisi uygulamasında da bu düşünce kök salmıştı. Velâyette kutbu daha alt-düzeydeki velîler takip eder. Velîler piramit dizisi gibi büyük bir hiyerarşi oluşturuyorlardı. Bu sıralama yörenin pîrinden tasavvuf dersi alan basit müride kadar uzanıyordu. Bu hiyerarşide de her bir şahsiyet bir üst sırada olana, müritlik ilişkileriyle bağlı olarak, itaate mecburdu; sırayla o da kendisinden daha alt düzeyde olanların mürşidi olurdu. Abdülkâdir Geylânî zamanın kutbu olarak görülmüştü. Nizâmeddin, bir velînin bir gece destursuz Geylânî'nin ibadet meclisine gelince uçuruma düşüşünden ve hemen yere çakılışından bahseder.

Hiyerarşide anlaşılmaz veya saçma gibi görünen şeyler vardır. Büyük ve-

lîler kutbun sahip olduğu kozmik rolden ve bunun sonucu olan izzet ve kudretten bir dereceye kadar paylarını alıyorlardı. Bu kozmik role dünyanın var oluşuna destek olmak da dahildi ve tasavvufî muhayyile gayet faal bir şekilde dünyayla olan bu ilişkiyi işlemişti. En büyük evliyanın bir gecede (en azından mânâ itibarıyla, yahut ruh olarak) dünyanın her tarafında dolaştığı ve düzenin korunup korunmadığını kontrol ettiği üzerinde durulmuştur. Büyük velîler mertebece aşağıda olanları mükemmelleştirmekten sorumluydular. Meselâ büyük velî ve Mevlânâ Celâleddin'in arkadaşı Şems-i Tebrizî'nin Şam'da durumunun farkında olmayan bir Frenk gencinin nazar-ı dikkatini nasıl celbettiği anlatılır. Bu genci tanıyan velî, onunla, bir nevi kumar olan tavla oyununa oturur. Genç sinirlenir ve velîye vurur. Hemen arkasından bazı müridlerin oraya gelip yaptığı şeyden dolayı dehşete düşmeleriyle son derece etkilenir. Ve velînin kerâmetlerini görerek müslüman olur ve batı Avrupa'ya gönderilip, orada işleri ele alan gizli bir velî olur.

Aslında bütün bu muazzam faaliyet her zaman velînin merkezî rolü olarak mütâlaa edilen Allah'ı bilmek [marifetullah] görevinin sonucuydu. Bu temel vazifede sadece en üst düzeydeki velîlere değil, her bir pîre, hatta her bir müride kendi ölçüsüne göre pay düşüyordu. Bu farazî evrensel evliya heyerarşisi mistik yolu bulmak isteyenler için çok açıktır; her bir insanın arayışı için gerekli özelliği göstermektedir. Bunlar diğer dindar müslümanları ortak bir itaat üzere bağlıyordu. Bu itaatin ilk ve en bariz adımı ise kişinin pîrine ve tarikatın diğer büyük pîrlerine bağlılıktı. Bu noktada bir kişi bilinen siyasî anlamda artık halife olmasa bile, gerçek manevî halife ve Allah'ın yeryüzündeki vekili olarak kalabilmiş ve dışadönük herhangi bir halifeden çok daha büyük etkiye sahip olmuştur.

Mutasavvıflar, Hz. Muhammed'in (sav) bir seferden dönüşte söylediği, ashabının küçük cihaddan döndüğü, ama büyük cihadın, yani kişinin nefsiyle ve tutkularıyla olan cihadın başladığı ifadesini çok tutmaktaydılar. Bu esas olarak manevî hayatın önemini gösteriyordu. Bütün mutasavvıflar küçük cihadda başarıya götüren en sağlam temelin büyük cihaddaki disiplin olduğunu kabul etmekteydiler ve bu iş herşeyin üzerinde kutbun ve gerçek anlamda velîlerin işiydi. Zira onlar dışadönük bir savaşın değilse bile, bu manevî cihadın kumandanları idiler.

Mikrokozmik geridönüş mitini mükemmelleştiren sûfî düşünür, İbn Arabî, fıkıh bakımından ele alarak, gizli halife olan kutbun otoritesini inceler. Kutbun, yeterli ilmi kazanmanın bilinen vasat yolundan gitmediği halde, peygamberin (fıkhî) kararlar için başvurduğu manevî kaynaklarla doğrudan münasebeti olması cihetinden, bir müçtehid olduğunu söyler. Kutb, gerçek *halife* olup, peygamberin halifesi olmaktan öte, doğrudan Allah'ın halifesidir. (Ama yine de, Hz. Muhammed'in (sav) ortaya koyduğundan başka, yeni bir-

şey sunmaz). Böylece, otoritesi ilim ve şer'î hukuk noktasında bile, Bağdat'taki halifenin ve ulema arasında halife tarafından garantör olarak atanan kadı ve müftülerin otoritesinden daha doğrudan ve güçlüdür. Kutb, şu şartlar dışında bir Şiî imamı gibiydi. Onun sahip olduğu nüfusa sahipti. Yeri tarihî münakaşalara karışmadan belirlenirdi. Ve bunun için, Şiîlerin yaptığı gibi, Hz. Muhammed'in sahabilerinin bazısının reddedilmesine gerek yoktu. Bu gizli kutb Bağdat'taki halifenin oynadığı önemsiz role dair herhangi bir önyargı taşınmaksızın, bir okyanustan ötekine uzanan ümmetin gerçek halifesi olurdu. Görülmez hiyerarşisi, yani *abdal* velîler ve daha bariz temsilcileri olan pîrler vasıtasıyla hükümranlıkta bulunurdu. Bu uluların inayetleri (emîrlerin çoğunlukla saygı duyduğu himmetleri ve ikazları) sadece şahsî kudsiyet tarafından değil, ulemanın sunduğu şeriat kanunlarından da önde gelen ve tüm müslümanları kuşatan manevî yapı tarafından da korunmalıydı.

İşte pîrlerin rolü üzerine böyle bir yaklaşımla, en ciddi mutasavvıflar tarafından ve onlarla birlikte şeriat-eksenli düşünen ulema tarafından ermiş kabul edilen bir sûfînin hiç de boşuna Allah dostu [velî] olmadığı açıklanır ve bu izah kabul görürdü. Daha Yüksek Halifelik Döneminde, önceki peygamberlere atfedilmiş bulunan mucizeler peygamberlerin en ulusu olarak Hz. Muhammed'e de atfedilmekteydi. (En büyük mucize, nazirinin getirilmesi imkânsız olan Kur'ân'dır). Fakat mutasavvıflar bunun peygamberin etkileyici kalabalıklardaki konumunu güçlendirmek için Allah tarafından bahşedilen rastgele bir ihsan olmadığını hissediyorlardı. (Peygamber açıkça zamanının kutbuydu.) Bütün tesadüfî ve ben-merkezli kısıtlamalardan kurtulmuş kâmil mutasavvıftı. Kendi kozmik konumunun hürmetine, vazifesini yerine getirmek için gerekli olanı yapabilirdi. *Kutb* ünvanının yanında kâmil (velî) için aynı derecede önemli olan, "*Gavsü'l-azam*" ya da "büyük savunucu" ünvanıydı. Bu durumda aynı şekilde diğer büyük mutasavvıfların da Allah dostu (*velî*) olarak kerametvâri olaylara muktedir olmaları kaçınılmazdı. Erken Orta Dönemde yaşamış olan ulema, bu iddiayı bir şartla kabul ediyordu: Eş'arî ve Bâkıllânî gibi, Hz. Peygamberin öğretilerini destekleyen tamamen açık mucizeler (*mucizât*) ile yalnızca velîlere mahsus olan harikaları (*kerâmât*) ayırmaya özen göstererek. Daha koyu sûfîler için bu ayrım, bizzat Nebevî hukukun mesajı kadar ikincil kalmaktaydı.

Böylece, tasavvuf her sınıf tarafından insanın kendi seviyesinde ve kendi niyetine göre paylaşılan ümitlerin, teorilerin ve uygulamaların muazzam bir terkibini oluşturuyordu. Bu şahsî ve muhayyileye dayanan terkip (sadece kendisinde vücut bulan teorilerin bazısı değil) böylece, felsefe ve edebiyat kollarında tasavvufun tüm İslâm toplumunda ilham verdiği ve beraberinde getirdiği eserlerin de kaynağını oluşturuyordu.

METAFİZİK OLARAK TASAVVUF: VAHDET DOKTRİNLERİ

Erken Orta Dönemde entellektüel geleneklerin tam anlamıyla karşılaşması sırasında, diğer gelenekler gibi, tasavvuf da kendi bağımsız entellektüel hüviyetini devam ettirdi. Gerçekte, bir gelenek olarak kendi içinde daha bir hayatî bütünlük içerir hale geldi. Zira, diğer geleneklerde bulunan unsurlar da ona eklenmişti. Sonunda mutasavvıflar psikolojik analiz ve mitik kozmolojinin ötesine, metafizik biçimde sistematik bir açıklamaya geçtiler. Bu da gerçekten mistik ve vecdî halleri yaşamış, fakat en büyük ilgileri bunları felsefîleştirmek olan mutasavvıfların entellektüelleşmeye yönelmesi ile gerçekleşti. Bir kez mutasavvıflar özgün bir metafiziği destekleyince, bu metafizik genel olarak müslümanlar arasında en çok etkileyici bir tür düşünme şekli haline geldi. Tıpkı tasavvufun sosyal düzeni sağlamak için birleştirici rolü önermesi ve edebiyat için en güzel temaları sağlaması gibi. Onun yeni düşünsel ifadesi entellektüel hayatın bağlarını bir araya getirmek için yapılan faaliyetlerden de daha çok işe yaramıştı. Gerçeğin müridin manevî durumuna uygun düştüğü, bu atmosfer kadar uygun başka bir ortam olamazdı. Bunun nazariyesi, Gnostik ya da yeni-Eflâtuncu tipte bir dünya görüşü üzerine kurulmuştu. (Gnostik düşünceye göre madde kötüdür ve kurtuluş manevî bilgiden geçmektedir.) Bu düşünce Cemâ'î-Sünnî ilminin (ve bazan da Şiî ilminin; çünkü mutasavvıflar eklektik idiler) tüm aygıtlarıyla temelde birleşiyordu. Bundan maksat sûfî mistik yaşayışını ve bunun vasıtasıyla da İslâm toplumunun entellektüel ve sosyal hayatını anlaşılır hale getirmekti. Kuşeyrî, Gâzâlî ve diğerleri tasavvufu şer'î sınırları tanıması şartıyla, şeriat-eksenli düşünenlerce de kabul edilebilecek seviyede sunmuşlardır. Mutasavvıfların hiçbir zaman uymazlık etmediği bu şer'î hukuk şartlarının yanında kendi büyük yaratıcılıkları da bir kez kabul görünce, bu, şeriat-eksenli düşünen kesimin doktrininden bir hayli uzaklaşmalarına yol açmıştır.

Mistisizm ile metafiziğin birleşmesi (her ne kadar bazı bağlamlarda ortak yönleri olsa bile) çelişkili görünmektedir. Mistik insanlar mitleri kabul etmektedirler. Fakat herhangi bir mantıkî (discursive) çözümleme yaklaşımı mistik insan için en kapsamlı gerçeklik duygusunun geçtiği mistik hayatın ve vecd hallerinin dile getirilmez özellikte oluşuna ters düşmektedir. Aslında mistikler tarafından yazılan metafizik yazıları okurken, veya mistik bir bağlamda, daima bunun mitsel-şiirsel olduğu hatırda tutulmalıdır. Sûfî metafizikçiler tarafından ele alınan konular Feylesof metafizikçiler tarafından oluşturulan meselelere benziyordu. Fakat mutasavvıflar bu konuları daha ziyade muhayyile ile ele alıyorlardı. (Bazan onların metafiziği, yaygın olan öncüllerle sınırlanmış olan metafizikten veya vahiylere veyahut halka ulaşmaya dayalı olan dinî bilgiden ayırmak için, teosofi olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat kesin bir ayrım yapılamamaktadır. Hangi tür olursa olsun, metafizik büyük oranda muhayyileye dayanır. Her ne kadar, Feylesofların yaptığı gibi, belirli

bir ekol kendi muhayyile kaynaklarına sınırlamalar getirmeye çalışsa da, bu böyledir.)

Yine de mistikler metafizikçilerin incelemek istedikleri konularda önemli katkılarda bulundular. Şahsî meşguliyetlerden ve önyargılardan kaçma istekleri ciddi bir filozofun yakaladığı durumdan, yani bilinçsiz çalışmalar içine düşmekten kaçınmalarını mümkün kılsın veya kılmasın, tecrübeler işin hem ahlâkî disiplininin hem de bilinçliliğin incelenmesi gibi genel herhangi bir meselede olağan-dışı pespektifler açabilecek durumdaydı. Pek çok metafizikçinin kendilerini üzerine dayamayı ümit ettikleri, "gerçekliğin tümüyle tekrarlanabilir genel gözlemlere ve istatistik ölçülere tâbi olduğu" tezini onlar pek kaale almış değillerdi. ("Duyu-ötesi" denilen şeyler gibi fenomenler bile alelâde tekrarlanırlık ve umumî tahlil beklentilerine tâbi olmaksızın, yeterince gerçek olabilirler). Ve mistikler, yoğun bilinçlilik disiplinine sahip olarak, gerçekliğin daha az tahmin edilebilen boyutları karşısında duyarlı olmayı savunan bir konumda olabilirler.

Her hâlükârda sûfî metafizikçiler, iki konuya dikkat ederek okunmalıdır. Hem sûfîler, hem de Feylesoflar, gerçekliği yüzyüze olduğumuz kâinatı manevî ve estetik bakımdan anlamlı kılmak için gereksinilen şey temelinde açıklamaya çalıştılar. (Bunların hiçbirinin son aşamada bir anlamı olamayacağı söylenemez). Fakat Feylesoflar sadece en azından kaçılamaz beşerî teslimiyete kumanda ettiği tebarüz eden (özellikle mantıkî ve matematiksel) öncülleri kullanmaya çalışırlarken, mutasavvıflar ise hususî tecrübeye önem veren önermeleri desteklediler (böyle bir tecrübeyi aynı şekilde cazip bulan bir diğer mutasavvıfa ters düşse bile); tasavvuf ehli sadece en düşük ortak paydada yaşanan tecrübeler ile uğraşmayıp, olağandışı gibi görülenleri dikkate alırlar. İkinci olarak yakînen tecrübe sürecine duyulan aynı güven mutasavvıfları hiçbir sözlü ifadeyi mutlak olarak kabul etmeme konusunda özgür kılıp, doğrudan doğruya bundan, diğer noktaların çıkarılmasını uygun bulmamaya yöneltti. Verilen herhangi bir formül, çelişen mütemmim veçhelerle uzlaşmasına gerek olmayan bir hakikatin bir veçhesini gösteren bir imaj olarak algılandı. Temel meselelerde, bir mistiğin farklı bir bağlam içinde bunun tersi bir beyanı vermesine imkân verilmedikçe, anlamı açık bir beyanla ilişkili görmek pek mümkün değildi.[6]

---

6. Eugene T. Gendlin, *Experiencing and Creation of Meaning* adlı eserinde (Glencoe, Ill., 1962) (Modern fenomenolojik geleneğin bakış açısına göre) canlı kavramlaştırmanın (canlı olarak kafada kavramın oluşması) subjektif tecrübe ile sürekli iç içe olduğunu kabul etmenin meşru olabileceği durumu; karşılıklı olarak dışlayıcı kategoriler içinde dondurulduğunda ise gerçekliğini yitirdiğini açıklar. Birçok Batılı yazar pozitivist yazarların iki veya üç yüz yıldır eksik olarak değerlendirdiği entellektüel dehaların mantıkî gücünü takdir etmemize yardımcı olmaktadır.

Aslında mistikler bir tür metafizik formülü tutmalarına yol açan bir çeşit entellektüel problemle özellikle ilgilenmekteydiler: genellikle "vahdete dayalı" (unitive) mistik tecrübelere cevaben, "vahdete dayalı" (unitive) formülasyonlar denilebilen şey. Felsefî eğilimli mistikler, herşeyde birliği hissettikleri vecd halleri geçirmeleri ile, diğer filozoflardan bile daha çok, bütün mevcudatı temelde bir olarak görmelerini gerektiren daha fazla sebebe sahip olmuşlardır—etrafımızda gördüğümüz çokluğun (kesret) ve değişimin (tagayyür) bir bakıma yanılsama kabilinden olduğunu vurgulayarak. Bu yanılsama kabilindenlik, herşeyi matematiksel kuvvetler alanına indirgeyebilecek olan veya kelâm tartışmalarında olduğu gibi durmadan yeniden yaratılan atom-hareketleri sahasına indirgeyen bir bilim adamının tarzında ele alınmamaktaydı. Sûfî metafizikçiler böyle bir fikirden rahatlıkla yararlanmış olsalar da... Mutasavvıflar duyularca algılanan zahirî ışık kadar geçerli bir gözlem aracı olarak ayrıcalıklı bir yeri olduğuna inandıkları bu tecrübe temelinde, ilahî olarak tanımlanabilenler hariç, hiçbir şeyin gerçek olmadığını beyan etmişlerdir. Kur'ân'daki "Külli şeyin hêlikun illâ vecheh/ Onun vechi dışında herşey helâka gidicidir" beyanı, onlara sadece diğer bir açıdan pekâlâ gerçek olan şeylerin fâni olduğu hususunu değil, onları sanki hepten kalıcı imişler gibi algılayışımızdaki kapsamlı yanlışlığı da ifade ediyordu; oysa yalnızca Allah'ın vechi, Onun zâtı bu algılama yanlışlığının konusu değildi.

Böylece mutasavvıflar için, metafizik problem mükemmel bir biçimde böylesi tecrübî bir gözlemin ne mânâya gelebildiğinin incelenmesi halini aldı: Allah'tan gayrı hiçbir şey gerçek değil ise, "gerçek" ve Allah lâfızlarını nasıl anlamalıydık? Bazan âlimler çeşitli çözüm yolları için özet terimler kullanarak, bir yazara, Allah'ı pek çok insanın "gerçek" diye adlandıracağı şeyleri de içerecek şekilde tarif ediyor gibi göründüğü için "panteist" ya da (her ne kadar bileşik olsa da, görülen herşeyin ilahî özden geldiğini söylediği için) "monist" adlarını verirler. Fakat böylesi yaftalar bu yazarları anlamada ancak marjinal bir fayda sağlar. Bu âlimlerin "vahdete-dayalı" denebilecek kalıcı bir görüş açısı ifade etme yolları bulmaya çalıştıkları kabul edilmelidir. Zaten onların meselesi, bu görüş açısını, eşit derecede geçerlilik sahibi ve benzer şekilde tecrübeye dayalı diğer görüşlerle tutarsızlık göstermeden ifade etmekti. Meselâ insanların ahlâken sorumlu olduğu—ve görünüşte herşeyin Allah indinde birliğinin teyidiyle hayatiyet kazanmış bulunduğu—görüşüyle tutarsızlık göstermesi...

Bu yüzyıl ile takip eden yüzyılda, Gazâlî'nin izinden giden en etkili entellektüel simalar arasında iki büyük sûfî metafizikçi bilhassa kayda değer. Onikinci yüzyılın sonuna gelindiğinde—sûfî düşünürlerin bol olduğu bir devir—vahdete-dayalı bir doktrinin bütün mutasavvıflarca kabul edilmeyen fakat yüzyıllar geçtikçe artan bir nüfuz kazanan iki karşıt biçimini, bu iki isim geliştirdi. *Şeyhü'l-İşrâk* diye adlandırılan Şeyh Şihâbüddin Yahya Suhreverdî

(v. 1191) oldukça doğrudan bir Aristoculuğu temel alarak, ilahî Nurun mevcudatın biricik özü olduğunu öngören bir felsefe geliştirdi. İbn Arabî ise (v. 1240) topyekün bir ontoloji istikametinde mikrokozmos (alem-i sağîr) olarak "insan-ı kâmil" mitini geliştirdi.

Gazâlî'ye ve hatta daha önceki Hadis ehline bile zıt olarak, bu düşünürlerin hiçbiri tarihten yola çıkmıyordu. Her birinin dünya tarihi hakkında söyleyecek birşeyleri olsa bile, onların evreni ve aynı şekilde dinleri, esasen zamansızdı. Onlar için, en büyük somut müslüman devleti siyasî haritadan olduğu kadar felsefeden de iyice kaybolmuştu; düşünceleri ise Fas'tan Cava'ya kadar hayranları tarafından askerî politikanın güven duyulmaz önemsiz işlerini gözardı etme eğiliminde olan bir toplum içinde yayıldı. Fakat bu mutasavvıfların düşünüşü yine de İslâmî idi. Tıpkı Yüksek Halifelik Döneminin dindarlığı gibi, Kur'ân'dan yola çıkarak, ondaki daha önce keşfedilmemiş potansiyelleri incelemeye tâbi tuttular. Kur'ân'ın (düşüncede ve hayatta) herşeyden önce Allah'ın vahdaniyetine ve onun kullarına yönelik manevî taleplerine çağıran davetini göz önüne alacak olursak, o zaman düşünen bir zihin için bu davet Allah'ın mahlukatının manevî birliğinin onaylanması, ve bireyin hayatının düzene konduğu bir uyum içinde bütünün kozmik birliğin bir ifadesi olarak anlaşılması için yapılan bir çağrı şeklini alabilir. En azından Modern-öncesi zihin için, böyle bir bakış açısıyla, tarihin değişkenleri bizatihî vücutlarından ziyade örnek ve açıklamalar olarak daha münasip düşen ikincil düşünce konuları halini alabilmektedir. Tarihî konulara zaman harcamak yerine entellektüel açıdan bu tür bir çağrıda bulunmak, vahdete-dayalı bir metafiziği tüm yekdiğerleriyle bağdaştırmayı gerektirirdi. Mutasavvıfların kendilerine özgü bir düşünüş gibi gördükleri şey, aslında tevhid inancı üzerinde tüm müslümanların müştereken ifade ettiği şeyin daha derin bir tetkikinden ibaret gibiydi.

Bunun üzerine, böyle bir ruh haline ait bazı şeyler en etkileyici yoluyla, Kur'ân'da da kesin olarak hissedilebilirdi. Bu noktada Kur'ân'daki en göze çarpıcı bölümlerden biri Nur sûresinde (XXIV, 35. âyet) görülmekteydi. Bu âyet ilk aşamada Allah'ın insanlara yol göstermesi ve onları kendi hallerine bırakması arasındaki bariz zıtlığı vermekte, fakat aynı zamanda topyekün gerçekliğe dair vahdete-dayalı bir fikre çağıran bir ilahî huzur yorumunu da ima etmektedir. İlgili bölümün ilk âyeti (âyet: 35) şöyledir:

"Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba bir kandil içindedir, o kandil de sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilmeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden tutuşturulur. Yağı, neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Nur üstünde nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna kavuşturur. Allah insanlara işte böyle misal getirir. Allah herşeyi bilir."

Bu satırların yaptığı ilk atıf Allah'ın verdiği hidayetin temin ettiği nura, ışığadır. (Daha sonraki, buna karşıt bir âyette Allah'ın hidayetini reddedenleri kuşatan "karanlık üzerine karanlık"tan bahsedilmesiyle bu daha bir açıklık kazanır.) Nurdan maksat ilahî vahyin nurudur. Fakat Allah'ın kendisini "Nur" diye nitelendirmesi açıktır ve şayet bu âyeti Hz. Muhammed'in zamanındaki kültürel çevre ile karşılaştıracak olursak, Allah'ın nurunu temsil eden kandilin aslında çöldeki bir manastır kandili olduğu ve bu manastırın eski rahiplerinin inançlarından dolayı övüldükleri görülür. Bu rahiplerin temsil ettiği tek-tanrılı gelenekte Allah'ın nur olarak tasviri alışılagelmiş birşeydi. Ve bu en azından Yuhanna İnciline kadar gitmekteydi. Bu terim her nerede ortaya çıkarsa, daima Allah ile mahlukatı arasındaki münasebet hakkında, İbranî yaratılış [tekvîn] hikâyesinde sathî olarak ima edilenden daha derin bir anlayışın tazammunlarını beraberinde taşımıştır.

Elbette, iktibas olunan bu sözler, vahyin tasviri olarak nisbeten daha basit bir düzeyde anlaşılabilir. Her bir kelime, bu düzeyde bile anlam taşımaktadır: yani zekâ kıvraklığı ve saflığın, yerel veya geçici işlerden ayrılmanın ve bunun yanında emniyet ve güvenilirliğin tam ifadesinin güzel bir teşbihte sunulması için, her türlü ilave gerekmektedir. Yine de bu ifade, sadece Allah kelâmının saflığından ve güvenilirliğinden fazlasını tasvir eden, bir hayli komplike ve Kur'ân'ın bizzat akla getirdiğinden daha fazla düşünceyi davet eden bir ifade olarak kalmaya devam eder. Ve âyetleri yakından inceleyen biri, semavat ve arzla birlikte Allah'ın yolunun mitik veya sembolik bir imajını görmenin mümkün olduğunu anlar. Gazâlî, bu konuyu iyice ele alır ve "nur" kelimesinin anlam alanını göz önüne alarak bu durumu ispatlamaya çalışır. Entellektüel anlayışın, fiziksel görmenin bıraktığı izlenimden çok, bu terimlerin nihaî manevî/ahlâkî kullanımını ima eden "çağrışımlar" taşıdığını söyler. Böylece "nur" terimi daha çok maddî güneşle olan ilişkimizi değil, daha uygun olarak, Allah ile bir mürşid ve muhdi olarak münasebetimizi karşılamaktadır. Fakat onun ortaya koyduğu iddianın seyri, bizi Allah'ın bizimle mürşid ve muhdi olarak ilişkisi ile yaratıcı olarak ilişkisi arasında kesin bir ayrım yapamayacağımıza dair bir tahmine götürür. Her ikisi de "nur" teşbihinde aynı derecede ima edilmektedir. (Ne de olsa, Allah'ın kendi varlığı âyetleriyle ve bu âyetleri muvafık sûrette açıklayan terimlerle ifade edilmek sûretiyle anlaşılabilir.)

YAHYA SUHREVERDÎ: NURUN METAFİZİĞİ

Gazâlî çözümlemesini genel bir ontoloji doktrini kuracak kadar ileri götürmedi. Fakat böylesi bir eser, fikrî araştırmalara meraklı olanlar için daha gelişmiş metafiziğe gidiş yolunu hazırlamış oldu. Özellikle "nur" kavramını Yahya Suhreverdî'nin kullanım tarzı için: buna göre herşeyin ondan ve ona doğru geliştiği evrensel bir nurdan bahsediliyordu. Suhreverdî için, vahiy sa-

dece itaat eden insanların ilahî rehberliği değil, fakat kâinatın bütün ilahî istikametini de kapsayacak kadar genelleşmiş hale gelir. (Onun bu anlamı, Kur'ân'da arıların ve karıncaların ülfet peyda ettiğimiz hareketlerinin bir tür vahiy olarak Allah'ın yol göstermesini temsil ettiğinin anlatıldığı âyetlerde zaten bulunmaktadır.) Yani, yalnızca insanın manevî bilinç düzeyinde değil, varlığın her düzeyinde Allah kendi kurallarına yöneltmek için mahlûklarına müdahale etmektedir; bu anlamda Onun nuru herşeyin kendisine doğru gelişip büyüdüğü evrensel bir nurdur.

Fakat ayrıca, herşey aynı nurun vasıfları sayesinde büyür. Çünkü böylesine şâmil olan vahiy Allah'ın mahlukatını fiilen iaşe ve in'amından, yani onları rızıklandırmasından ayrılamaz (en azından en üstteki beşerî düzeyden daha alttaki herhangi bir düzeyde). İşte gerek rehberliği, gerek de rızk vermesi Allah'ın yaratma fiili olmaktadır: kabaca, işte bu fiillerle dışa dönük (zahirî) imajları kavrayabilmekteyiz; kendi asıl gerçekliği içinde, bu fiil sonsuz farklılaşma içindeki herşeyin nihaî özünü oluşturur. Hareket gücü olmayan maddiyatın karanlığı esasen Nurun parlayıp bütün yönleri ortaya çıkardığı bir potansiyeli teşkil etmektedir. Böylece herşey, en saf şekliyle, nur denilen yegâne ilahî enerjinin bir ifadesi olmaktadır.

Bu anlayış, o halde, mikrokozmos (âlem-i asgar)'a dair kavramlaştırmasıyla birlikte, şu mânâya gelir: insan kendi şuur ve vicdanı ile yaratılışın maksadını yerine getirmektedir. Ki bu bütünü anlamlı kılacak ise, mutasavvıflar asla ondan kaçamazlardı. Bu kavrayışla birlikte, kişi, evrensel bir maksadı, hem Allah'ın mâsivası, yani mahlûkatın farklılaşması içinde, hem de daha yüksek bir düzeyde bu mahlûkatın geri dönüşü,—yani topyekün uyanma esnasında—nurun kendi vazifesini ifa etmesi içinde tarif eder. İnsanın sorumluluğu, içindeki nurun tam olarak parıldamasına müsaade etmektir, ve böylece mutlak nurla birlik içinde bulunmaktır. Aksi takdirde, karanlıkta kaybolacaktır.

Suhreverdî sunmakta olduğu hikmetin kadim çağların vahdete-dayalı hikmetinin, kılavuzluğunu mistik ilhamın yaptığı bir yeniden-beyanından başka birşey olmadığını iddia etti. Bu hikmet Aristo'dan beri Feylesoflar tarafından saklı tutulmuş (ve peygamberlere intisap eden avâm tarafından şüphesiz asla bilinmemişti). Suhreverdî, kendisinin Aristo'ya karşı Eflâtun'un düşüncesinin ve hatta kadim İran düşüncesinin ihya edicisi olduğunu açıkça söyledi—belki standart zahirî Mazdekî doktrinine karşı, Manihean bâtınî geleneğinin de.. Hem Eflâtuncu (İşrâkî geleneğin), hem de bâtınî İran geleneklerinin izini, Suhreverdî Hermetik külliyatın Hermes'ine kadar geriye uzanarak sürdü (bu yazılar Pisagor ve Eflâtun'dan çok daha eski olduğu sanılan mistik ve sembolik mülâhazalardan oluşan bir Grek derlemesidir). Gerçekte, Suhreverdî'nin düşünüşü, Grek dilinde yeni-Eflâtuncularınkiyle ve

Helenik mirasın daha bâtınî akımlarına bakan diğerlerininkiyle birçok ortak noktayı paylaşıyordu. Onlar da aynı vahdete-dayalı problemle işe başlamışlardı ve en temel yazılardan bir kısmı böylesi meselelerle ilgilenen müslümanlara ulaşabilmişti. Fakat Suhreverdî'nin eseri, bahsini ettiği mirasların ter ü taze bir bütünlük içinde yeniden yorumlandığı özgün bir yeni vizyon sunar. Ve her ne kadar yeni-Eflâtuncular ve diğer Filozoflar tarafından yönlendirilse de, aynı zamanda, hususan İslâmî formu içinde, nebevî gelenekle yeni ve şahsî bir karşılaşmayı da ifade etmektedir. Suhreverdî'nin Kur'ân'da tecessüm eden hayat çağrısına hayattar bir mukabele gösterdiğine inanıyorum.

Onun sistemi sıkıca örülmüştür—hiçbir şey onun kendine has vizyonunu desteklemeden edemez. Onun vahdete-dayalı metafiziği zahiren farklı üç vuzuh türüne dair az-çok savunulur bir tanımlamaya dayanır—mantıkî aklî bilincinki; formel cevherlerinki; ve algının fiziksel aracınınki—onun enerji (özellikle termal enerji) olarak yorumladığı ve güçlü dalgalar gibi zahiren ilgili bir fenomeni içinde içerdiğini düşündüğü ışık (nur). Bu yüzden Suhreverdî tüm fiziksel evreni kendi vizyonu içerisinde topladı. Sistemini birçok psikolojik ve fiziksel gözleme dayanarak ve nihaî olarak eşyanın irsî "asaleti"ne başvurarak destekledi; ki, buna göre, meselâ, daha az asil olan daha asil olanın sebebi olamaz. (O, yalnızca ruhun asaleti tarafından anlaşılabileceğini beklemekteydi; kitabını çalışmanın şartı olarak vejetaryenliğini de kapsayan ılımlı bir riyazet öngörmekteydi.) Yine de Aristo'nun kategorilerinin ve analizlerinin (İbn Sînâ tarafından anlaşıldığı üzere) teknik yeniden değerlendirmesi yoluyla fikrini savunuyordu.

Suhreverdî Aristo tarafından teşhis edilen 10 temel "varlık modu"nun beşini Aristo'nun "münasebet" modu üzere değişkenler halini alabildikleri bir biçimde tanımlamıştır. Bu vesileyle çeşitli Aristocu nosyonları hayli soyut bir biçimde yeniden tanımlamıştır; o kadar ki Aristo tarafından tahayyül edilen sağduyu (common-sense) durumları ancak çok daha genel kategorilere ait özel durumlar olarak zuhur edebiliyordu—ve mistik tecrübe alanlarında duyusal alanın ötesinde algılanacak olan başka durumlar vardı. Bu şekilde Suhreverdî Aristo sisteminin "form"larını Eflâtun düşüncesindeki "idea"larla aynîleştirdi. Eflâtun ve Aristo aynı olguyu farklı perspektiflerde görmekteydi; ki olguya göre, her türden eşya—temelde bizatihî aşkın olduğundan dolayı—ancak bireysel şey içinde tecessüm eden (Aristo) verili aşkın bir temel gerçekliğe (Eflâtun) sahipti.

Aristo ve Eflâtun'un bu şekilde uzlaştırılmasının, esasen onların felsefî uyumunu göstermek için planlandığını sanmıyorum. Suhreverdî Aristo sisteminin Eflâtun'unkinden daha alt düzeyde olduğu (ve bu yüzden zahirî bir temelde daha bir ulaşılabilir olduğu), hatta bazan yanlış olduğu üzerinde ısrar

ediyordu. Her iki filozofun fikirlerini, hem Aristo hem de Plato da bulunabilenden farklı olan; fakat ikisiyle de ilgisi olan bir özler (essences) anlamına ulaşmak için kullandı. Çünkü her ikisini de melekler hakkındaki eski Mazdekçi öğreti vasıtasıyla açıklamaktaydı: yani her özgün (subtance) ve her kişinin sadece metafizik bir soyutlamadan ibaret olmayan, fakat herşeye kişileştirilmiş, (personalized) dinamik bir veçhe olarak temsil edilen formun müteşahhas (personified) bir gerçekliği, rehber bir meleği olduğu görüşü vasıtasıyla... Bu Mazdekî ilhamı Suhreverdî'nin amacına pekâlâ hizmet ediyordu.

Yine de ulaşılan sonuç Mazdekî bir sonuç değildi. Mazdekî gelenek melekleri her varlıkta hissettiği organik hayatiyeti temsil etmek üzere sunsa bile, onları Helenik olarak kalan bir bağlam içinde kullanıyordu: meselâ daha büyük melekler yeni-Eflâtuncu sistemin akıl (intellect)'larıyla ve bu yüzden Batlamyus tarafından hayal edilen gezegenlerle özdeşleştirildi—en azından bilinen Mazdekî geleneğe ters düştüğü halde. Mazdekî geleneğin Suhreverdî'ye cazip gelen özel varyantları hakkında az şey biliyor olsak da, onun bazan bunları keyfî biçimde neredeyse çeşni yerine kullandığını görebiliriz. Suhreverdî'yi harekete geçiren şey, ne Filozofik geleneği haklı çıkarma isteği, ne de bâtınî bir Mazdekî geleneğine sadakat değildi; bir müslüman mistik olarak, kendi özgün tecrübesiydi.

Bütünün ruhu, belirgin biçimde Suhreverdî'ye ve de İslâmî düşünceye özgüdür. Bu vâkıa onun uhreviyâtında da ifade edilmiştir. Kur'ânî çağrı onda, ikrara-dayalı (kerigmatik) biçimde değil, Peygamberin saf bir örnek şahsiyet olduğu her zaman mevcut tabiî bir durum muvacehesinde yorumlanmıştır. Yine de güçlü bir Mahkeme-i Kübra anlayışı, İbrahimî gelenekte olduğu üzere mevcut kalmış ve bu muhakeme Manihean bir tarzda düalist biçimde değil, İslâm'ın küllî bir rububiyet-i ilâhiye çağrısıyla tutarlı bir biçimde yorumlanmıştır.

Zannederim onun üçüncü vuzuh formu—bizatihî görülebilir ışık—vasıtasıyla sunduğu şey Kur'ânî davet idi. Filozofik geleneklerin rasyonelliği ve formelliği esasen soyut ve zamansızdı. Gözle görülür ışık ise, tam tersine, bir bakıma somut ve hatta mümkin idi. Işığın kendi gerçekliği içinde, Suhreverdî'nin düşünüşünde Kur'ân'ın taşıdığı kaçınılmaz konumu hissedebiliriz. Böylece Suhreverdî, tek başına bir insanın ömrünü belirleyen tek-tanrılı bir geleneğin manevî belirleyiciliğini, kadim bütün türler arasındaki ruhların derecelendirilmesi ve onlar arasında reenkarnasyon doktrininde ifadesini bulan tabiatın birliği anlayışı ile mezcetti. Suhreverdî ruhları çok sayıda değişmez münferit ışıklar (enerjiler) olarak görüyor ve onları zulmette (ham madde) hapsolmuş cisimler şeklinde düşünüyordu. İlk hapsoluşları (kapanış) maddî cisimlerin en latifi olan (kendini-anlatma kabiliyeti bulunan) insan

vücudundaydı. Fakat şayet (ölümde) zulmetten kaçmak ve ilahî nura iştirak etmek üzere saflaşma tamamlanmamışsa, daha önemsiz varlıklar olarak yeniden doğdukları üzere, daimî bir karanlığa hapsolmaya mahkûm olurlardı.

Suhreverdî için, Felsefe, hatta metafiziği içinde bile, ciddiye alınmalıdır: Felsefe gerçekte Feylesofların iddia ettiği gibi ruhun hazırlanmasını öngören bir disiplin idi. Gazâlî'nin onu sunduğu gibi, salt faydalı bir tabiî bilimler seti değildi. Fakat insanı kendi entellektüel hedefinden daha öte birşeylere—mistik tecrübenin mümkün kıldığı vahdete-dayalı görüşlere—hazırlıyordu. Öte yandan, felsefe tarafından verilecek olan metafizik anlayışının desteği olmaksızın, mistik tecrübe spekülatif mistiği amacından saptırabilirdi. Böyle bir tutum Suhreverdî'nin öğretileri üzerine kurumuş olan İşrâkiyye ekolüne mensup mistik filozofların daimî bir özelliği olmuştu.

Yine de Suhreverdî'nin kitabı gibi bir eser tamamen metafiziğe münhasır kalamaz. Onunki gibi bir sûfî felsefesi şahsî keşif için tükenmez bir kanal (yol) sağlıyordu. Büyük kitabı *Hikmetü'l-İşrâk*(Aydınlanmanın Hikmeti) önde gelen sûfî temaları olan Nurun özgün gerçekliği (hakikat-ı sırfa) ve ruhun Nura muhatabiyetindeki can alıcı hususiyet gibi konularda, önemli bir eserdir. Bunun yanında, okuyucuyu çok farklı muhteşem düşünce alanlarına götürür. İlk bölümünde Meşşâî ortodoksiden uygun ve garip bir şekilde ayrılan fizikteki problemleri ve tabiî bilimin diğer kısımlarındaki bir dizi problemi keşfederiz. Aynı tarzda, soyut mantığa dair bir dizi hususu, Suhreverdî, (şayet bu iki ruh halini temyiz edebilirsek) içimizdeki filozofa ve aynı zamanda bilim adamına cevap vererek irdeler. Fakat eserinin doğrudan mistik konuları içeren asıl bölümü için, bütün bunlar pek önemli olmamaktadır. Bu eser içerisinde, kozmik mülâhazat ile—yeryüzündeki varlıkların semavatla ve zamanla ilişkisi— manevî ilerlemenin psikolojisi iç içe verilmiştir. Her noktada Suhreverdî, orijinal olmasa bile, konuları keskin bir nazarla ve yeni bir şekilde ele alan biridir. Fakat eserindeki asıl cazip nokta, pek çok ayrıntıdan hareketle kurulmuş olan muazzam estetik vizyondur—bu ayrıntılardan bazısı, gerçekte resimedilen bir dizi kozmik manzaraların sunulması hatırına sunuluyor gibidir. Bütün cüz'leriyle tüm dünya, Suhreverdî'nin bakış açısında, tek tek ruhların büyük ve anlamlı bir rol oynadığı harika bir bütün olarak görülür. En önemli eseri, bir dramatik destanın edebî cazibesine sahiptir.

Suhreverdî'yi meşhur eden eserleri, daha otuz yaşlarında iken yazılmıştı. Entellektüel açıdan kendisine güvenen ve dünya liderlerini fikirlerine ikna etmeye çalışan genç bir zât olarak, çok seyahat etti ve sarayın himayesini de kabul etti. Otuz yaşlarında Suriye'nin Halep şehrine yerleşti (ve böylece Halebî ünvanı aldı). Burada kısmen Haçlıların sebep olduğu, şeriat-eksenli düşünüşün yeniden canlanmış bulunduğu bir ortama yakalandı. Bu çevrede tasavvufa, en azından spekülatif tasavvufa düşman olan şeriat âlimleri, oğlu

Halep'te emir olan Salâhaddin'in aklını çelmeyi başardılar ve Suhreverdî, Cemâ'î-Sünnî yönetimini devirmek isteyen İsmaililerle işbirliği yaptığından şüphelenilmesi üzerine otuz altı veya otuz sekiz yaşlarında idam edildi.

İBN ARABÎ: AŞKIN METAFİZİĞİ

Yahya Suhreverdî'den bile daha etkili kişi, yaşça ondan daha küçük, olan çağdaşı Muhyiddin Muhammed İbn Arabî (1165-1240) yahut en çok bilinen ünvanıyla İbn Arabî'yi tasavvufun şer'î bağımsızlığı konusunda nazariye ortaya koyan biri olarak daha önce görmüştük. (Kendisi *Şeyhü'l-Ekber* [en büyük şeyh] ünvanıyla da bilinir. Pek çok müslüman öğretici gibi, o da asıl isminden çok, kendisine verilen saygı unvanıyla tanınır.) Suhreverdî çok sistematikti ve herşeyin üzerinde kozmosun yapısıyla ve süreçleriyle ilgilenmişti. Ki bu tahlil, Nur kavramı etrafında dönüyordu. İbn Arabî de, yoğun biçimde vahdete-dayalı metafiziğin kozmoloji düzeyindeki problemleriyle ilgilendi. Fakat kozmik ittihadın şahsî tecrübeye uyarlanmasıyla ortaya çıkan problemlere de, aynı derecede ilgi duymuştu. Sonuç, felsefî öğreti ve mistik irfanın geniş ve zengin bir senteziydi.

İbn Arabî çalışmalarına İspanya'da başlamıştı. Endülüslü hocalarına hürmet gösterdi; (bunların içinde, iki ünlü mutasavvıf kadın hoca da vardı); fakat Endülüs'ün entellektüel kaynaklarını ve Berberî hükûmetini derunî düşünceye karşı yanlış bir çizgide buldu. Hac yolculuğuna çıktı, ve Mısır, Suriye ve Arabistan'da seyahat edip, sonunda eski peygamberlerin türbelerinin bulunduğu Şam'a yerleşti. (Kendisi de buraya gömülmüş, ve böylece dindarlar için bölgeye bir kutsal kabir daha eklenmiştir). Mekke'de kaldığı dönemler esnasında, pek çok eseri arasında en büyüğü sayılan *Fütûhati'l-Mekkiyye* adlı eserini yazdı. Bu eserini ilahî ilhamla yazmış olduğunu söylüyor, fakat peygamberlik iddia etmiyordu. Yazıları yoğun biçimde imalı idi, ve anlaşılması özellikle zor hale getirilmişti. Bütün sözleri öylesine farklılaşmıştı ki, herhangi bir basit yoldan tam güvenle yorumlanması imkânsız olurdu. (Hakikî doktrine, *Fütûhat*'ın tümünde dağınık halde bulunan ilhamların değişik cüz'lerinin tek tek birleştirilmesiyle varılacağı konusunda, ısrarlıydı). Yine de İbn Arabî'nin eserleri—o hayattayken bile—hayli ödüllendirildi; ve eserleri, arkasından müritleri tarafından şifahî olarak yorumlandığı gibi, doğrudan yazılı eser olarak da ele alındı. Bu eserler, sûfî düşüncesinin en önemli biricik kaynağı olmak gibi bir konuma da eriştiler.

İbn Arabî zamanının öndegelen tasavvufî düşünce akımları içerisinde Yahya es-Suhreverdî'den daha etkin bir durumdaydı. Amuderya nehri kenarında Harezm şehrinden, (Kübreviyye tarikatının kurucusu ve Moğollara karşı yapılan direnişe öncülük etmiş olan) ve metafizik düşünceyi yaygınlaştırmış olduğu söylenen Necmeddin-i Kübrâ'nın (v. 1220) önemli bir müri-

diyle yazıştı. Diğer bir çağdaşı, Şiraz'da kendisininkine çok benzeyen bir aşk diyalektiği geliştirdi. Fakat İbn Arabî tüm diğerlerinden daha kapsamlı bir sentez meydana getirdi.

İslâm toplumunda bilinmekte olan her kavramlaştırma kalıbını şevkle kullandı. Bunlar sadece ilk tasavvufî mitsel-şiirsel yazılar olmakla kalmıyor; aynı zamanda Eş'arî ve Mu'tezilî kelam tartışmaları İsmailîlerin Bâtınî mülâhazaları ve tabiî ki yeni-Eflâtuncu ilahî sudûrlar suretiyle yaratılış nosyonunu da kapsayan daha eski felsefî mirasların çeşitli unsurları da içlerinde ele alınıyordu. Bütün bu referanslar etkin bir biçimde kullanılabilecek geniş bir şahsî kültüre dayanıyordu. Fakat öğretisi bilimsel veya tarihsel olmaktan çok, ebedîydi. İbn Arabî bütün soruları metafizik bir açıdan ele alıyor ve müsbet bilimle ciddi bir şekilde ilgilenmiyordu. Felsefe araştırmalarının Grek Hermetik külliyatının ana ögesi olan Hermes ile başladığına dair yaygın anlayışı kabul etmemesi, İbn Arabî açısından tipiktir (Hermes'in İncil'de Enoch, müslümanlarca İdris diye zikrolunan kişi olduğu sanılmaktadır)—tıpkı şeriat-eksenli çalışmaların Hz. Muhammed'den kaynaklandığını varsaymak gibi bir durumdu bu. Feylesoflar arasındaki farklılığı, İbn Arabî, İdris peygambere gelen vahiylere dair yorum farklarının ifadesi olarak görerek; bu durumu, tıpkı Hz. Muhammed'in vahiylerinin ulema tarafından farklı yorumlanmasına benzetiyordu.

Fakat İbn Arabî kendi şahsî tecrübe ve zevkine de istinad etti. Kendi hususî tecrübesi ışığında yaptığı Felsefe metafiziği sentezini meşrulaştırması, ona has bir tutumdur: bir rü'yet anında Hz. İdris'le konuştuğunu ve böylece Feylesofların ihtilaflarını halledecek bir konumda olduğunu iddia ediyordu. Onu ilgilendiren konular sadece spekülatif meseleler olduğu sürece, böyle bir iddianın hem dürüst, hem de anlamlı olduğunu belirtmemiz gerekir. Her tür konumu mümkün kılan böylesi sorularda bulmaya çalıştığı kapsamlı uzlaşma cevapları, nihaî olarak şahsî ahlâkî yargıları tarafından yönlendiriliyordu. (Bu bağlamda bütün görüşlerin bir nebze hakikat taşıdığını ve bütün hakikatlerin bir olduğunu düşünüyordu.) Bu cevaplar (en azından zihnî sürecinin bir safhasında) rüyalar ve vecd halleri biçiminde ortaya çıkabilmekteydi. İbn Arabî, Feylesoflarinkinden biraz farklı olarak, herhangi bir vahyin (veya ilhamın) (tıpkı manevî/ahlâkî bir eylem gibi) keyfî bir haricî hadiseden değil, ona mazhar olan kişinin özünden ortaya çıktığını kabul eder. Kendisinin vahiy (veya ilham) tasviri, bu görüş ışığında okunmalıdır.

Şayet İbn Arabî'nin eseri tek bir odak noktasına sahip olarak ele alınırsa, bu nokta kozmoloji ve mistik psikolojiye ait tam ve sistematik bir metafizik doktrin için bir araç olarak, mikrokozmik geri dönüş mitinin mükemmelleştirilmesi olmalıdır. İbn Arabî özellikle bu mit içinde ima edilen ontoloji ile tanınmıştır. Vahdete-dayalı metafizik problemini formüle edişi *vahdet-i vücud* sözlerinde özetlenir. Bu sözler, Allah'ın mistik aşk hayatı yoluyla anla-

şılacak olan değişik "güzel isimleri"nin (Esmâü'l-Hüsnâ) tecellîleri olabilecek bütün durumları yorumlamaktadır. Her bir isim Allah'ın zâtındaki latifeleri göstermektedir. Bunlar, Allah'ın kendini-nesnelleştirmesi vasıtasıyla tezahür etmekteydi. Bu bakımdan, Allah çok ve kâinat ise tek vecihliydi. —bunu özgün bir vuzuhla ifade etmek gerekirse, tek bir gerçeklik farklı açılardan bir ve çok görünüyordu. ("Birlik", "mevcudat", "Allah'ın esması" ve özellikle "sevgi" veya "aşk" gibi terimler, İbn Arabî'nin topyekün düşünce bağlamı içinde anlaşılmalıdır. Tabiî ki, kendi eserindeki genel doktrininden, bu doktrini oluşturan unsurların ötesinde bir çıkarımda bulunma yetkimiz de yoktur.)

Gerçek birlik (tevhid) mikrokozmik geri dönüşte gerçekleştirilirdi. Bu dönüş, İbn Arabî'ye göre, sanki yaratılışın ilk ânlarında başlar. Fertler ancak ilkel düzeydeki bir aşk arzusunda fiilen gerçek hale gelirler. Ki, bu "sevgi" Zâtının ifadeleri olan bu latifelerin tazammun ettiği ilâhî sevginin tezahürü karşısında bireysel potansiyellerin bir sevme mukabelesi diye tanımlanır. Böylece, bütün varlıklar hâlâ kendi bireysel potansiyellerini ifa ve ifade ediyor olduklarından, kendi yollarını çizme (kendi kaderini tayin) konusunda, Allah'a mukabele tamamen kendilerine bırakılmıştır. Yine de mukabeleleri ne kadar tam olursa olsun, Allah'ın kendi sevgisinin tamamlanması içinde ancak bazı anlar olarak varolurlar. İlahî aşk evrenseldir ki, sonunda—tamamen kemale ermemiş potansiyeller bakımından yanlış, esasen, sınırlı bir bakış açısı olan—Cehennemi bile eritecektir. (Modern terimler kullanacak olursak, böyle bir anlayış, bilinçli irademizin, kendisini belirlenmiş tabiî düzenin ötesindeki bir müracaat noktası olarak ayrı bir tercih kabiliyetine sahip olacak şekilde tanımlayacağını öngörür. Aynı şekilde bu anlayış, oluşumu ve rastgele tercihler ne kadar önemsiz olursa olsun, tabiî düzene karşı anlamsız, keyfî bir itaatsizlik olarak değil, potansiyel anlam ifadeleri sonsuz bir dizi mukabele içindeki yordamlamalar olarak görülmesi gereken bir perspektif edinilmesini sağlamaktadır.) Bu durumu nasıl izah edebiliriz? İnsan her neyi kendisi için seviyorsa, Allah'ı seviyor demektir. İnsanın en yoğun benmerkezli tutkuları bile, asıl yerini bulamamış bir inanıştan başka birşey değildir.

Âlim Massignon İbn Arabî'nin idam edilen Hallac için asıl tema olanın aynı durumla uğraşmış olduğunu belirtmiştir. Hallac da aynı şekilde insan tabiatının ilahî özelliğin ve Onun esma ve sıfâtının bir aynası olacak kozmik bir rol oynamakta olduğunu; bu rolün ise nihaî anlamını "muhabbet"te bulduğunu görüyordu. Fakat Hallac bütün ayrılıkları yenecek olan nihaî vahdet, ve âşık ile mâşuk arasındaki kaçınılmaz firakın bir tenakuz ifade ettiğini derinden hissediyordu. Nihaî vahdet ile bu hissedilen firak arasındaki gerilim, insanlık durumunun bir anlamı olup, ölümün bu yönüne göre açıklanamıyordu. Aksine, İbn Arabî'nin zihninde, zıtlık mantıken zarurî bir ilişki olarak

anlaşılıyordu—ve bu ilişkinin getireceği gerilim ise sanki çözülmüş gibiydi. Tabiî bu gerilim kendi düzeninde devam etti. Fakat İbn Arabî'nin dinî daveti başka yerlerde, meselâ kozmik latifelerin evrenselliğinde—bizatihî onun kendine özgü kapsamlı vizyonlar içinde ifa olunmuş bulduğu latifeler—bulduğu, zannederim doğrudur.

İki mistik insan arasındaki temel bir fark, İbn Arabî sistematik metafiziği kullanırken, Hallac'ın esasen şiirsel mit denilen şeyi kullanmış oluşuydu. Yine de daha önemlisi iman ve ubudiyet halindeki farklılık idi. İbn Arabî için, tek başına ulaşılması zor bir şahsî tecrübeye ihtiyaç duymadığı, ama her talibe geniş ve hatta çeşitlilikler gösteren bir büyük beklentiler kalıbı sunduğu bir çağda, tasavvufun genel tabiatı ahlâkî olmaktan ziyade estetik olan tefekkürî bir evrensel vizyon geliştirmesi daha olasıydı.

Bu tür bir beklenti İbn Arabî'nin insan-ı kâmil (kutb) hakkındaki öğretilerinde en açık şekliyle ifade edildi. İlahî birlik bu kâmil insanın Allah'la bir oluşunda gerçekleşir; kâmil insanda bütün kozmik karmaşıklık—Allah'ın tüm isimlerinin tezahürü—gerçekleşmiş olduğu için, Allah'ın kendini-bilme amacı yerine getirilmiş olur. Her peygamber böyle bir kâmil insandır; peygamberin olmadığı bir devirde ise kutb mertebesindeki ermiş insanlar bu görevi üstlenirler; mükemmel insan örneği Hz. Muhammed'dir. Ve her insan aynı amaca ulaşmak için çok çalışmalıdır. Kâmil insanın eriştiği birlik vasıtasıyla, Allah'ın birliği de anlaşılacaktır. O zaman bütün çoklukların (kesret) aldatıcılığı bu birliğe tedâhül edemeyecektir. Bu esasa göre, ruhun Allah'tan ayrılması bile korkunç bir uçurum değil, bir görüş açısı kazanma imkânıdır. Ruhun kendi çağrısı daha bir âcildir: tam bir farkındalık ve mukabele durumu içinde kendini ifa ve ifade.

İbn Arabî de Suhreverdî gibi ilahî Nur kavramından bilinçlilik bütünü için bir araç olarak yararlanmıştı. Fakat bunu diğer yaklaşım tarzları arasında sadece bir tanesi olarak görüyordu. Ve hepsini kendi merkezî görüşleriyle birleştirmişti. Pek çok mutasavvıf tarafından, İbn Arabî'nin vahdet meselesine aşk vasıtasıyla vücut buluş muvacehesinde bir çözüm getirmesi belirleyici bir husus olarak kabul edilecekti.

İbn Arabî ve zamanının sûfî metafizikçileri ile, İslâmî gelenek, pek çok insana göre pratikte kabul edilemez hale gelmişti. Yahya Suhreverdî'de olduğu gibi, İbn Arabî'de de dinî görüş itibarıyla Kur'ân'a ait şeylerden pek az iz var gibiydi. Kur'ân'dan mükerrer atıflar yapılması, tüm ev eşyası yanında pencere perdesi gibi kalıyordu.

En ünlü eserlerinden biri olan *Fusûsi'l-Hikem* Kur'ân'da bahsedilen peygamberlerin hayatlarının—lâkin sûre sûre değil—yorumlandığı bir Kur'ân tefsiridir. Hz. Musa ile ilgili bölümde İbn Arabî Hz. Musa'nın Firavun'la Kur'ân'da (sûre 26) nakledilen konuşmasının hoş bir yorumunu verir. Fira-

vun Musa'ya Tanrının ne olduğunu sorduğu zaman aslında onu deniyordu, çünkü Firavun'un kendisi de manevî sırra sahipti. Fakat bunu yanlış yolda kullanıyordu. Eğer Musa özünün tasvirini doğru olarak verebilirse, saray halkının önünde aptal durumuna düşecekti. Fakat Musa bunun yerine Allah'ın ef'alinin, yani hallâkiyetinin tanımını teorik olarak verince, Firavun Hz. Musa'nın doğru-dürüst bir cevap vermediğini belirtir. Ve sonra Hz. Musa Allah'ın kudretinin mücessem tecelliyatına değinerek konumunu savunduğu zaman, (İbn Arabî'nin yorumuna göre) Firavun kendisinin dünya iktidarını temsil etmesi sebebiyle—zaten bu iktidar da Allah'tan gelen bir kudrettir—Hz. Musa'ya karşı çıkar. İbn Arabî'nin bu konuda yazdıkları, Allah'ın varlığının, mahlûkatındaki tecellîsiyle olan ilişkisinin derin bir incelemesidir. Fakat bütün bunlar Kur'ân'daki Firavun'un Yaratıcı-tanrıya inanmayı inatla reddetmesinden biraz değişik gibidir.

İbn Arabî tefsire dair usullerinde çok karmaşık bir yol tutmuştu. Gazâlî tarafından konulan, Kur'ân ve hadisin mecazî yorumuna sınırlama getiren kuralları kabul etti. Arapça dil kullanımının otoritesini ve harfî anlamları kabul etmekten memnundu. Fakat, buna ilaveten, metinlerdeki gizli "paralel" tazammunları da görüyordu. Bu tazammunları âyetlerin bâtınî anlamlarını araştırmada temel olarak almıştı. Aslında herşeyin (Kur'ân metninin âşikâr öznesi olarak) Kâdir-i Mutlak bir Yaratıcı tarafından idare edildiği bir kozmostaki kötü beşerî kudreti tanıma anlamına kadar işi sürdürecek olursak, İbn Arabî'nin burada keşfetmekte olduğu ikilemler ortaya çıkacaktır. İbn Arabî'nin çalışmasını derinlemesine sürdürdüğü seküler bir metinden ziyade Kur'ân metnini kullanmasının sebebi, sadece kurallara uymuş olmak için değildi. Kur'ân bütünüyle ebedîye ve mutlaka dair bir ruh hali ile kaplıdır ve onun örtülü üslûbu, her bir âyet değişik mânâlar alabileceği için, daha çok araştırma yapılmasının lüzumunu hissettirir. Kur'ân'ın çağrısı, tıpkı Suhreverdî tarafından olduğu gibi, İbn Arabî tarafından da, muhakkak gerçek olarak kabul edilmiştir. Kendisi daha sonraki diyaloglara canlı bir şekilde katılmış olma anlamında İslâmî geleneğin bir cüz'ünü oluşturmakla kalmıyor; aynı zamanda bu geleneğin kreatif ayrılma ânında doğrudan görev alıyordu.

Suhreverdî'yle birlikte, Kur'ân'ı ikrara-dayalı olmayan bir tarzda ele almak eğilimi ağır basmıştı; ama İbn Arabî, Suhreverdî'nin üzerinde ısrarla durduğu Kıyametin sonluğu ile daha az ilgiliydi. Daha çok, tek-tanrılı geleneklerin iki büyük temasıyla ilgilenmişti: Allah'ın herşeye kâdir oluşu; ve nübüvvet vâkıası, vahye muhatap olan insanın şahsî rolü. (Hıristiyan geleneğinin tersine) pek çok müslümanın Allah'ın ne yapabileceği ve ne yapması gerektiği konusunda tanımlama getiren, herhangi bir sınırlandırmayı reddetmedeki gücü, Kur'ân'dan kaynaklanmaktadır. Her iki konuda da, İbn Arabî yeni-Eflâtuncuların veya Maniheizm mensuplarının veyahut mikrokozmik geri dönüş mitinin daha önceki temsilcilerinin aksine, İslâm düşün-

cesine çok bağlıydı. Allah'ın birliği ile ilgili doktrini, Onun ahlâkî ve rasyonel saflığı ya da Onun herşeye kâdir oluşu ve mutlak müessiriyeti konusuna o kadar çok yönelmiş değildir. Zâhirî şer ne kemalsizlik, ne muhalefet, ne de özgürlüğün kaçınılmaz sonucu değil, Allah'ın azametinin perdeli (üstü kapalı) bir ifadesidir. Ve İbn Arabî'nin—"insan-ı kâmil" doktrinini içine alacak şekilde genişletilmiş olan—nübüvvet hakkındaki doktrini onun düşüncesinde aynı derecede merkezî tutulmuştur.

İbn Arabî'nin nübüvvet ve "insan-ı kâmil" doktrini, *Fusûsi'l-Hikem*'de bulunan, Hz. İsa hakkındaki bir risalede tek-tanrıcılık geleneğinin daha önceki bir ivmesiyle—Hıristiyanlığınkiyle—alâkalıdır. Burada, o, Hz. İsa'nın insan ve mücessem tanrı olmak üzere "iki tabiatı"nı neredeyse kabul edecek raddeye yaklaşır. Fakat bunda yine de Kur'ân temel alınmıştır. Ancak Hz. İsa'nın şifa vericiliğindeki ilahî mevcudiyeti beyan ederken, meselâ, Hz. İsa'nın bir insan oluşu konusunda açıkça ısrar etmektedir. Amacı Hz. İsa'yı eşsiz biri olarak yüceltmek değil, ilahî varlığın herhangi bir peygamberde nasıl ortaya çıkabileceğini göstermektir—Hz. İsa'yı Allah'ın vahyinin sözcüsü olan kişilerden biri olarak ele alırken, Allah'ın ilahî sözcülerinin her zaman ortaya çıkabileceğini göstermeye çalışmıştır. Fakat kâmil insan olan Hz. Muhammed'in gelişinden sonraki sözcülere artık peygamber yerine velî adının verilmesi gerekir. Bu velîlerin rolü, kurtarılmış ve/veya kurtarılacak toplumlara İbrahimî gelenek içinde bir yön vermekti.

Vahdet problemini mikrokozmik geri dönüşe ve aşkın yapıcı kudretine ait mitler vasıtasıyla çözerek, İbn Arabî ister istemez ruhun ilahî olanla mistik ilişkisinde ortaya çıkan tüm problemlerle ve özellikle "aşk" terimiyle ima edilen ilişkilerle ilgilenmişti. Bu nosyon teorik olduğu kadar, ampirikti de. Bireysel kişilik yalın hale geldikçe ve mistik tecrübe ile derinleştikçe kendisinden ötelerde gibi görünen şeye ve aynı zamanda ruhun arınmasının yönlendirdiği asıl kaynağa mukabele haline gelir. Bu mukabelenin yoğunluğu, özellikle vecd tecrübelerinde, sadece aşk muvacehesinde söylenebilirdi. Fakat benlik tarafından coşkulu bir sevginin ve aynı zamanda en hakikî iç-benliği için kendi benliğini yavaş yavaş kaybeden bir benliğin ateşli sevgisinin anlamı ne olabilirdi? Kozmolojik terimlere koyacak olursak, Allah ve Onun sıfatlarının bir ifadesi arasındaki bir aşkın anlamı ne olabilirdi? Böyle bir soruya İbn Arabî Kur'ân yorumlarındaki mitler ve incelikli metafizik ve daha ziyade her bir satırı metafizik anlamlar taşıyan—İbn Arabî'nin kendi yorumuyla açıkladığı—aşk şiirleri muvacehesinde cevaplar yazmıştı. Birikmiş bir sürü açıklayıcı yazılardan, veya tek tek okuyucunun o andaki durumuna cevap verecek tek bir satır veya imajdan sûfîleri nesiller boyu cezbedecek derecede zengin cevaplar ortaya çıktı.[7]

---

7. İbn Arabî'nin sûfî geleneği tıpkı Yahya Suhreverdî'ninki gibi, hâlâ canlıdır, ➡

İbn Arabî'nin eseri sûfî tecrübesinde ortaya çıkmış bulunan soruları halletmekle kalmadı. Aynı zamanda, daha ileri sorgulamalar için de bir başlangıç noktası oldu. Eğer hayatın tamamı kozmik muhabbetin büyük bir bölümünü oluşturuyorsa, hayattaki herşey çok az önemli olabilmekteydi—ve eldeki bütün yollar, hatta tasavvuf bile sorgulanabilmekteydi. İbn Arabî'nin beşerî mukadderat anlayışı, bu yüzden büyük ölçüde yayılma gösterir. Nisbeten şahsî yollardan, bu, mistik hayatın muazzam etkilerini açıklamak için de kullanılabilir. Daha genel bir yoldan, insanın geleceği açısından bir ütopya gibi görülebilecek şeyleri doğrulamak için de... Geç Orta Dönemde göreceğimiz gibi, çoğunlukla adalet veya özgürlük dâvâsını içeren bir Şiî kliazmı ile mezcolunur. Ve bireyi kendine özgü, tahmin edilmesi güç yollara yönlendirir.

ŞİİRİYET OLARAK TASAVVUF: CELÂLEDDİN RÛMÎ

Metafiziğin popülarite kazanmasına rağmen, sûfî görüşünün en popüler ve en sık edebî ifadesi, bilfiil şiiri biçimini aldı. İbn Arabî'nin yanısıra diğer bazı Arap şairleri, sıradan aşk şiirindeki bilinen biçimleri kullanarak, ilahî aşkla ilgili tasavvufî tecrübeyi ifade eden eserler yazdılar. Pek çok Fars şairi için de bu geçerliydi. Fakat Farsça'da, ilaveten sadece belirli mistik tecrübe-

---

ve hâlihazır ustaları anlamak için tercihan öğrenilmesi gerekir. Titus Burckhardt bunların bazısını incelemiş ve Fransızca'dan İngilizce'ye çevirmiş bulunan modern bir yazardır. bk. *An Introduction to Sufi Doctrine*. Maalesef tarihsel perspektifi esasen uygunsuz biçimde reddeder, yine de esasen tarihî karaktere dair temelsiz yargılarda bulunmaktan da kendini alamaz. Filolojiye daha çok ağırlık veren bilginler tedricen değişik bir anlayış türü meydana getirdiler: Ignaz Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leyden, 1918)'deki sûfîler hakkındaki bölümde; Tor Andrae, *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*, (Uppsala, 1917)'deki birkaç yerde; ve bilhassa İbn Arabî'nin teknik terimlerini, bu terimlerin İbn Arabî'nin ulûhiyet, kozmos ve mikrokozm metafiziğindeki işlevlerini ve İbn Arabî'nin kullandığı nosyonların menşe'lerini tahlil eden H. S. Nyberg'in, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî* (Leyden, 1919)'deki uzun önsözünde. Aynı şekilde, A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-din ibnu'l-Arabi* (Cambridge University Press, 1939)'de herşeyin gerçekte kendisi olduğu kadar Tanrı da olduğu "panteizm"inin İbn Arabî tarafından nasıl başarıyla geliştirildiğini gösterir. Fakat yazar metafiziğin mantık-ötesi alanlarıyla, neyin ne olduğunu anlamayacak kadar çok ilgilenmiştir. Louis Massignon *La passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*'da (Paris, 1922) bazı keskin gözlemlerde bulunur; Reynold Nicholson, *The Idea of Personality in Sûfism*'de (Cambridge, 1923) İbn Arabî'nin ifadeye çalıştığı ince mânâları yorumlamada yatan bazı problemleri gösterir. İbn Arabî'ye dair âlimâne yorumcuların en parlak biçimde göze çarpanı Henry Corbin'dir. Corbin, *L'imagination créatrice dans Ibn Arabî*'de (Paris, 1958) ayrıca Şiîliğin belirli bir mistik formunu temize çıkarma gibi bir tavra girer ve tarihî fiiliyata pek bağımlı kalmaz. En kapsamlı modern çalışma M. Asin-Palacios tarafından yapılmış çalışmalar, hususan üç ciltlik *El mistico murciano Abenarabi* (Madrid, 1926-27)'dir. Yazar, dostâne bir hıristiyan bakış açısı sergilemektedir.

ler ifade olunmakla kalmadı; bütün bir sûfî hayat görüşünü şiirsel bir biçimde, özellikle uzun hikâyeler şeklindeki *mesnevîler* biçiminde ifade eden bir grup şair de ortaya çıktı. En büyük tasavvuf şiiri *Mesnevî-i Ma'nevî* olup, 1258'i takip eden ilk yıllarda Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1207-1273) tarafından, Orta Anadolu'daki Konya'da yazılmıştır. Celâleddin Rûmî, basit isimlere saygınlık ifade eden ünvanlar ekleme geleneği uyarınca daha ziyade Mevlânâ, yani "efendimiz, hocamız" adıyla bilinir.[8]

Rûmî'nin ailesi Amuderya nehri yakınında Belh şehrinden Anadolu'ya göç etmişti. (İsmini, Rum [Anadolu] Selçuklu devletinden alır). Orada ve Suriye'de Rûmî Moğol istilası devrini yaşadı. Babası bir tasavvuf pîri idi. Ve Rûmî daha küçükken ölmüş olmasına rağmen, öğretmenleri Rûmî'yi sadece şer'î ilimleri değil, babasının tasavvufî geleneğini öğrenmesi için de sıkı bir eğitimden geçirdiler. Hayatının en büyük ilham kaynağı, kökeni hakkında rivayetler bulunan (bazıları son Alamut İsmailî imamının oğlu olduğunu söylerler) Şems-i Tebrizî ile karşılaşması oldu. Şems, anlaşılması zor bir kişi olup bütün kurallara meydan okumuş ve herkesin ilahî olanı arayışında kendi kendisine yetmesini öğütlemişti. Şems-i Tebrizî hakkında, çoğunlukla Rûmî'nin tarikatının bir müridi olan Eflâkî tarafından iki yüzyıl sonra derlenmiş, kerâmetlerini anlatan menkıbeler vasıtasıyla bilgi almaktayız. Bu hikâyelerde Şems kerâmetini kendisinin yüksek manevî durumunu tanımayan birinin ölümü veya felç oluşu ile gösterir. (Böylece herhangi bir insanın bu konuma ulaşma ihtimalinin olduğu sonucu da çıkar). Bu menkıbelerde tedavi veya tamir şeklinde pek kerâmet bulunmamaktadır. Şems münzevi bir hayat yaşıyordu, fakat kendisini en kutsal konularda bile şer'î hukuktan özgür sayıyordu. Eflâkî, manevî kudreti yüksek olan bir müridinin bir keresinde Şems'i kızdırdığında aniden sağır oluverdiğinden bahseder. Şems'in onu affetmesinden sonra bile, müridin manevî hayatındaki kesinti devam eder. Bu yüzden de sıkıntı çeker. Bu durum onun açıkça (halkın içinde) "Allah'tan başka ilah yoktur ve Şems-i Tebrizî Allah'ın resûlüdür" diye bağırmasına kadar sürer. Bu saygısızlık karşısında ortalık karışır, fakat Şems müridi bu kargaşadan kurtarır. (Öyle bir kükrer ki, müride saldıran adam o anda ölür. Sonra müride şu açıklamayı yapar Şems: "Benim adım Muhammed'dir, bu yüzden *Muhammed* resulullah demelisin; çünkü insanlar altını para haline gelince tanırlar." Şems'e şahsî bağlılığı içinde Rûmî Allah'a yönelik ilahî aşk için bir paradigma geliştirdi: somut bir düzeyde, hayatının anlamını onun keşfettiği mutlak güzelliğe özgürce bir mukabele ile iştirak.

8. *Mesnevî* Reynold Nicholson tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir: *The Mathnawî of Jalalu'd-din Rûmî*, 8 cilt, (Londra, 1925-40) (E. J W. Gibb Memorial Series, n.s. cilt 4.) Bu çeviri, pek okunulabilir halde olmasa da nisbeten doğrudur. Rûmî'nin çeşitli şiirlerinin çevirileri, nüansları içinde taklid edilecek asıl şeyin fikirlerden çok şiirsel etki olduğu öğretisinin tesiriyle yapılmıştır.

Bu arada Rûmî'nin şiir kabiliyeti, coşkulu vecd hali (ve bilgisi) daha önceden etrafında bir grup hayranı ve müridi toplamıştı. Bunlardan bazısı mürşidlerinin kendilerini namı iyi olarak bilinmeyen bir yabancı için terketmesi karşısında çok şaşırmış veya kıskançlık duymuşlardır. Sonuçta Şems orada sürüldü. Rûmî ise onu aramak üzere yollara düşüp sonunda Şems'i dönmeye ikna etti. Fakat sadece müridlerden bazısının hoşnutsuzluğuyla kalmayıp şehir halkının çoğunun da Şems'in müstehzi tavırları karşısında öfkeye kapılmaları üzerine Şems'in Rûmî ile Konya'da yaşadığı son beraberlik bir isyanla neticelendi. Bu isyanda Şems ve Rûmî'nin bir oğlu öldürüldü; Rûmî sonunda Şems'in yerine müridlerinden birini, kendisine *Mesnevî*'yi adadığı Hüsamettin Çelebi'yi koydu. Müridlerden bazısı ondan da nefret etmiş veya onu kıskanmışlardı. Fakat mürşidin emri üzerine, ölümünden sonra halife olması kabul edildi. Yine de bu makam Rûmî'nin (müridi olan) hayattaki oğluna teklif edilmiş, ama o bunu kabul etmemiştir.

Bu sevilen müridin ölümünden sonra Rûmî'nin oğlu halife oldu ve değerli ve etkin bir pîr olduğu ortaya çıktı. Rûmî'ye bağlı olanları (Rûmî'nin "Mevlânâ" lâkabından türetilerek) Mevleviyye denilen düzenli bir tarikat altında toparlayan oydu. Zikir törenlerinde Mevlevîler Rûmî'nin bestelenmiş şiirlerinden yararlanırlardı. Özellikle sema (dönme) biçiminde, yüksek bir sanat geliştirdiler. (Bu sebepten İngilizce'de onlara "dönen dervişler" adı verilmişti). Bu raks, gruplarla ney eşliğinde yapılır. Ve bir tür vecd halini meydana getirir. Raksla şekil bulmuş bu dönüşün ve bağlılığın sembollerini iyice kavramış ve manevî ilerlemelerinde olgunluğa kavuşmuş olanlar için, bu vecd hali yüksek bir manevî anlam kazanabilirdi. Bu tarikat Osmanlı imparatorluğundaki şehirlerde daha kültürlü sınıflar arasında bir hayli yaygınlaştı.

Ancak Rûmî sadece olağanüstü şiirsel ve sanatkârca çizgilere sahip bir tarikatın ilham kaynağı olmakla kalmıyordu. Şiirler mistik olmayanlar tarafından bile Farsça'nın kullanıldığı her yerde takdir ediliyordu. Şiirlerinden bazıları—özellikle, şerefini ifade için Şems'e atfettiği divan külliyatı—*rubaiyat* denilen dört kıtalı kısa lirik şiirler biçimindeydi. Rûmî'nin en önemli eseri kâfiyeli mısralardan oluşan ve içinde mistik idrak ve arzuyu sunmaya teşebbüs ettiği, ve "Farsça Kur'ân" diye adlandırılan *Mesnevî*'sidir. Bu eser, Suhreverdî ve İbn Arabî tarafından yakın zamanda geliştirilmiş olunan teosofik (Allah sevgisine dayanan) düşüncelerde fazla ileriye gitmeden, birçok kısa hikâye içinde, tarikat tasavvufuna güç kazandıran pek çok temel görüşü sunar.

Mesnevî daha genel manevî ve ahlâkî gözlemlerin serpiştirilmiş olduğu sonsuz bir hikâyeler zinciridir, (yaygın bir şekilde bilinen hikâyeler). Biçim olarak, bu durumda Kur'ân'a çok benzemektedir. Kur'ân'da olduğu gibi, onu canlı tutan sadece kelimelerin güzelliği değil, kıssaların belli sıralarla verilip

belli anlamları taşımalarının sağlanmasıdır. Bazı hikâyeler en azından üç düzeyde nakledilirler: anlatımcı, manevî ve metafizik. Görünen düzey hikâyenin doğrudan anlatılmasıdır. Fakat bunun tâlî derecede bırakılması öyle bir seviyede olur ki, eğer önceden bilinmiyorsa hikâyenin takibi son derece zorlaşır. İkinci seviyede ise genelde manevî ve ahlâkî bir ders verme amacı güdülür. Bir hikâyede (I, 3721) Hz. Ali, kendisiyle mücadele eden kâfir yüzüne tükürünce, mücahedeyi bırakır. Burada verilen ders bir velînin hodgâm nefsinden kaynaklanan öfkesinin kendi eylemini yönlendirmesine müsaade etmeyeceğini göstermektir. Hz. Ali kâfirin yüzüne tükürmesine karşı kendi içinde artan öfkeyi hissedince savaşı kesmiştir. Her insan gibi tutkuları olan biri olarak, Hz. Ali, şaşkın kâfire şu açıklamayı yapar: "Sen benim yüzüme tükürünce nefsimin asıl hali ortaya çıktı ve terbiye olunmuş halim kayboldu." Bu adam Hz. Ali'nin nefsine hâkimiyeti karşısında müslüman olur.

Fakat Rûmî hikâyeyi bu seviyede bırakmaya razı değildir. Mevcudatın nihaî nünasebetlerini ifade eden, metafizik düzey denilen şeyi de sunar. Böylece hikâyenin başka bir yerinde Hz. Ali kâfire insan ruhunun manevî bir âlem içindeki yeri üzerine bir ders verir. Hz. Ali'nin savaşmayı bırakması böylece doğrudan kendini dengeleme eylemi olmakla kalmaz; daha ziyade savaşta kendisini yönlendiren şeyin öfke olmadığını gösteren sembolik bir hareket haline de gelir. Tamamıyla Allah'a teslimiyet sonucu ortaya çıkan kendi iç, yani manevî durumunu açıklayarak Hz. Ali rakibine "Özgür olduğuma göre, öfke beni nasıl bağlayabilir? Burada, Allah tarafından verilen niteliklerden başka birşey yoktur. Sen de gel" der. Hikâyenin yerdiği şey sadece öfke değildir. Allah'tan gelmeyen iyi yahut kötü her türlü tepki de yerilmektedir. Genellikle hikâyenin ilk akla getirdiği ahlâkî ders ile onun asıl öğrettiği şeyi birbirinden ayırmak her zaman kolay değildir. Çünkü ilk çağrıştırdığı ahlâk dersinin doğrudan metafizik seviyeye yönelttiği görülür. Bu bakımdan öfke, Allah'a yönelerek yücelecek olan ferdî biçimde-yönelimli bir vicdana dair meşru bir örnektir. Fakat hikâyenin ilk bakışta gözden kaçırılmaması gerekli olan gerçek derin anlamı şudur: öfke günah olduğu için değil, fertten geldiği için aşılmalıdır.

Hikâyelerin biçimi onların amacını da yansıtır. Rûmî kendi genel yorumu ve hikâyelerdeki karakterlerin konuşmaları arasında kesin bir ayrım yapmaz. Onların tüm konuşmalarını tırnak içinde vermek isteyen modern çevirmen, hangisinin Hz. Ali'nin sözü ve hangisinin Rûmî'nin yorumu olduğuna kesin olarak karar veremez. Hatta hikâyede kimin konuştuğu açık bile olsa, bu kişiye, hikâyedeki bir karakterin rolünü sunmaktan çok, belli bir metafizik durumu temsil etme vazifesi verilir. Böylece hikâyedeki münkir Hz. Ali'ye "bütün varlığı akıl ve göz olan kişi" diye hitab eder. Böylece normal bir hikâyede sadece şaşırmış bir düşmandan başka bir özelliği olmaması gerekirken, hiç de beklenmeyen bir tutum içine girer. Bu tutum daha çok (bi-

linçsizce de olsa) sadece bir eylemin açıklamasını değil, Hakikatin ta kendisini arayan birinin hakikatı bulmuş biriyle olan manevî ilişkisine uygun düşmektedir.

Yine bu hikâyelerde akla gelen manevî ve ahlâkî derslerin ötesindeki metafizik gerçeğe işaret etmek amacıyla, birkaç hikâye birbiriyle iç içe geçmiş vaziyette verilir. Hemen hemen her bir asıl hikâye, diğer hikâyelerle kesilmektedir. Fakat bu bir karakterin hikâyede ikinci bir hikâyeyi anlattığı *Bin Bir Gece Masalları* tarzında değil, daha ziyade ilâve edilen hikâyeler asıl temayı aydınlatan veya akılda tutulması gereken canlı bir yorum sundukları içindir. Zaman zaman bir ilk hikâyenin sonucu takip eden bir hikâyenin ortasına sokulur (meselâ, II, 3336); böylesi bir durumda ilk hikâye (ikinci hikâyenin uyandırdığı etkiyle uyum halinde) onun diğer kısımlarından tamamen farklı bir anlam da taşıyabilir. Böylece ilk hikâyeye ikinci hikâye ile getirilen gizli bir bağlantı aracılığıyla, hiç beklenmedik bir açıklama verilir.

İlk hikâyede şaşırmış olan okuyucu için, egzotik ve yabancı bir düşünce-dünyasına ait ipuçlarını bulmaya, Rûmî'nin tüm hikâyelerini hep aynı nakaratın tekrarı şekline indirgemeye çalışmak, cazip gelir: yani hepsi Allah'a aittir—okyanus, Ali, pîr, şarap, şarap içen, herşey Allah'a aittir ve bütün hakikat bunu bilmekten ibarettir. (Ve az ya da çok pasif müslüman yorumcular sathî engelleri ortadan kaldırmak, bilinçsiz arayış içindeki okuyucuyu bu indirgeme konusunda cesaretlendirerek metni kendi başına araştırmaya başlatmak için uğraşırlar). Bir görüş açısından bunun içinde her ne gerçek mevcut olursa olsun, bu, Rûmî'nin eserinin mânâsını tüketmeye başlamaz. Onun eseri, yaşayan, karmaşık bir ferde hitap eder, ve bütün karmaşık hayatı boyunca zaman zaman tekrar onunla karşılaşmak amacındadır. Ve bu süreç hiçbir zaman gerçek mânâda tamamlanamaz. Rûmî, kendi dönemindeki İslâmî sağduyuyu aydınlatmaya niyetliydi. Ve her ne kadar mistik insanın özel vecd haline değer vermişse de, manevî şuurun sınırları içine girdiği müddetçe, hayatın bütün yönlerinin yorumu şiirinde mevcuttu. *Mesnevî*'nin mesajı, kısaca özetlenecek olursa, her zamanki alışkanlıkların ötesine bir çağrı olarak özetlenebilir. Sunduğu ideal insan imajı Firdevsî'nin eski İran kahramanlık geleneğini Orta Dönemlerdeki İslâm toplumunun çoğu kesiminin muhayyilesini celbedecek bir biçimde yücelten *Şehnâme*'sindekiyle derin bir şekilde ilişkiliydi. Rûmî de maceracı ve yılmaz, sadık, yenilmez kahramanı yüceltir. Fakat kahramanların mücadele alanları bilinen savaş meydanları değil, bir taraftan insanın iç âlemi (ruhu), diğer taraftan bütün âlemdir.

Buna göre Rûmî manevî hayatın sayısız veçhesini sunmak durumundadır; meselâ pîr ve mürid ilişkisi, büyük velînin bir bütün olarak tabiatla ve özel olarak da insanlıkla ilişkisi, manevî seçkinlerin kitlelerin bilinen dinî eğitimi karşısındaki görüşlerinin ilişkisi, manevî gelişmede akıl ve duyguların

rolü, günahın yeri ve daha genel olarak insanın içindeki ve dışındaki şerrin mânâsı, böylesi bir kişinin kendisini asmak cüretini gösterdiğinde ortaya çıkacak bütün sorular vesaireyi kapsar. Fakat Rûmî bütün bu temaları soyutlamaya bağladığında, bütün gerçekliğin bir oluşuna dair kendi görüşüne ters düşmüş olurdu. Bu ayrı araştırma noktalarını tasnif ederek incelememiz ne kadar uygun olursa olsun, bunlar, ayrı birer doktrin olarak anlaşılamaz ve yaşayamaz. Herhangi bir temanın anlamı ancak diğerleri bakımından kavrandığında tam olarak açıklık kazınır.

Rûmî'nin şiirinin topyekün kalıbı, bu gerçeğe göre oluşturulmuştu. Ki bu bakımdan, Dante'nin *İlahî Komedya*'sının tersi bir mahiyet arzeder. Dante'nin eseri sabit ve kapalı bir yapısı olan bir dağ gibidir. Aşağıdaki yamaçlarından saptığınız her patika sizi daha yukarılara götürür. Yola devam ettikçe dağın bütün şekli sizin için gittikçe daha belirginleşir. Sonunda tepede belli bir sıraya göre sergilenen bütünü görürsünüz. Dante'nin son mısraı, çekirdek halinde, tüm şiiri kapsamaktadır. Rûmî'nin şiiri, buna karşılık, bir nehir gibi seyyaldir. Yapısı açık ve sınırsız olarak genişletilebilir. Nehirde yüzerken önünde-sonunda herşey size sergilenir—meselâ akıntılar ve sâkin kısımlar (havuzcuklar), kasabalar, çiftlik evleri ve korulukları—fakat yeterince uzun süre onunla birlikte olmanız şartıyla, nereden başladığınız ve nerede duracağınız pek önemli değildir. Yahut görüş açınızı biraz değiştirmek için şayet nehrin bir noktasında duracak olursanız, er veya geç bütün, yine olduğunuz yerde size gözükecektir—yani nehirde yüzen her bir odun parçası, nehir suyunun her bir damlası ayağınızın dibinden geçip gidecektir. Benzer olarak Rûmî'nin şiirinin her bir noktasında bütün zımnen mevcuttur. Bir tema ilgi odağı olarak sunulurken diğer temalar en azından kelimelerde (anlatımda) gizli olup, (Kur'ân'da da olduğu gibi) tesadüfî bağıntılar (göndermeler) ikinci derecede açıklamalar ve bütün eklenen hikayelerle verilir. Böylece Rûmî hiç bir zaman bir temanın çözümleme yoluyla soyutlanmasına izin vermez. Şiirin biçimi onun organik bütünlükle ilgili anlayışını yansıtır. Batılı bir okuyucu hikâyelerin lüzumsuz sözlerle hiç bitmeyecekmiş gibi genişletildiğini ve şiirin bütün olarak biçimsiz olduğunu hissedebilir. Bu durumda okurun suya dalıp çeşitlilik gösteren dalgaları akarken hissetmesi daha tercihe şayandır.

BEŞERÎ ZAFER OLARAK MİSTİK HAYAT

Rûmî'nin kuşağı, İbn Arabî gibi büyük mutasavvıflar kuşağının ardından geldi. Onların sistemlerinden birine sıkıca yapışmaksızın (zamanın diğer pek çok mutasavvıfı gibi) tasavvufun meşru bir kısmı olarak vahdete-dayalı düşünceyi kabul etti. Bu da bir önceki çağdan daha geniş bir tasavvufî görüşü doğrulamak vazifesini gördü. Bir umumî dindarlık çerçevesi olarak tasavvufun kaydettiği başarı bu görüş içinde hissediliyordu. *Mesnevî*'sinde Rûmî

muhteşem bir şekilde zamanındaki tasavvufî düşünce ve duyguların bütün yönlerini açıklamaktadır.

Rûmî'nin *Mesnevî*'sinde tarikat tasavvufu çağına ait yeterince tipik bir ruh hali hâkimdir. Fakat bu ruh hali daha önceki çağlarda ifade edilen tarzlardan farklılık gösterir: yani genelde beşerî latifelerin ve özelde mükemmele erişmiş velîlerin gücünün ve başarılarının sınırsız biçimde yüceltilmesi ifadesinde Hasan-ı Basrî gibi bir ermişin bitmez gözyaşı, Rûmî'nin dünyasında ancak asgarî bir rol oynar; büyük velî, yine de muhtemelen zahidâne yaşayan bir insandır; fakat şayet ağlarsa, bunun sebebi cehennem korkusu değil; kendisinin, dünyada oluşundan dolayı, Allah'tan uzaklığıdır. Allah'a olan yakınlığını ifade ederken harika sözler kullanan Bâyezid-i Bistâmî, Rûmî'nin yazılarında, Yüksek Halifeliğin tasavvufî öğretisinde temel şahsiyet olan ciddi ve tedbirli Cüneyd'in yazılarında olduğundan daha bir içtenlikle ortaya çıkar.

Rûmî (Cüneyd'de en azından zımnî ve fazla işlenmemiş olan) her insanın bir ya da diğer bir seviyede mistik bir ilahî arayış içinde olduğu fikrini çok ciddi biçimde ele almıştı. Gerçekten eğer insan buna açıksa onu yönlendirecek üstü kapalı açıklamalar edinme ihtimali vardır. Bu arayış sadece en müttaki olanın çağrısı değil, fakat bütün mahlûkların çağrısıdır. *Mesnevî* bütün müzik dinleyenler için hemen hemen evrensel olan ama yine de sûfî ilahi ve zikirlerine özgü bir imajla başlar. Burada ney çok kullanılmaktadır. "Dinle neyden, nasıl ayrılıklardan şikayet eder. Kamış yatağımdan ayrıldığından beri, benim feryadım kadınları ve erkekleri inletti. Aşk ıstırabını açabileceğim, ayrılıkla parçalanmış bir yürek (kucak) istiyorum. Aslında (kaynaktan) uzakta kalmış herkes bu kaynakla bir olduğu zamana dönmeyi arzu eder." İnsanların çoğunun cahilâne olarak müziğin asıl özleyişi uyandıran neticesi yerine daha önemsiz neticelerde bırakan yönünden zevk almakla yetinmelerine rağmen, neyin yaslı müziğini duyan herkes, derinlerde ilahî kaynaktan ayrılmanın (iftirak) acısını duyduğu için, bu sese cevap verir. Fakat kendi durumlarını anlayanlar için ney, özlem dolu insanın hakikatten ayrılık halinde oluşundan gelen özlem dolu aşkın tatlılığı ve ıstırabıyla, tad ve ıstırap doludur.

Fakat *Mesnevî*'nin çağrısı sadece insanın derunî özlemlerinin tanınması değildir. O, faal bir mukabele talep etmektedir. Avâm Mecnun'a, seçebileceği aynı derecede güzel pek çok kız varken Leyla'ya karasevdayla tutkun olduğu için kızıyordu (V, 3286). Mecnun yurdunda duramayıp çöllere düşer. Ki burada da alışılagelmiş âdetleri kırmak durumundayız. Hz. Ali'nin yüzüne tüküren kişinin Hz. Ali'nin onu serbest bırakması üzerine müslüman olması, günahın bile, eğer ruh hazır ise, Allah'a götüren bir araç olabileceğini gösterir. (Allah'a yaklaşma, günahın getirdiği tecziyenin neticesinde ortaya çıkabilir: Rûmî toprağın içinde kör olarak yaşayan bir köstebeğin hikâyesini nak-

leder. (II, 3284) Köstebek bir gün birşey çalmak için yeryüzüne çıkar ve hırsızlığın cezası olarak bir kuş onu yer, ve sonra bir kuş haline gelip uçabilecek ve Allah'a hamd ü senalar edebilecek güzel bir duruma ulaşır.)

Rûmî gerçekte günahı tavsiye etmez; fakat sonucunda ortaya çıkan Allah'tan ayrı düşüş kadar kötü olmadığı görüşündedir (II, 3364). Bir adam peygamberlerden birinin önünde, sık sık günah işlediği fakat hiç cezalandırılmadığı için Allah'ın merhametli olduğunu anladığını söyleyerek övünür. (Adamın yüreğini okuyarak) peygamber, aslında adamın tekrar tekrar günah işlemesinin onu günaha alıştırdığını ve günahkâr arzuların Allah'ı istemeye bile muktedir olamayacak derecede esiri olduğunu izah eder. İnsanın küçük beklentilerinin oluşu affolunmaz bir günahtır; "ihtiyacı olmaksızın, Allah kimseye birşey vermez". Tıpkı yeraltındaki köstebeğe göz vermediği gibi: "Bu yüzden çabucak ihtiyaçların yükselt ey ihtiyaç sahibi, ki nimet denizi sevgi ve merhamet içinde kabarabilsin.* (II, 3274-3280).

Gündelik mistisizm seviyesinde, pratik anlamda, herkes yüksek manevî umutlara sahip olabilirdi. Tarikat pîrlerinin ünü yayıldıkça vecd mistisizminin gündelik mistisizme göre yüceltilmesine rağmen, gündelik mistisizm temel olarak kaldı. Belki de özel mistik hayatla fazla ilgilenmeyen, fakat pîrleri kendi arayışlarında sadece hayranlık duyulacak kahramanlar olarak değil, tabiî rehberler olarak bulan birçok ılımlı müntesip için, bu mistisizm hususî bir önem taşımaktaydı. Rûmî mistik hayatın bütün safhalarında hâkim olan devamlılığı vurgular ve bunu sadece üslubunda değil, açık olarak da gösterir. Görünüşleri ve zahirî alâkaları bir kenara bırakan rol taksiminin sıralanışı en sathî bir nefis kontrolünden en derin vecd anlarına kadar uzanan ince bir merâtibe öncülük eder. Rûmî bu süreci bir suyun akışı ile karşılaştırır. Su, çok yavaş aktığı zaman, üzerinde birikenler yüzünden pek görülmez. Daha hızlı akarken daha hafif kalıntılar çöker ve daha büyük odun parçalarının arası açılır ve su görülür. Daha da hızlı aktığında, sathî hayatın bütün izleri, akıntı içinde kaybolur.

Bu tür bir manevî özlemin evrenselliği anlayışının tesadüfî bir neticesi, yanlış yönlendirilmiş ya da saptırılmış bile olsa, bütün dinî amaçlar içinde, Allah'a ibadet duygusunu (hatta puta tapınma şeklinde bile) kabule hazır olmaktı. Müslümanlar arasındaki zahirî şer'î ibadetler Allah'a tam bir bâtınî bağlılığın yetersiz bir bedeliydi. Böylece diğer dinî biçimlerde körü körüne yapılan ibadetler bile, kesin olarak kötü değildi. Az veya çok bilinçli olarak, bütün insanlar aynı arayış içine atılmışlardı. Fakat bütün insanlar başlangıç devresinde bulunan mistikler olduğuna göre, çoğu fazla ileri gidemeyip, kendilerini gitmeyi umut ettikleri küçük bir mesafeye taşımaları için daha ileri seviyedekilere bağımlı olurlar. Kâmil pîr, avâmın manevî yükselmesi için vasıtadır—sadece pîrin onlara nasihat vermesi ve günü gününe onları manevî

hayatlarında yönlendirmesi anlamında değil, fakat pîrin diğerleri için manevî arayışı somutlaştırması bakımından da bu geçerlidir. Tek başına onun mevcudiyeti diğer insanların arayışlarının etkinliği ve geçerliliği için lüzumluydu. Zayıfların körü körüne arayışları, güçlülerin başarısıyla doğrulanıyordu. Üstelik zayıflar da, bir dereceye kadar pîrlere itaat edip onların ezelî üstünlüğünü kabul etmek sûretiyle, onlarla özdeşleşerek bu başarıya katılmış olurlar.

Tıpkı inkârcıyı şaşırtan Hz. Ali gibi, pîr de ruhu gerçek vazifesine yüceltir. Rûmî (II, 3210) tâcından vazgeçip gezgin bir derviş olan İbrahim Edhem'in bir hasır üzerinde otururken eski bir komutanı tarafından keşfedilişini anlatır. Komutan çok şaşırmıştır. Fakat belli etmez. Ama İbrahim Edhem bunu sezer. İyi bir dervişin yaptığı gibi, hırkasını tamir etmektedir. Ve iğnesini suyun içine atar, sudan bir sürü balık çıkar, ve hepsi ağızlarındaki altın iğneleri İbrahim Edhem'e sunarlar. Komutana kendi manevî durumunun görülebilen izlerinin büyük bir meyve bahçesinden koparılıp kasabada sergilenen birkaç yaprağa benzediğini izah eder. Komutan dargörüşlülüğünden dolayı pişman olur ve şöyle bağırır: "Balıklar pîri tanımış, biz ise çok uzakta kalmışız. Bu hazinenin elimizde olmamasından dolayı talihsiziz. Halbuki onlar şereflenmişler." Ve oradan, zihni Allah'a özlem duygusuyla meşgul halde uzaklaşır. Pîr, alelâde insan için bir mihenk taşıdır. Herşey pîrin mevcudiyeti ile ortaya konan çağrıya nasıl karşılık bulunacağına bağlıdır.

Gerçekten insanlar hakikatı en büyüğü şüphesiz Hz. Muhammed olan pîrler vasıtasıyla bulurlar. (örnek I, 1529) bütün gerçek İslâm'ın, en azından başlangıç seviyesinde bir mistik uyanış olduğu farzedilir; böylece Romalı bir elçi Hz. Ömer'in muazzam iktidarına rağmen çok mütevazi bir hayat yaşadığına şahit olunca, müslüman olur. Rûmî bunu müridin pîrin içedönük hakikatlarına —burada Ömer'in—bir mukabelesi olarak yorumlar (I, 1390). Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı bâtınîliğin öğrettiği gibi, Hz. Muhammed'e, açık vahyin yanında manevî bir mesaj da verilmişti. Bunu Hz. Ali gibi yalnızca birkaç kişi öğrenmişti. Bu birkaç kişi, büyük Cemâ'î-Sünnî kahramanlarını, meselâ Hz. Ömer'i kapsıyordu. En azından dolaylı da olsa bu mesajdan yararlanmak için insanın bir pîrden yardım alması gerekirdi.

Pîrler sadece diğer insanların Allah'a ulaşması için vasıtalar değildiler. Mükemmel insanlar olarak, kâinatın yaratılışının da sebebiydiler: sadece Allah'ın kendilerinden razı olduğu itaatkâr mahlûklar oldukları için değil, diğer insanlar da dahil olmak üzere bütün kâinatın metafizik amacı olarak varlıkları kâinatın var oluş sebebi olduğu için, mükemmelliğe eriştiklerinden dolayı tahavvüle uğramış bulunan tabiatları günahla (yani Allah'tan ayrılma) bağdaşmadığı için, ister istemez günahsızdırlar. Ve günah gibi görünen şeyleri kutsal hale getirebilirlerdi. Rûmî (II, 339) bir meyhanede elinde bar-

dakla bulunan bir pîrin hikâyesini anlatır—fakat araştırıldığında, bardağın saf bal içerdiği görülür. Pîr ağrısı olduğunu ve ilaç olarak şarap istediğini bağırarak söylediğinde (ilaç olarak izin verilebilirdi) şarabın tamamen bala dönüştüğü anlaşılır. Pîr istese de şarap içemezdi. Gerçekten bir pîr ancak kendisiyle (yani bütün insanlık için günahın mihenk taşı olarak) zıt düşüp günah işleyebilirdi. Çünkü, her ne olursa olsun, günah insanları pîrin bulunduğu konuma çıkarmaktan alıkoyan şeydir. Bu konuma yükselişte pîr vasıtadır. Rûmî (II, 3351) "Günahlar pîrlerin onaylamadığı durumlarda gerçekleşir" der. Böylece (eğer gerçek bir pîr ise) bir pîr birşeyi tasdik ederse, bu açıkça günah olmaz.

Rûmî önemli olan şeyin pîrlerin dünyadaki şerler ve günahkârlık üzerindeki zaferi olduğu ve insanların da pîrleri tanımak sûretiyle bu başarıya ortak oldukları konusu üzerinde ısrarla durur. Şerrin ve günahkârlığın varlığını inkâr etmez. Bunu açıklamaya ve manevî başarının ifadesiyle uzlaştırmaya çalıştığı pek çok hikâye yazmıştır. Meselâ (II, 2604)'te halife Muaviye bir gece sebepsiz uykudan uyanır. Ve bir süre sonra kapının arkasında saklanmış birini bulunca, bunun şeytan olduğunu ve kendisini uyandırdığını anlar. İblis Muaviye'ye birazdan vakti gelecek olan sabah namazını kaçırmaması için kendisini uyandırdığını söyler. Muaviye şeytanın böyle bir iyilik gösterisine inanmaz. Niçin şeytan insanı sevaba yöneltsin ki? Bunun üzerine İblis kendisinin bilindiği kadar kötü, kendisinden sevap gelmesinin de imkânsız olmadığını anlatır. Savunması Allah'ın dünyasında günahkârlığın mevcudiyeti hususundaki çeşitli açıklamaları özetle vermiş olur—özellikle sûfîler arasında ortaya çıkan açıklamaları. Rûmî bunları söylerken, bu hikâyedeki şiirsel fanteziler düzensiz bir şekilde dökülüyor gibidir.

Rûmî'nin temalarının çoğunda, en azından bir mısraında imalı bir anlatım vardı. Eğer her bir hikâyenin gizli anlamı (görülen anlama bağlı kalmayıp) önce ve sonra gelen kısımlarla belirlenmiş ifade rehberliğinde takip edilirse, temaların birbirini takip ettiği görülür. Bazan Muaviye ile İblis'in hikâyesinde olduğu gibi, nisbeten karmaşık bir tartışma konusu ortaya konulur. Tartışmanın biçimi, tartışmanın kurulduğu ve hiç göz önünden kaçırılmaması gereken canlı bir durum tarafından tayin edilir.

İblis önce Allah'ın bütün yarattıklarının temelde iyi olduğunu—Onun cemalini yansıttığını—söyler. Fakat bu iyiliğin asıl kısmı Allah'ın kudreti, azameti, celâli idi. (Rûmî başka bir yerde bunu açıklar). İşte bu celâl sıfatı, ışığın parlaklığını daha da arttıran gölgeyi kaldırır. Melekler arasında Allah'ın cemalinden çok celâlinden etkilenme, celâl ile büyülenme rolü İblis'e verilmişti. Şeytan böyle bir görev için uygun bir kul idi. "Orada satranç tahtasında bu hamleden başkası bulunmadığı için, ve O 'Oyna' dediği için başka ne yapabilirdim ki? Hamleyi yaptım, oynadım ve kendimi felâketin içine

attım." Tarikat tasavvufunun gelişmesiyle ve evrensel Allah sevgisine verdiği önemle birlikte, bazan mistik tecrübenin müsamahasız yönleri pahasına sayıları gittikçe artan az-çok amatör sayılabilen bazı mistikler, İblis tezindeki imajlardan, yani herşey Allah'tan geldiğine ve kendi içinde iyi olduğuna göre, insanın karşılaştığı günahın da kişinin özü Allah'a doğru ise önemli olmadığını belirten halden etkilenmişlerdi. Fakat azimli bir halife olan Muaviye böyle bir eğilime kayıtsız kalmakla yetinmedi. Bu genel ilkeler yoluyla kötülük yönü düşünülünce, mantıklı bir sonuç gibi gözükebilirdi. Fakat tercihin kesin olduğu şahsî bütünlük içindeki en önemli eylemin sonucu olan tecrübeyi açıklayamıyordu. Muaviye İblis'in söylediklerinin soyut geçerliliğini kabul ediyordu, fakat eldeki durumlara uygulandığında, bu durumu reddetmektedir. Çünkü aslında İblis'in kandırması yüzünden sayısız kişilerin kalpleri ahlâken harap olmuştur.

O halde İblis kesinlikle şahsî karara (cüz'î iradeye) yönelir. Kendisinin ve (temsil ettiği kuvvetlerin) bir günah sebebi olmadığını ve kendisinin (kulların deneme vasıtası olarak) Allah'ın tayin ettiği bir ölçü olduğunu söyler. "Allah beni bir aslanla bir sokak köpeğini ayırmaya, hakikî sikke ile kalbını ayırmaya yarayan bir ölçü yaptı" der İblis. Kötülük ne İblis'te, ne de İblis'i yaratan Allah'tadır. Böylece günaha itici kuvvet iyi bir insanın iyiliğinin olduğu kadar, kötü insanın kötülüğünün de yansıdığı bir ayna gibi olabilir. Fakat bir mistik için böyle bir tutumun davetkâr anlamı, saflık olabilir. Herşey onlar için saftır: belli bir günah fiili ise, insanın kendisindeki kötü huyları yansıttığı sürece kötüdür. İblis'in kendi mevcudiyetini pasif olarak açıklaması, mistik insanı, impulslarını, onlara duyduğu güveni kaybetmeden iyiye çevirmek için kendi iç erdemine dayanmaya yöneltebilir; ve manevî gurura götüren bir iğvâ vesilesi olabilir. Muaviye tepkisini kendisini şeytanın aldatmalarından koruması için Allah'a yalvararak ortaya koyar: herşeyin adını meleklere öğreten Âdem bile onun tuzağına düşmüştü. İnsan mantığı, kandıran bir yürek karşısında güçsüzdür. Sonunda İblis insanların kendi günahları uğruna günah keçisi haline getirildiğinden şikayet eder. Günaha gözle görülür tabiî bir eğilim olmadığını ve günahkârlığın, her zaman tehdit etse bile, tam bir irade ile bir kenara atılabileceğini ima eder. Bu fikir insanın manevî gururunu öylesi bir lütuf durumu içinde azaltacaktır ki, günahı artık bir problem haline gelmekten kurtaracaktır. Mistik tecrübelerinde Allah'ın lütfuna dayanması gerektiğini bilen Muaviye, artık mistik insanın asıl manevî kıstasına ve duygusuna yaklaşır. Böylece tecrübe her ne kadar çok denenirse denensin, tatminkâr olduğu ortaya çıkan doğru teklif geçici şahsî iradenin sınırlı perspektiflerinden ortaya çıkan tekliften ayırd edilebilir. (Kişinin kendi duygularının kendisini yönlendirmesine müsaade edilmemesi şartıyla). Bu konuda, tutkuları bırakmış bir kadının nasıl iyi bir yargıç olduğu hikâyesi anlatılır. Menfaati olan (taraf tutan) gruplar daha çok bilseler bile doğru hü-

küm veremezler. Gerçek mistik kendi iç terakkisi ile İblis'in aldatmalarına boyun eğmekten korunur. Bu son deneme ile karşılaşınca, İblis Muaviye'yi zamanında sabah namazına kaldırmasının gerçek sebebini kabul etmek zorunda kalır. Eğer Muaviye namaz sırasında uyumaya devam ederse ve namazı kaçırırsa bundan büyük bir teessür duyup ah edecek ve bu tek bir ah İblis'in mani olmak istediği pek çok namazın sevabına değecekti.

Bu noktada Muaviye duruma hâkim bir kişi olarak günahkârlık üzerine oldukça farklı bir ışık tutar. Çoğunlukla mistik bilgi içinde, Tanrı bir düşman kisvesi içinde yahut bir yarışmadaki rakip olarak gizlenmiş halde ortaya çıkar. Tevrat okumuş olan mistikler Yakub'un bir melekle güreş tutması üzerine yorumda bulunmaktan zevk duymuşlardır. Böylesi bir bağlam içinde günahkârlık Tanrı'nın insan ruhuna hamle yapması ve ruhun da buna direnmesi sonucu ortaya çıkan bir olaydır. Burada günahkârlık insanın büyüklüğünün bir fonksiyonu, insanın Tanrı'ya diğer hayvanlardan ve hatta meleklerden daha yakın olduğu hususundaki gerçeğin tehlikeli bir yan ürünü olabilir. Muaviye, şeytanla Tanrı'nın aynı oyunu farklı seviyelerde oynadığını farzedecek kadar ileri gider. Tanrı İblis'e daha önemsiz avları avlamaya çıkmasını söyler. İblis, bir örümcek olup, ağlarını sadece sinekler için örmelidir. Muaviye ise sinek değil, beyaz bir şahindir. Sultan (yani Tanrı)'dan başka hiç kimse onu avlayacak kadar büyük değildir. Böyle bir avcının avı olmak, insanın gerçek zaferidir.

5

YENİ SÜNNÎ ENTERNASYONALİZMİNİN ZAFERİ, 1118-1258

Erken Orta Dönemde kapsamlı sûfî maneviyatının kanatları altında büyüyen bir Cemâ'î-Sünnî kültürel sentezi görebiliriz. Bu sentez, artık Yüksek Halifelik devirlerinin getirdiği, saf bir rahatı sağlayan şartlar dizisi değildi. Artık Cemâ'î konumu ilk Abbasî devrimlerinde olduğu gibi, bir siyasal taviz taşımıyordu. Şiî entellektüel hayatındaki nisbî zayıflamadan da gözlendiği gibi, şu anki asıl müslümanlar arasında belirli bir yönelim birliği vardı. Daha temel olan ise, (şeriat-eksenli düşünen kesimin şüphe götürür bir başarıyla alt etmeye teşebbüs ettiği sapkınlığın sınırları içerisinde) "müslüman" olan herşeye her yerde kucak açan, dil ve yöre farklılıklarına müsamaha gösteren uluslararası bir ruhtu. Yaklaşık 1100 civarında kuruluşunda olduğu gibi, uluslararası siyasî düzene yansıyan ve aynı zamanda onunla uyum içinde olan bu ruh, şehirlerdeki çok sayıdaki özerk çıkar bağlarına ve emîrlerin teşebbüsüne dayanıyordu.

Bu tarihten sonra, daha ileri uluslararası devlet kurma deneyleri olmuştu; ancak bunlar yeni uluslararası ve tasavvuf-yönelimli Sünnîliğe uymadıkları takdirde işe yaramamaya mahkûm gibi görünüyorlardı. Tamamen yerel mezhep hareketleri çok nadir olarak yeniden belirdi. Daha kabaca bir temele oturmuş Şiî muhalefeti bastırılmayacak durumda olmasına karşın, Nizarî İsmailîlerin en derin Şiî çabası mahiyetindeki çabalarından sonra, onikinci yüzyılda bir süre için (Yemen'dekiler dışında) Şiî faaliyetlerinin sona erdiği görüldü. Cemâ'î -Sünnî devletlerinin çoğu büyük bir siyasî fikirce desteklenmiyordu. Buna rağmen birçok alanda, emîrlerin rekabetine karşın, siyasî hayat şehirli-tarım kökenli simbiyozunun gerektirdiği asgarî yerel seviyenin üstünde bir genişlik ve sürekliliği muhafaza etti; muhtemelen kısmen müslüman toplumun sosyal düzen için sürekli baskıda bulunması sebebiyle.

SELÇUKLULARA HALEF DEVLETLER

Selçuklu devleti, hiçbir zaman büyük ölçüde merkezîleşmiş bir mutlakiyetçilik haline gelmedi: devlet, o zamana kadar devletin kaynaklarının emîrler arasında özel çıkarlara göre ayrıldığı dönüşü olmayan öyle bir nokta-

ya gelmişti ki, güçlükler ortaya çıktığında, hiçbir merkezî otorite reformlarda kullanmak üzere bu emîrlerden kendisi için gerekli kaynakları yeterince toplayamazdı. Nizâmülmülk'ün ölümünden sonraki mücadelelerde kendi kendilerinin efendisi olarak ortaya çıkan bu emîrler arasında devlet iktidarının nasıl dağıtıldığını gördük. Sencer (1118-57) merkezî İslâm topraklarındaki Selçuklu eyaletlerinin birkaçında devlet kontrolünü bir dereceye kadar devam ettiren "Büyük Selçuklular"ın sonuncusuydu.

Sencer, Horasan'da hüküm sürdü ve hayatının büyük bir bölümünü üstünlüğünü her yerde pekiştirme gayretiyle geçirdi. Kuhistan'daki Nizarîlere karşı, ve kendisine boyun eğmesi gereken fakat ne zaman zayıf görünse kendisini hafife alan Amuderya'nın kuzeyindeki çeşitli yerel hükümdarlara karşı, seferler düzenledi. Diğer Selçuklu emîrlerinin bağımsızlık hareketlerini bastırmaya da mecbur kaldı. Onun en ısrarlı muhalifi, aşağı Amuderya vadisindeki Harezm hükümdarıydı. (Bu hükümdar eski hanedanlarda olduğu gibi, hâlâ ülkenin meliki, yani "Harezm-şah" diye anılmaktaydı). Şimdiki hanedanın ilki, Selçuklulara kul olmuş ve vali olarak atanmıştı; fakat onun torunları, bağımsızlık girişimlerinde bulundular. Sencer'in savaşlarının en tehditkâr olanı, hükümdarlara Çin kültürü ile donanmış ve kuzeybatı Çin ile Amuderya arasındaki ticaret yolunun bir bölümünü kontrol eden kırsal-kökenli bir güç olan Karahitaylar ile yapılanı idi. Onların gücünün aynı istikametten gelerek Sâmânoğullarını mağlup eden Karahanlı Karluk Türklerininkinden daha şumüllü olduğu görülüyor. Ve onlar, mağlup yerel hükümdarları sadece genel denetime tâbi tutarak yönetimde bırakmalarına rağmen —veya belki bu yüzden— tam bir iktidar sahibi konumunda oldular. 1141'e gelindiğinde Sencer'i hemen hemen Semerkant'taki üssüne yakın bir yerde mağlup edip, bütün Amuderya havzasının efendileri haline geldiler.

Fakat Sencer'in kaderini en acil ve en doğrudan biçimde belirleyen şey, daima hayvancılıkla meşgul kalmış ve Selçuklu devleti ile Selçuklu ordularında herhangi bir rol oynamayı tedricen bırakmış bulunan Türklerin, yani Sencer'in kendi Oğuz boylarının isyanıydı. Sencer'e, profesyonel köle birlikleri olarak hizmet eden vergi tahsildarlarının ümitsizliğe sevkettiği kesime mensup bir grup direnç gösterdi; sonra, yerel yöneticiler hususunda, bütün Türklerin başı olarak, sultana başvurdular. Fakat Sencer katı ve kararlı olması ve onlara karşı bir kararlılık örneği göstermesi konusunda iknâ edildi— öngörüldüğü üzere, bu tavır, Selçukluların Horasan'da başarıyla imtiyazlı bir konum edinmiş olan ve tarımcı bürokrasiyi hep kızdıran hayvancılıkla geçinen göçebelerin bağımsızlık ruhunu hemen ve tamamen sona erdirecekti. Ama tersi oldu. Savaşa girildiğinde, Oğuzlar Sencer'in ordusunu yendiler (1153); Sencer'i esir aldılar ve onun devleti çatırdarken, Sencer'i —kendilerinin başı olarak "kötü" danışmanlarından koruyarak— yıllarca onurlu bir esaret altında tuttular. Hayvancılıkla geçinen Türk unsuru kalıcı

SÜNNÎLİĞİN MUZAFFERİYET ÇAĞI, 1118-1258

Mağrib ve İspanya	Sudan	Mısır ve Suriye	Arabistan ve doğu Afrika	Anadolu ve Balkanlar	Irak, Kafkasya, batı İran	Doğu İran, Semerkant bölgesi	Orta Avrasya	Kuzey Hindistan	Güney Hindistan ve Malezya

1117-57: Son büyük Selçuklu hükümdarı Sencer Horasan'da saltanat sürüyor; tasavvuf-öncesi İran şiiri onun devrinde de zirvesine erişiyor.

1150+ İran tasavvuf şiirinin kurucusu Senaî'nin ölümü.

1185+ Farsça kasidenin üstadı Enverî'nin ölümü.

1117-1258: Halifelik, (ve diğer küçük hanedanlar), komşu süper güçlere arasıra boyun eğmek zorunda kalmaları müstesna, genelde bağımsız.

1229: Arapça'da meşhur coğrafyacı Yâkut'un ölümü.

1127-73: Zengîler; hanedan Musul'da bir Selçuklu komutanı tarafından kurulur, Suriye ve Mısır'ı Haçlılara karşı birleştirir.

1143-76: Halep'te Nureddin kendi çevresini ulemanın idealleri uyarınca düzenlemeye çalışır.

1106-43: Ali b. Yusuf b. Taşfîn (ve 1147'ye kadar ailesi) Elmuhadlara karşı Elmuravîlerin ulema bağnazlığı rejimini devam ettirmeye gayret eder.

1130-1269: Elmuhadlar; kuzey Afrika ve İspanya'da Elmuravîlerin yerini alan reformcu bir hanedan Gazâlî'nin düşünceleri ile tasavvufun sentezini sunar; Felsefeyi, özel olarak korumak gerektiğinde, himaye eder.

1185: İbn Rüşd'ün hocalarından İbn Tufeyl'in ölümü.

1126-98: İbn Rüşd; Endülüs-Fas Meşşâiyyun felsefesinin öncüsü; Aristo hakkında muazzam bir yorum sunuyor.

1165-1240: Muhyiddin İbn Arabî; vahdet-i vücutçuluğun önde gelen sembolü. Daha sonraları Mısır ve Suriye'de yaşamış bir Endülüslü.

1171-1250: Suriye ve Mısır'da Eyyubîler: Sünnîliği Nizâmülmülk ve Gazâlî gibi kişilerin çalışmalarına dayanarak Mısır'a göre yeniden yapılandırırlar. Medreseler, hânikâhlar kurulur.

Mağrib ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, batı İran
Doğu İran, Semerkant bölgesi
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1169-93: Selâhaddin-i Eyyubî Haçlıları Kudüs dışına sürer (1187, Hattin savaşı).

1191: Yahya Suhreverdî el-Maktûl'ün ölümü. Sûfî İşrâkiyyun felsefecisi. Kurulu düzene karşı fikirleri yüzünden öldürüldü.

1148-1215: Afgan dağlarında Gûrî hanedanı, doğu İran'ı ve (1186'da Gaznelileri yendikten sonra) Pencap'ı kontrol altında tutarlar.

1161-86: Gazneliler Pencap'ta; tam bir Hindî hanedanı.

1193: Gûrîler Delhi'yi Pencap'tan alırlar.

1150-1220: Türkistan'ın kuzeybatı köşesinden Harezmşahlar; küçük Selçuklu hanedanlarının kalıntılarını safdışı bırakarak, İran'ın büyük bir kısmını kapsayan etki alanlarını düzenli bir şekilde genişlettiler.

1203: (Farsça'da) romantik mesnevî şairi Nizamî'nin ölümü.

1199-1220: Alaaddin Muhammed Harezmşah; bütün ihtirası, Nâsır ile çatışan büyük bir İran monarşisini yeniden kurmaktır.

1180-1225: Nâsır Bağdat'taki halife, kendi önderliğinde fütüvvet tarikatlarına uygun olarak, İslâm'ı yeniden yapılandırmaya çalışır.

1220-1369: Moğollar Çağı: Başlangıçta Moğol saldırıları Semerkant yöresi ve İran'da ekonomiyi mahveder ve siyasî düzeni çökertir; daha sonra dinsiz Moğol hükûmetleri Mısır, Anadolu ve Delhi'yi devamlı tehdit altında tutarlar. Müslüman olan ve olmayan bazı ülkelerde İslâmlaştırıldıklarında, faaliyetleri Dârü'l-İslam'ı genişletme eğiliminin bir parçası olur.

1220-31 Azerbaycan'daki Harezmşah varisinin ölümüne kadar, ilk büyük Moğol akınları; şehirlerin korkunç biçimde yerle bir edilişi; Avrasya'nın büyük bölümünün siyasî merkezi, Moğolistan'daki Karakurum olur.

1227: Yönetimi altında korkunç bir yıkımın organize edildiği Cengiz Han'ın ölümü.

Mağrib ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, batı İran
Doğu İran, Semerkant bölgesi
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1205-87: "Köle Melikler," Gûrî iktidarının düşüşünden sonra bütün Ganj vadisine hükmeden Delhi'nin sultanları.

1266-87: Hindistan'daki Türk elitizminin son kalesi Balaban.

1225: Elmuhadlar, bir süre sonra Gırnata'nın küçük Nasrî krallığına (1232-1492) dönüşecek olan müslüman İspanya'yı [Endülüs] terkederler.

1228 (-1535): Tunus'ta, Elmuhadların halefi olan, Endülüs kültürel geleneğinin bakiyesini koruyan Hafsîler.

1269 (-1470; ve Vattasîler biçiminde, 1550'ye kadar): Merînî hanedanı Fas'ta (1195'ten beri tepelerde hükmetmekte olan); oradaki Ziyânî yönetiminin son bulmasının akabinde (1235-1393) Cezayir'deki Elmuhadların da yerini alırlar.

1231-56: Süregelen akınlar ve yerel İran ve Arap hükümdarlarının Moğollara tâbiiyeti; doğuda Delhi sultanlığı, Mısır'da Eyyubîler ve Anadolu'da Selçuklular (1077-1300) kendi cenahlarını korurlar.

1224-1391: Hazar ve Karadeniz'in kuzeyindeki topraklarda (Kıpçak denilen) Altınordu Moğolları; bir süre sonra İslâm'ı kabul ederler; hükümranlıkları 1502'ye (Rus fethine) dek sürer.

1227-1358: Maveraünnehr ötesinin Çağatay Moğol hanları İslâm'a girerler, 1340 civarı.

1250-1382: Bahrî Memlûkler, Mısır ve Suriye'de Türk askerî hükümdarlar; siyasî güvensizlik, ama iktisadî refah.

olarak İran'a girmişti ve bu andan itibaren hesaba katılması gerekiyordu. Bu esnada Oğuzların yıkıcı amaçsız dolaşımları genel çöküşü arttırdı; Sencer'in ordusunun yıkılışından sonra, kendilerini istedikleri an istedikleri yeri yağmalamak ve yakmak konusunda özgür hissettiklerinden, birçok şehri yağmalayıp yerle bir ettiler.

İran ve Bereketli Hilâl toprakları, bu dönemde (sık sık) iki siyasî bölgeye bölünür: doğulu ve batılı. Sencer'in düşüşünden sonra, doğu İran ve

Mâveraünnehr havzasında hâkim müslüman güç, Sencer'le anlaşmazlığa düşmüş olan Harezmşahların gücüydü. Harezm sulanabilen, etraftaki çöllerden gelen saldırılara karşı nisbeten emniyetli, kuzeye doğru Volga bölgesine giden (ve önemi gittikçe artan ticaret yolu boyunca uzanan; bir delta toprağı olarak doğal açıdan müreffeh bir alan idi. Burjuvazinin dayanışması ve millî siyasî gelenek noktasında özerkti. Yeni Harezmşahlar millî ünvanları ve uygun millî yöntemleri benimsemiş ve şehirlerle iyi ilişkileri devam ettirmiş görünüyorlar. Horasan'ın önemi ticaret yollarının kavşağında bereketli bir plato üzerinde bulunuyor olmasında yatmaktaydı; fakat bu çok önemli durum, büyük-ölçekli hükûmetin parçalanması halinde, Horasan'ı da çöküşle yüz yüze getirebilirdi. Kuzeyindeki Harezm tüm bölgenin siyasî merkezi olarak Horasan'a rakip hale geldi. Harezmliler Zarefşan ve Amuderya vadilerinin hükümranı olan Karahitaylara haraç verme hususunda anlaşmaya vardılar; fakat İran'da kendi hesaplarına uygun biçimde hareket ettiler. Orada, (İran'ın doğu sınırında Gaznelilerin yerini alan) Gûrlularla Oğuz boylarının medenîleştirilmesi ve Horasan'da refahın yeniden tesis edilmesi görevini paylaştılar. Harezmliler devleti (tatbikatta) Sâmânoğullarının halefi idi, ama bölgenin bürokratik gelenekleri Selçuklular idaresinde ve Oğuz talanları boyunca zayıflatılmış ve tam olarak restore edilememişti.

Batı İran ve Bereketli Hilâl'de hâkim güç ismen Alparslan, Melikşah ve Muhammed Tapar'ın yakın varisleri olan Irak-ı Acem Selçuklularınınki idi. Gerçekte bölgedeki otorite, yaklaşık bir asır gibi bir zaman içinde çoğu kendilerinin Selçuklu otoritesi ile yakın ilişkileri olduğunu iddia eden on veya on bir hanedan ve daha birçok sülâle arasında bölünmüştü. Bu hanedanlar Selçukluların kudretli günleriyle karşılaştırıldığında, küçük ve önemsiz görünmekteydiler ve esas güç değillerdi. Henüz tam bir şehir devleti değillerdi, ama potansiyel olarak, kayda değer sayıda kaynağı yönetebildiler. Bunların çoğu, İsviçre'nin hacmine yakın büyüklükteki bölgeleri, (bağımsız değilse de, özerk hanedanlar) daha az nüfus yoğunluğuna sahip olsalar da kontrol altında tuttular; şairlere cazip parasal yardımlar öneren sarayları desteklediler. Buna rağmen bu devletlerdeki dahilî kontrol sıkı değildi— yerel emîrler kendi kararlarını verebilme bakımından hayli yol almış görünüyorlardı. Bu saraylara ayrılan kaynakların büyük bölümü, hem devletler arasındaki, hem de kendi aralarındaki yıkıcı savaşlarda kullanılıyordu. En iyimser görüşle, çeşitli hükûmetlerin idarî yeterlilikleri, hükümdarın kişiliğine göre değişiyordu.

Bu durum, doğrudan iktâ atamalarıyla beraber emîr-a'yân sisteminin şartlarından kaynaklandı. Bu devletlerde, tercih edilen yönetici ünvanı, *atabeg* idi. Bu ünvan ismen bir veya diğer bir vilayetteki garnizonların üstünde bulunan küçük Selçuklu şehzadeleri için atanan muhafızlara atıf taşıyordu; atabeg (genellikle bir Türk kapıkulu subay) aynı zamanda genç şehzadenin mürebbisi ve vekiliydi. Fakat zamanın siyasî şartlarında, atabegler doğal ola-

rak gerçek hükümdarlar halini aldılar. Emîrler yönetimi sisteminde tek etkili güç, o yöredeki askerî garnizonun gücü idi. Nisbeten büyük-ölçekli bir güç düzeyinde, emîr sisteminin doğal sonucu, bu yüzden bir şehzade adına bir eyaleti yöneten ordu mensuplarının gerçekten kendi başlarına buyruk olmalarıydı. Sonuç, atabeglerin tacın gerisindeki güçler olarak, yetişkin bir Selçuklu şehzadeden ziyade, kendi emirlerindeki küçük şehzadeleri sadece ismen mevcut bu iktidarın başına getirmeyi yeğlemeleriydi; ve burada sadece önemsiz bir Selçuklu memur ve onun atabegi değilmiş gibi hareket etmeye meylettiler. Bir emîr kudreti itibarıyla diğer hepsine karşı sarih bir ağırlık sağlamadıysa, rekabet halindeki şehzadeler arasında, birçok taht kavgası vukubuldu —ki, çoğu kez, birçok şehzade olgunluk çağlarını yaşayamadan öldüler. Neticede bu atabeg ünvanı, kendilerini Selçuklu şehzadelerinin yükünden kurtarmış —veya hiçbir zaman gerçek anlamda atabeg olmamış—, Selçuklularla olan ilişkilerini biraz ilerleterek hanedanlar kurmuş bulunan hükümdarlar tarafından kullanılır oldu. Bu devletlerdeki siyasî durum atabeglerin iktidara gelmesi şeklinde karşılık buldu: devletin diğer atabeglerin tecavüzlerine karşı korunacak olması, hanedan otoritesinin doğrudan askerî kontrole indirgenmesi sonucuna getirdi.

Bürokratik denetimin çöküşü, toprağın asker gücüyle elde tutulmaya başlaması, eski mutlakî imparatorlukların merkezî toprakları olan batı İran ve Bereketli Hilâl'deki iç kesimlerde çok ileri noktalara erişmişti ve atabeg devletlerinin geliştiği topraklar da, işte bu topraklardı. Gördüğümüz gibi, doğu İran'da Harezmşahlar (birkaç kardeş kavgasına rağmen) daha iyi denetlenen bir imparatorluğu yönettiler. Bu sırada Orta-Kurak Bölge'nin dışındaki bölgelerde— Arabistan'ın büyük bölümü veya hattâ güneydoğu İran— iktidar daha da yerelleşmeye meyilliydi. Ya cumhuriyetçi (oligarşik) kurumlarıyla beraber önde gelen ailelerin idaresinde, ya da iç bölgedeki bir kabilevî oluşumun önderlerinin idaresinde, buralardaki limanlar bağımsızdı; yine de bazan bir şehir diğer birkaçına hükmederdi. İç kısımlar, çöller, kabile konfederasyonları tarafından kontrol altında tutuldular.

Ziraata elverişli Yemen'de bile, içeride ülke güneydeki Sa'da'da genellikle güçlü bir mevkie sahip olan Zeydî Şiîlerin de aralarında bulunduğu, birbirleriyle mücadele eden hanedanlar arasında bölünürken; Aden gibi limanlar yerel açıdan bağımsız bir biçimde yönetilme eğilimine girdiler. Bütün Hicaz, geleneksel biçimde, Mısır'daki veya bazan Suriye'deki iktidarın himayesinde, (Mekke'deki, Hz. Muhammed'in soyundan gelen) *şerif* ailelerinden bazan biri, bazan diğeri tarafından yönetildi. 1174'te, —atabeg sisteminden gelen kurumları barındıran— Suriye'den gelen bir Türk birliği, (Hicaz'ın yanısıra) Yemen'in büyük bir bölümünü kontrol altına aldı; bu Eyyubî hânedanı yönetiminde ve daha sonra halefleri yönetiminde, Yemen'deki Rasulîler, Şâfiîler, bir dereceye kadar merkezî bölgelerdeki usullere uyduruldular.

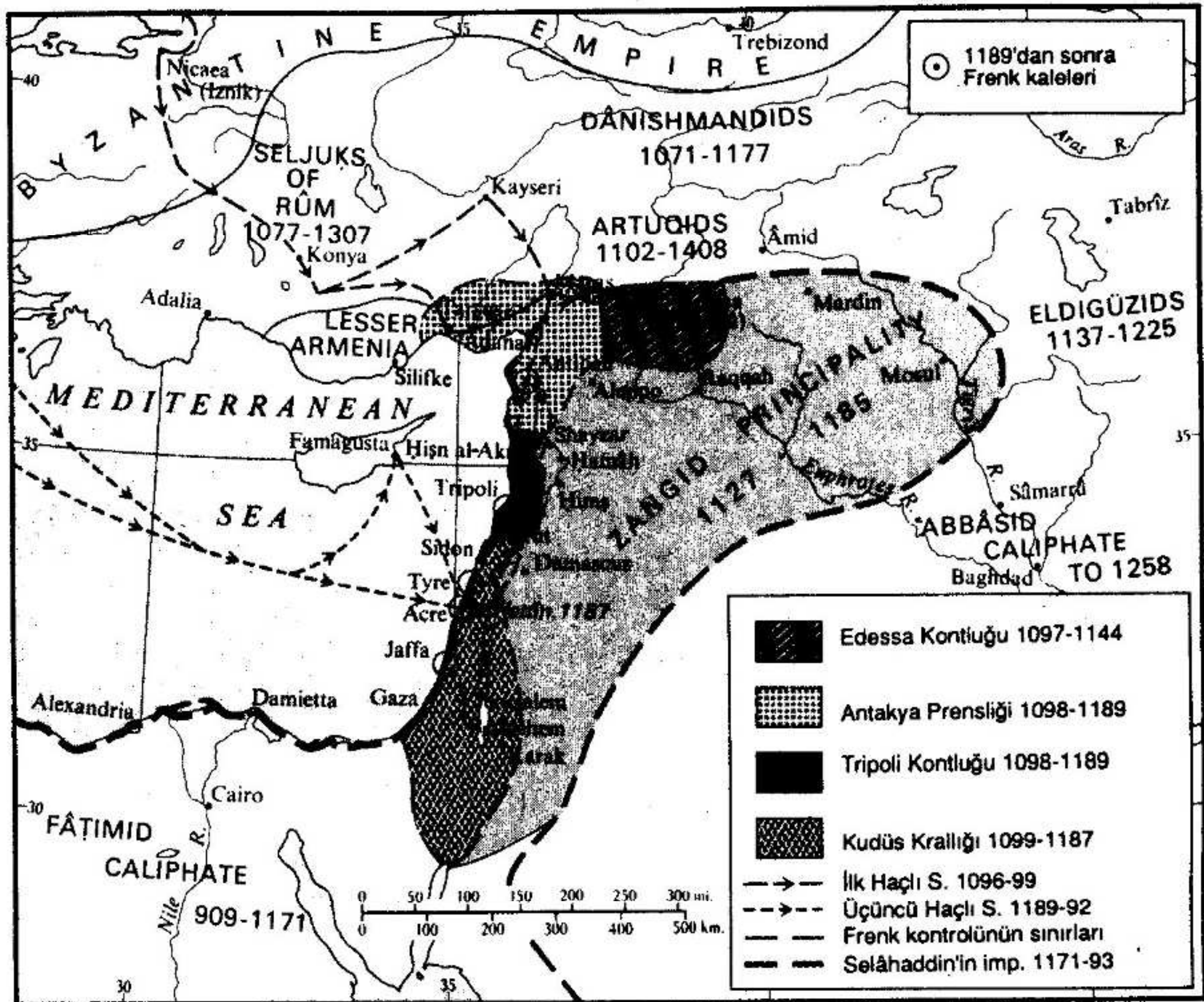
Şüphesiz Nizârî İsmailîler Kuhistan'da ve yerel olarak başka her yerde, kendi milisleri vasıtasıyla başına buyruk hareket ettiler. Mısır, her zaman olduğu gibi, 1171'e kadar Fâtımî kontrolünde kalan, sıkı biçimde merkezîleşmiş bir devletti.

Irak-ı Acem'deki Muhammed Tapar'ın yerini alan Selçuklu prensleri ve onların atabegleri, kendi üstünlüklerini diğer birkaç eyalete en azından haraç gönderme anlamında zorla kabul ettirmede başarılı oldular. Ancak çok az sabit güçleri vardı. Sencer yaşadığı sürece İsfahan, ve daha sonraları başkent haline gelen Kürdistan'daki Hemedan'da vuku bulan olaylı başa geçişler Büyük Selçuklular tarafından çözüme kavuşturuldu; bundan sonra yerel ordular birbirleriyle savaşmadılar. Bu dönem boyunca Selçuklu politikasının başlıca amaçlarından biri, Bağdat'taki halifeleri Selçuklu egemenliğinde tutmaktı— kısmen halifeliğin asıl askerleri olmanın Selçuklulara verdiği sembolik değerden ötürü... Selçuklular birden fazla halifeyi azlettiler ve sürgüne yolladılar. Ancak, 1157'de Sencer'in ölümü, geride zayıflayan bir otorite bıraktı. İşte o zaman, Hemedan'daki Selçuklular, Mezopotamya düzlüğünde halifelerin bağımsız güç olarak hareket etmelerini tanımaya ve bir Bağdat kuşatmasından vazgeçmeye zorlandılar. Halifeler güçsüz düşmüş emîrlere karşı kendi bağımsız prestijlerine güvenebilirlerdi; oysa onlar, sadece ve sadece, diğer güçler arasında bir güç olarak ortaya çıkmışlardı. 1161'den sonra Hemedan'daki Selçuklu prensleri burada yerli atabeglere karşı daha etkili bir şekilde müdahalede bulunabilmek düşüncesiyle kendi eyalet gücünü kuran Azerbaycan atabeginin kontrolüne girdiler. Son Selçuklu prensi Irak-ı Acem'de bağımsız bir otorite kurmak için gayret etti ve atabeg'e karşı direnişinde yardım etmesi için Harezmşah'ın çağrılması düzeyine kadar başarılı oldu; 1194 yılında Rey'de yapılan savaşta öldürüldü ve ana hattaki son Selçuklu da böylece ortadan kayboldu; yerlerini, bir zaman için, Azerbaycan atabeglerinin temsilcileri aldı.

Irak-ı Acem Selçuklularının yanı sıra, Azerbaycan atabegleri ve yeniden parlayan halifeler, batı İran ve Bereketli Hilâl'de (haritada görüldüğü gibi) küçümsenmeyecek bir bağımsız otorite çizgisi oluşturdular. Fars'ta; Fars'ın doğusundaki Kirman'da; kuzey Fars dağlarında, yani Lûristan'da; Kürdistan'da; Ermenistan'da; Cezîre'deki Diyarbakır'da, yine Cezîre'deki Musul'da; ve Şam'da... Hatta daha önemsiz veya kısa ömürlü birkaç hanedan, Irak'ta Hille'deki Arap hattı gibi, kayda değer bir askerî rol oynadı. Tabiî ki bu bellibaşlı hanedanlar, oldukları gibi kalmadılar ve rekabet çizgileri kardeş kavgasına yöneldi; fakat çoğu, en az birkaç nesil ömür sürdü. Halep'in ve bir süre için Şam'ın ilk etapta kendi Selçuklu prenscikleri vardı. Kirman'daki hükümdar da —kendi atabegleri tarafından kontrol edilen— bağımsız bir Selçuklu idi. Diğer ailelerin yöneticilerinin tamamı, *atabeg* ünvanı almış değillerdi; fakat hemen hemen hepsi Türk kökenli idi. Kirman Selçukluları, Oğuz

Selçukluları dalgasının 1041'de oraya Selçuklu kuzenlerden birini getirmesinden beri "Büyük Selçuklular"ın otoritesine boyun eğmeye zorlanmışlarsa da, özerk idiler. Kirman, Fars'taki Şiraz ile zaman zaman rekabet halinde olduğu kuzey-güney ticaret yolu üzerindeydi; ve ilk defa oradaki hükümdarlar limanları ve hatta Umman sahillerini kontrol altında tutmaya yetecek bir güce sahip oldular. Fakat sonunda, diğer devletlerde olduğu gibi, aynı askerî çöküntü beklenmeyen birşey olarak ortaya çıktı ve büyük bir kargaşa döneminde Sencer'i mağlup eden yeni Oğuz birlikleri ülkeyi istila ettiler; 1186'da Kirman'daki son Selçuklu'yu sürgün ederek, yerine kendi liderlerini getirdiler.

Şiraz'ın edebî önemi yüzünden Fars'taki eyalet hükümdarlarından bazıları, hak etmedikleri bir üne sahip oldular. Salgûrî hanedanı, burada, bölge politikalarının hayli ileri bir örneği olarak hizmet edecekti. Irak-ı Acem Selçuklularına karşı birkaç isyana kalkışan hayvancılıkla geçinen bir Türk grubunun başları olan Salgûrî ailesi oradaki Selçuklu prensinin atabegini mağlup ederek 1148'de Şiraz'ı aldı. Fakat çok geçmeden, Hemedan'a haraç vermeye zorlandılar. Kendilerini daha önemsiz emîrlerden ayırd etmek için atabeg ünvanını benimsediler. Fakat söz konusu haraç verme durumları, onları iç karışıklıklardan kurtarmadı. 1194 yılında Selçukluların düşüşünden sonra,



Suriye ve Anadolu'da Haçlılar dönemi

bu defa muzaffer Harezmlilere haraç verme durumunda kaldılar. Yine de, sekiz yıl Fars ekonomisini bitkin düşüren kardeşler arası mücadele, 1203 yılına kadar, durmaksızın sürdü. Bu çizgi, Moğol fetihleri içinde yine de varolmayı sürdürdü.

HAÇLI SEFERLERİ VE ZENGÎ-EYYUBÎ RESTORASYONU

Bu çağın askerî sisteminin en kötü sonuçları, periyodik tahrip edici etkileriyle beraber, çeşitli sultanlar, atabegler ve emîrler arasındaki, her iki taraf için de yıkıcı olan sürekli savaş halinde yatar. Fakat askerî gücün ayrı ayrı yerel kümeler elinde dağılımının taşıdığı zaaf, kendisini en dramatik şekilde, Dârü'l-İslâm'ın bir haricî düşmana karşı müdafaası esnasında gösterdi. Sistemin tekrar eski haline dönme yeteneği, nihayette güçlü bir liderlik sağlama kabiliyeti ve etkili işbirliği de en iyi şekilde yine burada gözüktü.

Bu tehlike ve buna mukabele edilmesi vâkıası, en başta Akdeniz kıyılarındaki müslüman ülkelerde, Endülüs'te, doğu Mağrib'de, Mısır'da ve Suriye'de gündeme geldi. Erken Orta Dönem İslâm dünyası için bir canlanma ve genişleme dönemiydi; fakat aynı şey batı Avrupa'nın Latinleşmiş halkları için de geçerliydi. Batı Avrupa'nın etkinlikleri çok daha sınırlı bir alanda yayıldı. Fakat bu yayılım batı Akdeniz'in kuzey iç bölgesinin gelişimiyle, hızla büyüyen bir ekonomi içinde başlamıştı ve bir zaman için kayda değer bir güç oluşturuyordu. Yüksek Halifelik devirlerinde müslümanlar Mağrib ve İspanya'dan tüm kuzey Akdeniz kıyılarına baskınlar düzenleyip İtalya ve Gal'deki limanları zaman zaman işgal ediyorlardı, ama onbirinci yüzyılda bu hareket tersine döndü. Müslümanlar İtalya'dan ve hatta Sicilya ve kuzey İspanya'dan sürülüyor, Mağrib kıyıları devamlı akınlar sonunda zarar görüyor ve bazı limanlar en sonunda elden çıkıyordu.

Onikinci yüzyılda bu Garplı hareket en üst noktasına ulaşmıştı. Haçlılar diye adlandırılan seferlerde, kuzey Avrupa'daki insan gücünü de çeken bu hareket, Suriye'ye kadar genişlemişti. Bu durum (çoğunlukla ideolojik nedenlerle) daha batıdaki müslüman halklara karşı ciddi bir tehdit oluşturdu. Onikinci yüzyılda, İtalyan ve Katalan hıristiyan şehirleri kuzeyin gelişen ticaretini besleyerek, müslümanların daha önceden başardığı ustalığa yakın derecede tüm Akdeniz geçitlerini ele geçirdiler. (Belki kısmen müslüman iç bölgesi olarak Sudan topraklarının açılımının kuzey Avrupa iç bölgesinin açılımı kadar verimli olmadığı ispatlandığından dolayı) Garplıların denizde kurduğu hâkimiyet daimî oldu. Fakat onüçüncü yüzyılda müslüman gücünün yükselmesiyle bunların oluşturduğu siyasî tehdit, süregelen bir savunma hattıyla geri çevrilmiş oluyordu. Bu yeniden yükseliş, Akdeniz'in hem doğusunda, hem batısında yeni uluslararası düzenin kaynaklarını azamî etkinlikle kullanan siyasî formların gelişimini içeriyor; her bir durumda Cemâ'î-Sünnî

ulemaya yeni bir liderlik imkânı veriyor; ve tüm güney Akdeniz kıyıları boyunca özellikle Şiî ve Hâricî, çeşitli alternatif İslâmî hareketleri elimine etmeye ya da nötürleştirmeye yardımcı oluyordu.

Suriye'de siyasî parçalanma süreci diğer yerlerden çok daha ileri gitmişti. Onbirinci yüzyılın son on yılında hemen her önemli şehrin kendi başına bağımsız bir emîri vardı ve iktidarı Halep'le sınırlanmış Selçuklu prensinin bunlar üzerindeki üstünlüğü ancak kâğıt üzerindeydi. Emîrler birbirlerinden kuşkulu, fakat Irak veya İran'dan gelecek bir dış müdahaleden iki misli kuşkuluydular. Bizans imparatorluğunun Batılı müttefiklerinin birlikleri üzerlerine saldırdıkları zaman, hemen hemen hiçbir ortak savunma planlayamadılar; her emîr, eninde-sonunda kasırganın patlayacağı ve hıristiyan gücünden gelen ilk hareketin beklenmedik gösterisinin kendiliğinden söneceği ümidiyle, hiçbir ödün vermeden kendi şehrinde direndi. En önemli şehirlerin bazıları, birer birer düştü.

Bizans imparatorluğunun bakış açısından, ilk Haçlı seferi onun ayakta kalma amacına bir katkı sağlıyordu; bir zamanlar hıristiyan Roma imparatorluğunun elinde bulunan bütün bölgeleri tekrar geri almak; Anadolu'da 1071 yılında Malazgirt'te kazanılan Selçuklu zaferi sonrasında devam eden Türk işgaline karşı bir misillemeydi. Batı Avrupa halkları, halihazırda kutsal Kudüs şehrini müslüman idaresinden geri alma düşüncesini coşkuyla karşılıyordu; hıristiyan bölgenin müslümanların eline geçmesi onların bu coşkusunu harekete geçirmişti. Bu coşkudan istifade ederek, Bizanslılar Anadolu'nun geniş parçalarını Garplılar sayesinde tekrar kazandılar; fakat Suriye'nin bazı bölümlerini, Bizans vassalları olarak elde tutmak kaydıyla Haçlılara bıraktılar. Çoğu Fransız olan, çeşitli komutanların idaresindeki Garplı maceraperestler Bizans'ın Anadolu'yu almasını istiyordu; ki böylece Bizans'ın onlara sağladığı topraklarına giriş imtiyazının bedelini ödemiş olacaklardı; fakat Suriye'de vassal olma fikrini reddettiler. Orada kendi hesaplarına savaştılar. Ticaretle uğraşan İtalyan şehirlerinin etkili desteğinden ve Suriyeli emîrlerin aralarındaki birliği bozmalarından yararlanarak, Suriye kıyılarını yıkıp yağmalamaya muktedir oldular. 1099 yılında, büyük bir mutlulukla, ayrım gözetmeksizin Kudüs'ün tüm halkını katlettiler.

Sonraki birkaç onyılda, İslâm'ın en kutsal şehirlerinden biri olan Kudüs'ü hâlâ kafirler ellerinde tutuyor olduğu halde müslüman emîrlerin karşılık vermekten âciz olduğu devirlerde, Haçlılar birtakım küçük Latin prenslikleri kurdular. O devirdeki yegâne güçlü merkezî liderliği temsil eden Bizans onların lideri olmayı reddettikten sonra tek bir güçlü devlet kurmayı ise başaramadılar. Fakat İtalyan filolarının desteği ile bütün Suriye limanlarını elde tutmaya muktedir oldular. Üstelik içeride, en uç kuzeyde ve güneyde dikkate değer bir bölgeyi kontrol ettiler. Kuzeyde Garplılara karşı Bizanslıla-

ra karşı duyduğu kadar güvensizlik duymayan yerel hıristiyan Ermeni grupların kısmî işbirliğiyle Bizans ile İslâm dünyası arasındaki eski sınır bölgesinde bulunan şehirlerin bir kısmını ellerinde tuttular. Güneyde Kudüs'ü ellerinde tutmayı sürdürdüler ve Kudüs, kendisinin Haçlı kralının güney Suriye'nin büyük bir kısmını ve hatta güneyde Kızıl Deniz'e bir çıkış yolunu ilhak etmesini sağlayan servet avcısı askerlerin düzenli bir şekilde buralara akmasını sağladı. Şam, Halep ve diğer önemsiz şehirlerdeki birbiriyle ihtilaflı emîrler, savunma konumundaydılar.

Bölgenin, (müslümanların "Frenkler" dediği) Garplı sakinleri ideal bir Garplı feodal rejim kurma girişiminde bulundular. Aynı zamanda hızla İslâmîleşmmiş hayat içinde eritilmekteydiler. Şüphesiz, askerî mimarî alanı hariç, buradaki hayata çok az katkıda bulundular. Düelloları ve ilkel ilaçları müslümanlarca ve yerel hıristiyanlarca saçma denebilecek derecede kaba addedildi. Az sayıda Garplı edebî Arapça'yı öğrendi. Dışarıdaki hayatın lüksünden de haz duydular. Eskiler Avrupa'dan henüz yeni gelenlerin hayretini mucib derecede, büyük ölçüde İslâmîleşmiş olduğu görülebilen bir hayat yaşar hale gelmişlerdi. Bu yeni gelenler, nihaî değişim ve kaynaşmanın tamamlanmasını önlemeye yetecek sayıdaydılar.

Müslümanlar ancak onikinci yüzyılın ortasına doğru Haçlılara karşı etkin bir birleşik güç kazanmaya yetecek derecede, değişik şehirlerin emîrleri arasındaki yerel kavgaların üstesinden geldiler. Her zaman bir emîr için temel bağlılıkların dikkate alınmadığı ve bir-iki savaşta yenilmiş birliklerin yeni bir düzene sokulabildiği yerlerde, yayılmak, bir emîr için daha kolaydı. Gayrimüslimlerle savaşıldığında, tehdit altındaki grubun, yani hem askerlerin, hem de tüm imtiyazlı sınıfın varlığı tehlike içinde düşmüş oluyordu; bu yüzden bilhassa onlar, ister istemez direnişte daha ısrarlı idiler.

Selçukluların bir Türk köle subayının oğlu olan emîr Zengî, 1127 yılında Musul'da kendi kendisini atabeg atayıncaya kadar, Selçuk atabeglerinin buyruğunda hızla yükseldi. Haçlı mevkilerine saldırı için kapsamlı maddî kaynaklar toplamasını mümkün kılan, Cezîre ve kuzey Suriye'deki (1128'de yerel hat yanlışlığı üzerine Halep'i ele geçiren) müslümanların elindeki bölge içerisinde kendi iktidarını yayma noktasında yeterli bir başarıya erişti. Ulema ile birlikte, iyi bir isim de kazandı. 1144 yılında, dört ana Haçlı devletinin en fazla göz önünde olanının başşehri durumundaki Edessa (Urfa)'yı aldı; fakat 1146 yılında öldü. Tipik atabeg ailelerinde olduğu gibi hemen iki oğlu kendilerini Musul ve Halep'te emîr ilan ettiler. Musul'daki silsile, atabegler olarak belirsiz bir liderliği ortaya koymasına karşı, Salgûrîleri Fars'tan atma girişimi gibi, Haçlılarla yüz yüze gelmelerini engelleyen fikirlerle meşguldü. Zengî'nin Haçlılara karşı taşıdığı cihad coşkusunun yerini doldurma istidadı gösteren, Halep'teki Nureddin idi.

Nureddin, en azından yeni Cemâ'î-Sünnî ideallerine uygun, örnek bir lider olmaya hevesli bir *gâzi*'ydi. Merkezî bir devlet oluşturmak yerine, iktidarını Türk garnizonları ve şehir liderliği arasındaki işbirliği üzerine bina etti. Tüm kaynaklarını, Haçlılar tarafından zaptedilen yerleri geri almanın yanı sıra refah göstergesi olan camiler, hastaneler, kervansaraylar ve medreseler yaptırmakta kullandı. Cemâ'î konumunun öngördüğü geniş alan içerisinde müsamahalı olmasına rağmen, bir zamanlar Dârü'l-İslâm olan topraklarda hıristiyan yönetimine müsamaha gösterilmesine karşı olduğu kadar, Cemâ'î konumunun koyduğu sınırların aşıldığı sapkınlıklara karşı da katıydı. Nureddin Zengî, özellikle şeriatı bir bütün olarak güçlenmiş görmeye önem verdi ve onun daha özet bir kanundan daha çok yetersiz bir koruma sunduğunu algılayan halkın seslenişine karşı bile, her olayda şeriatı empoze etti. Bunlar, onun Suriye'deki başlıca bağımsız müslüman şehri olarak kalan Şam'ı almasında ve buradaki birleştirilmiş müslüman kaynaklarını Kudüs Haçlı krallığına karşı döndürmesinde iyi iş gördü. Kudüs'ün, Garplı bakış açısından, Avrupa'dan pek destek almamış olmasına karşı; İslâmî bakış açısından, Avrupa'dan devamlı özel yardımlar akışı onu, hesapların ötesinde kuvvetlendirmişti. Bilhassa İtalyan şehirlerinden gelen donanma yardımı, müslüman donanma gücünü sönük bırakıyordu. Mısır'daki Şiî Fâtımî hanedanının kaynakları, Suriye'deki Sünnîleri ve de hıristiyanları tehdit edebilmekten çok uzak durumdaydı. Mısır, şimdi Suriye'deki iki iktidar arasındaki rekabetin hedefi olmuştu. 1169 yılında Nureddin Suriye'nin askerî desteğine karşılık, kendi adamlarından birini çocuk halifeye vezir olarak Mısır'ın kontrolü mevkiine yerleştirmeyi başardı. Böylece Haçlılar üzerinde tartışmasız taktik avantaj sağlayan güçlü bir müslüman kaynaşması sağlanmış oldu.

Mısır'ın potansiyel kaynakları tam hazır duruma getirilmeden önce, 1174 yılında Nureddin öldü. Bu noktada, devletin yücelttiği sadakatli Cemâ'î-Sünnî ruh devleti tahrip etme tehdidi doğurdu. Çünkü, Nureddin'e bağlı dindar Suriyeliler, Mısır'daki vekili olan en yetenekli halefi Selâhaddin b. Eyyüb'e karşı, Nureddin'in zayıf oğlunu desteklediler. Selâhaddin oldukça gönülsüz biçimde asker olmuş, hatta gençliğinde kitaplara düşkünlüğü ile temayüz etmiş biri olmasına karşın, Zengîlerin hizmetinde, sadakatle babasının ve kardeşinin yolunu izledi. Şimdilerde Nureddin'in politikalarının değerli bir sürdürücüsü olarak öne çıktı. Bir süre sonra, Türk değil, etnik açıdan askerî güçlerin büyük bölümüne yabancı (batı İran kökenli) bir Kürt olması gibi başlangıçta dikkate değer birçok dezavantaja rağmen, müslüman Suriye üzerinde başarı kazanmaya muktedir oldu. Mısır'ı önemli operasyonların üssü yapmaya yöneldi. Aynı ticaret yollarının gelişmesini teşvik ederek Fâtımî devletinin ilk zamanlarındaki durumuna benzer birşeyi, halihazırda etkili bir güç sahibi olmadığından, hiç olmazsa bölgesel boyutlarda, eski orijinal haline geri getirebildi. Uzak müslüman hükümdarlarla ve özellikle hilâfet maka-

mıyla dikkatli ilişkiler sürdürmesine karşın, özel gönüllü grupları hariç, çok az yardım aldı. Yunanlı ve Ermeni hıristiyan güçleriyle belki en azından müslüman hükümdarlarla yaptıkları kadar faydalı dostluk anlaşmaları yaptı. Siyasî yapıda Nureddin'inkilerden farklı temel değişikliklere girişmeden kendisini hâlâ şehir liderlerinin Cemâ'î-Sünnî ideallerine ve askerî birliklerin gazi ruhuna dayandırarak 1187 yılında Kudüs'ü (Haçlıların davranışına aykırılığın bilincinde, şehir nüfusuna zarar vermeden) aldı ve hemen ardından Haçlı devletlerinin sayısını birkaç liman şehrine indirdi.

Müslüman başarılarının daha ileri gitmesini önlemesine rağmen, hepsi İtalyan şehirleri tarafından desteklenen büyük bir Cermen seferi ile uyum içindeki İngiltere ve Fransız müşterek seferi, maddeten bu durumu geri çeviremedi. Selâhaddin, çeşitli birliklerinin düzensiz kaynakları yüzünden ve Garplılar da asilleri arasındaki anlaşmazlıklar yüzünden engellendiler. Savaşı sonuca erdirme, hâkim Garplı şahsiyet olan İngiltere kralı Richard ile Selâhaddin'in kişilikleri arasındaki karşıtlığı ortaya koyma bakımından, gerçekten hatırlanmaya değerdir. Hatta Garplılar Selâhaddin'in kusursuz cengâverliğine ve ahde vefasına saygı duydular. Bu onları tekrar tekrar sabit fikirlerini ve sadakatsizliklerini ortaya koymaktan alıkoymadı; bilhassa birleşik Haçlı seferlerinin başarıyla tamamlanması üzerine, Akka'yı geri aldıkları ve Richard'ın fidye karşılığı serbest bırakılacakları sözü üzerine teslim olmalarına rağmen kadınlar ve çocuklar dahil bütün garnizon ahalisi kılıçtan geçirildiği zaman...

1193 yılında ölümü üzerine, Selâhaddin iktidarını, önemli şehirlerin emîrleri olarak, oğullarına ve kardeşlerine bıraktı; fakat her ikisi de yetenekli kişiler olan kardeşi Âdil 1218 yılında ve sonra kardeşinin oğlu Kâmil 1238 yılında Mısır'ın en önemli kaynaklarını ellerinde tutarak çeşitli aile emîrliklerine üstünlüklerini kabul ettirmeyi başardılar. 1238 yılından sonra, Selâhaddin-i Eyyubî hanedanının bütünlüğü tamamen yıkıldı. Hanedan 1250 yılında Mısır'da ve on yıl gibi bir süre içinde diğer vilayetlerde, yerini Suriye-Mısır devletini bir dereceye kadar yeni bir esas üzerine tekrar eski haline getiren ve Selâhaddin'in kapıkulu birliklerinin liderleri olan Memlûklere bıraktı.[1]

Haçlı seferlerinin etkilerinden biri, en azından Müslüman komünalizmindeki yerel bir artıştı. Dinsizlerle olan anlaşmalara gelince, bunlara itibar etmek zorunda olunup olunmadığı hususunda etkin bir tartışma vardı. Selâhaddin bu anlaşmaların yürürlükte olduğunu kabul etti; fakat bazı ule-

1. Selâhaddin-i Eyyubî hakkında yazılanların en dikkate değer olanı H.A.R. Gibb'in "The Achievement of Saladin" adlı makalesidir. Bkz. *Bulletin of the John Rylands Library* 35 (1952), s. 44-60. Bu makale *Studies on the Civilization of Islam*'da (Boston 1962) ss. 89-107, yeniden basılmıştır.

ma, geçersiz olduklarını ileri sürdü. (Latin hıristiyanları arasındaki hâkim kanaat de bu tür anlaşmalara bağlı kalınmayacağı yönündeydi. Her ne olursa olsun, Latinlerin varlığı ahalinin zihninde Haçlılarla birleşmeye yönelmiş zımmîlere karşı isyanları teşvik etmiş oldu. Belki Haçlı seferlerinin daha önemli bir etkisi, Suriye'de ve genellikle Levant'ta (Akdeniz'in tüm doğu sahillerinde), sayesinde, müslüman ticaretinin çökertilmesiydi. Önemli Suriye limanlarının kontrolü sayesinde, İtalyanların deniz üstünlüğü sağlamlaştırıldı. Fakat bölgede bir bütün olarak Garp ticaretinin kuvvetli oluşu, görünürde, entegre bir ekonomiyi imkân dahiline sokmadı. Hatta son Haçlıların sürülmesinden sonra, Suriye'nin sahil şehirleri, eski refahlarına bir daha tam olarak ulaşamadılar.

MAĞRİB'DE ISLAHAT GÖREN DEVLETLER

Uzak batıdaki siyasal evrim Selçuklu zaferinin sonucundan bağımsız olarak gelişti. Bu bölge, uzun süre Abbasî iktidarından bağımsız kalmış ve bir nebze birleşik bölgesel otorite denemesi yaşamıştı. Buna rağmen, özellikle İbâdî Hâricîlerin gücünü kıran Fâtımî halifelerinin geçici fütuhatından sonra, benzer bir siyasî hava vardı. Oralarda, İslâm'ın bir prensin sunabileceğinden daha geniş bir bağlılığı emrediyor olduğu hissedildi; her şehrin, evrensel İslâmî sosyal ilişkiler ağı içerisinde özerk bir çekirdek olarak işgörmesi yönünde bir eğilim de vardı. Hayvancılıkla geçinen kabileler (Berberîler) bile mükemmel dayanışmalarıyla üstünlük sağlayacak bir konumdaydılar. Fakat dinî hamiyet ile kabile gücünün birleşimi, müdahalelere ve diğer zayıflıklara maruz kalmasına rağmen, kendi yapısında uzun ömürlü bir devlet oluşumuna örnek teşkilinde başarılı oldu.

Abbasî imparatorluğundan bağımsız batı Akdeniz eyaletleri, Yüksek Halifelik Döneminin merkezî entellektüel ve manevî gelişmelerini sadece belirli bir mesafeden denediler. Aslında Tâhart'taki İbâdî yönetimi Hâricî hukukunun gelişmesini teşvik etti; fakat onun liberal ruhu gerçek Berberî yaşamında çok değişmemiş kalacaktı. İdrisî hanedanları batıda sadece Şiîlikten etkilendiler ve Berberî kabileleri yaşamlarını İbâdîlerinkinden bile daha az bozulmuş bir bütün olarak bıraktılar. Fakat, onbirinci yüzyıla gelindiğinde, Büyük Sahra'da, hatta ötesinde İslâm, etkin biçimde güneye doğru yayılmaktaydı. İslâm, en önemli manevî güç haline gelmişti.

Kendilerini silahlı bir *ribât* içinde organize etmiş gönüllü militan grupların lideri, güneyde Senegal nehrine kadar olan nüfusun dinini değiştiren veya oraları fetheden İbn Yâsin'di; ki, 1056 yılında, Lemtûna Berberî kabilesinin şeflerini kendi reform gayretlerini desteklemesi yönünde ikna etmeyi başardı. Hareketin takipçileri ribât gönüllüleri olarak *Marabutlar* (Murâbıtlar) diye adlandırıldılar. Murâbıtlar batı Sahra'da ve (Marakeş'i kendi başşehirle-

ri yaparak) bütün batı Mağrib'de püriten bir yönetim kurdular. Batı Akdeniz'de en popüler fıkıh mezhebi olan Mâlikî mezhebini (en azından küçük şehirlerde) yürürlüğe koyan en katı fakihlere teveccüh gösterdiler. Kurdukları devlet, şehirlere dayanıyor olmasına karşın, çevre dağlardan gelen kabilevî askerî güç tarafından desteklendi. Murâbıtlar devleti, batı Mağrib'in tanıdığı herhangi bir devletten daha sağlamdı ve nisbeten yoğun kaynaklara sahipti. Bu yüzden Endülüs müslümanları kendilerini kuzey İspanya'daki hıristiyan iktidarı tarafından tehdit edilen birçok şehir devletinin hükümdarlarının hâkimiye-tinde buldukları zaman, tüccarlar ve fakihler Murâbıtları Endülüs'e geçirip hıristiyanları mağlup ettirmeye heveslendiler; ve bu yapıldığında (1090) değişik Endülüs prensleri, Murâbıt iktidarı lehine, kendi haklarından feragat etmeye zorlandılar.

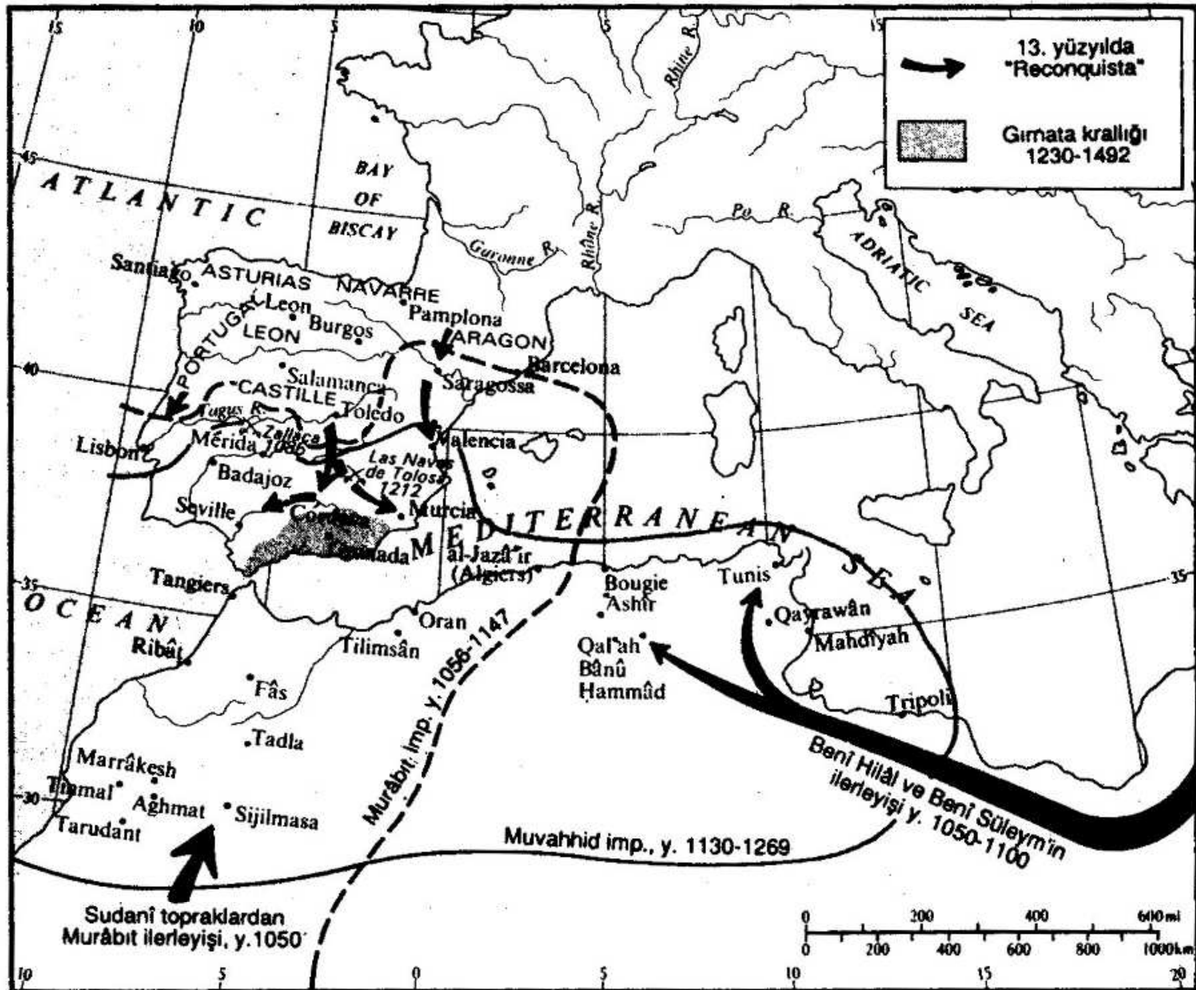
Murâbıt devleti, saf bir yağmacı emîrlik olmaktan çıkmıştı. Mağrib'in İslâm'ın merkezi diyebileceğimiz topraklardaki şer'î hayatın akışına tam olarak uyum sağlaması arzusu üzerine kurulmuş ve gücünü doğu Akdeniz'deki Zengîlerinki gibi, müslümanların hıristiyan tehdidine karşı birbirine yakınlaşması gereği üzerine yaymıştı.

Fakat halihazırda Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgede kendiliğinden gelişen yeni düşünce akımları vardı. Entellektüel bir mahiyete bürünmüş şeriat-eksenli bakış açısı ile giderek popüler hale gelen tasavvuf arasında uzlaşma sağlamaya gayret eden Gazâlî'nin eserleri Murâbıtların emrindeki fakihler tarafından yakıldı. İki Murâbıt yönetim kuşağının çok zayıflamış olan ilk reformcu hamiyet dalgasını terketmesinden (ve hükûmetin askerî gücünün tükenmesinden) sonra, aynı eserler yeni bir ıslahatçıyı, İbn Tumart'ı cesaretlendirdi. Şimdiye kadar Mağrib'de kozmopolitleştirme etkisi olan Mâlikî fakihlerinin dar görüşlü meşruiyetçilikleri, entellektüel açıdan sığ, belki de zamanın gerisinde göründü. İbn Tumart'ın reform yapma coşkusu Zâhirî mezhebini Mâlikî'ye tercih etmesinden dolayı, püriten ayrıntılara daha bir vurguda bulunuyor; fakat daha geniş bir entellektüel bakış açısını da teşvik ediyordu. (İbn Tumart, felsefeden ve hatta Şiîlikten etkilenmiş görünüyor.) Daha sonra Fas dağlarına geri dönen İbn Tumart, kendisini *Mehdi* ilan etti ve takipçilerini *Muvahhidler* diye isimlendirdi.

İbn Tumart 1130 yılında öldüğünde, kendi Berberî kabile bloku olan Mesmûde'nin desteğini kazanmış ve parlak liderler nüvesi toplamış durumdaydı. Onların reisi olan Abdülmü'min, Mehdi'nin halefi, yani halife olarak, Murâbıtlara karşı etkili bir sefer düzenledi. Yirmi yıldan fazla süren savaşta, (1147'ye kadar) Muvahhidler, hemen hemen bütün Murâbıt bölgesini işgal ettiler. Muvahhid seferi müslüman Endülüs'ün kısımlarını hıristiyan güçlere teslim etmekte olan Murâbıtların zayıflamasına kendiliğinden katkıda bulundu. Fakat Muvahhid zaferiyle, müslümanlar, İspanya'nın güneyinde elle-

rinde ne kalmışsa, onu iki-üç kuşak boyunca emniyet altında koruyabilmişlerdir. Muvahhidler, anavatanlarından doğuya doğru, Mağrib'den Trablus'a kadar olan kısımda fetihler yaparak, kontrollerini eski hanedanın ulaşmış olduğu bölgenin de ötesine yaydılar. Endülüs'te yapmış oldukları gibi, burada İtalya ve Sicilya'dan gelen hıristiyan güçlerini bu topraklara saldırmaya ve hatta işgale davet etmekte olan yerel müslüman zayıflığına düşerek, bir nihayete varıp dayandılar.

Islahatçı Berberî siyasî iktidarı, böylece, bir sarsıntı döneminden sonra yeniden hayata dönmüş oldu. Hâkim Muvahhid ailesi, çok geçmeden geniş entellektüel uğraşılara sahip olarak ve çoğu unsurunu göreceğimiz önemli bir Endülüs felsefe hareketini gizliden gizliye teşvik etmiş bir biçimde ortaya çıktı. Gene de, bu devlet (İbn Tumart'ın Mâlikî mezhebine düşman oluşuna rağmen) şehirlerdeki püriten fakihlerin hayvancılıkla meşgul nisbeten kaba Berberî kabile mensuplarıyla ittifakı üzerine kurulu biçimde devam etti. Mimari, sağlam ve güçlü bir form içinde gelişti. Fakat sanat ve edebiyat Endülüs'ün ilk devirlerine veya çağdaş İran'a nisbetle daha az teşvik gördü. Hatta felsefe ve sanat bir dereceye kadar teşvik edilirken, doğudaki İslâmîleşmiş kültürle kaynaşmış durumdaki dünyevî açıdan zarif şeylere karşı duyulan gü-



Murâbıtlar ve Muvahhidler

vensizliği öne çıkartan bir geleneğe kapı açtı. Bu andan itibaren İslâm âleminin geri kalan kısmından çıkan fikirler, genellikle şaibeyle karşılandı. Endülüs'te kültürlü sınıflar tarafından pek beğenilmemesine karşın, bu devlet, ulema tarafından aktif biçimde desteklendi.

Bu hanedan onüçüncü yüzyılın başlarında güç kaybetmeye başladı. 1212 yılında, Muvahhidler İspanya'da hıristiyan krallar tarafından feci şekilde mağlup edildiler; çok geçmeden 1236 yılında Kurtuba'yı; 1248 yılında İşbiliye'yi hıristiyanların alması üzerine Endülüs'ten geri çekildiler. 1230 yılından sonra, tek bir küçük müslüman devleti, Gırnata'da dağlarda ve hıristiyanlara haraç vererek hayatta kaldı. Muvahhid subaylar 1236 yılında orta Mağrib'de Tilimsan'da olduğu gibi, şurada-burada bağımsız yönetimler kurdular. En önemli hareket 1237 yılında Muvahhid hükümdarını gerçek Muvahhid doktrininden sapmakla suçlayan doğu Mağrib ve Tunus valisi Ebu Zekeriya Yahya el-Hafsî'ninkiydi. Ebu Zekeriya bölgede hemen hemen güçlü bir merkezî otoriteyi yerleştirmesine karşın, kendi gücünü sağlamlaştıramadı. 1269 yılına kadar batı Mağrib'de Muvahhidlerin yerini, Hafsîleri geri püskürten fakat (tamamen kendi özlerine ilgi duymalarından dolayı) Muvahhidlerin azametini uzun süre canlandıramayan yeni bir güç, kabile kökenli Merînîler aldı. Murâbıtların ve Muvahhidlerin korumasında, Mağrib, genelde Mâlikî İslâm'ın merkezi haline gelmiş ve İslâmî yüksek-kültürel geleneğin kendine has kapsamlı bir varyantını tesis etmişti. Ve Mağrib müslüman olarak kaldı.

İSLÂMÎLEŞMİŞ MEDENİYETİN ASIL BÖLGESİNDEN ÖTELERE YAYILMASI: AVRUPA'YA DOĞRU

Akdeniz havzasındaki yeni uluslararası sosyal düzenin zayıflığından dolayı müslümanların sınır boylarının en azından geçici geri çekilmelere maruz kalmasına rağmen, bir inanç olarak İslâm ve hattâ müslüman siyasal toplum, muazzam bir yayılma kaydediyordu. Aslında, her sosyal kurumdaki bu yüksek boyuttaki adem-i merkezîleşme, görünüşteki siyasî durum ne olursa olsun, her nerede bir fırsat sunulduysa, bu kurumların halihazır yayılımından istifade etmiş gibi görünüyor. Genelde müslüman toplum, hilâfet-sonrası biçimi içinde çok sağlıklı büyüdü. Hatta müslüman yönetiminin olmadığı veya devrilmiş olduğu yerlerde bile, İslâm çoğu kez yayılmaya devam etti. Şüphesiz İspanya ve Sicilya'da kendi yönetimlerini tekrar kuramamaları üzerine müslüman azınlıkların geri çekilmelerine karşın, diğer birçok ayrı bölgede önemli bir müslüman kesimin gayrimüslimlerin yönetimine girmesi —örneğin Çin'de— tam olarak bu devirde başlar. Kısaca, İslâmiyet kendisi ve toplumu bütün idarî desteklerden uzak kaldığında bile, mevcudiyetini devam ettirmeye muktedir oldu. İşte her zaman olmasa da sık sık siyasî üstünlüğün kendisine eşlik ettiği bu kabiliyettir ki, şimdilerde yaşanan dikkate değer yayılmayı mümkün kıldı.

Medineli ve Suriyeli halifelerin emrindeki müslüman yönetimince kaydedilen ilk yayılmayı izleyen hemen hemen üç asır boyunca, müslüman sınırları çok az değişti; hilâfet iktidarının ve haleflerinin sınırları ile hemen hemen aynîleşmiş olarak, müslümanlar özellikle Sicilya'da, Hazar denizinin güney sahillerinde ve Afgan dağlarında ilerlemelerine karşın, Gal'de ve İspanya'da ve en önemlisi onuncu yüzyılda Anadolu'nun Bizans'a bakan bütün kısımlarında sık sık geri çekildiler. 945 yılından sonraki çoğu yüzyılda, aksine, içinde daha önceki hiçbir müslüman devletine çoğu kez dayanmayan, bir anlamda zamanımıza kadar genişlemenin devam ettiği, müslüman din ve medeniyetinin geliştiği bu bölgede hemen hemen sabit bir gelişme vardı.[2] Bu genişleme hemen hemen bütün istikametlerde devam etti: güneye doğru, Afrika'nın Sudan topraklarından boydan boya Büyük Sahra'ya doğru; güneye ve doğuya doğru, doğu Afrika'da Hint okyanusu kıyılarında, (Hindistan'da) Malabar'da ve Malezya takımadalarında; kuzeye doğru Karadeniz, Hazar denizi ve Aral gölünün geniş bölgelerinde ve uzakdoğuda Çin'e doğru. Onuncu yüzyıldan itibaren İslâmlaştırmanın en aktif merkezlerinden biri, Volga ve Kama'nın birlikte aktığı yerde merkezlenen Bulgar (daha sonraları Kazan) devleti idi. Fakat müslüman yönetiminin yayıldığı belki de en kayda değer istikametler, zengin bir medeniyetin çekirdeği olan güney Avrupa ve kuzey Hindistan'ı içeren doğu ve batı idi. Dördüncü Kitapta daha geniş bir taramayla bu yayılmanın büyük bir kısmını gözden geçireceğiz, fakat burada bu iki anahtar bölgede İslâmîleşmiş toplumun siyasî evrimiyle ilgilenmek zorundayız.

Onbirinci asrın bitiminden sonra, Bizans imparatorluğu ile hilâfet devleti arasındaki sınırı belirleyen uzun Toros dağları engeli Selçuk birlikleri tarafından aşıldığı zaman, İç Anadolu, Türklerin liderliğinde düzenli bir şekilde müslüman oldu. (Bunu beklenmedik bir şekilde Anadolu kıyıları ve bütün Balkan yarımadası takip etti; bu yüzden Yunan kültürünün geri kalan bütün alanları, Sicilya'nın doğusu, müslüman yönetimi altına girdi.) Aynı zamanda, onbirinci yüzyılda kuzeybatı Hindistan'da (Gazneli Mahmut em-

2. İslâm'ın yayılması terimi çok yerinde olarak bu daha sonraki hareket için kullanılmıştır. Bazan ilk Arap fetihleri için de kullanılıyor; fakat onlar, sadece çok dar bir anlamda "İslâm'ın yayılması"nı şekillendirdiler. O zaman yayılan şey, şüphesiz tam İslâmî inanç (ve kültür) değil, fakat kendi tarihî kimliğini kurma yolunda olan o zamanki bir inancın özüydü: Bu inanç, o tarihlerde (oradan genişlediği) daha önce kurulmuş hiçbir bölgeye sahip değildi. Ne Hicaz, ne de Bedevî Arabistan'ı bu özelliği üstlenebilir. Her hâlükârda bu inanç kontrol altındaki yerlerde "genişledi;" fakat fetihler esnasında değil. (Berberîlerin durumu hariç). Arap fetihleri bu şekilde daha iyi açıklanmış ve İslâm'ın genişlemesi ya da "İslâm'ın yayılması" terimi sonraki daha yoğun hareketlere münhasır kılınmış oluyor. Terimi İslâm'ı İspanya, Fransa ve İtalya'ya taşıyan şu hareket muvacehesinde anlayarak, bu daha az yeterli kullanıma fırsat veren şey Batı etnosantrizmidir.

rinde) Pencap işgal edildi; sonra da onüçüncü yüzyılın başlamasıyla, eski Sanskrit medeniyetinin anahtar bölgeleri dahil, Ganj ovası bile... Yüzyılın sonunda bütün Hindistan, şöyle-böyle müslüman kontrolündeydi. Bu iki bölgede, Avrupa ve Hindistan'da, İslâm kültürü Nil ile Amuderya arasındaki anavatanında olduğu kadar yaratıcı olmak zorundaydı.

Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgenin her iki tarafında, sınır bölgeleri, İslâm toplumu ve onun iki rakibi arasında uzun bir süre için hem duygusal hem de sosyal açıdan özel bölgeler halinde belirdi. Her durumda, ülke ile doğrudan ilişkide olan halkların bulunduğu etkili sınır bölgesi, oldukça küçük bir alandı. Her bir durumda, bu alanda savaşı seven ahaliler yaşıyordu. Fakat sınırların tarihi oldukça farklıydı.

Malazgirt savaşına (1070) kadar,* Avrupa ile olan sınır, normal olarak doğu Toros dağları ve onlardan kuzeydoğuya doğru olan dağlardı. Burası kâfir kralların en güçlüsü olan Bizans imparatoruna karşı Abbasî halifeleri tarafından yılda bir yapılan seferlerin yöneltildiği en meşhur tarihî düşmanlık alanıydı. Bu alandaki cihada büyük önem verildi ve bazan insanlar Horasan kadar uzak yerlerden, yönetilmesi imkânsız gruplar halinde, bu savaşa katılmak üzere yolculuk yaptılar. Her iki tarafta, iktidarlar bu sınır bölgelerine özel bir statü tanıdılar ve diğer taraftan gelecek saldırılara karşı daha çok yerleşik iç bölgeyi savunmak ve icabında saldırıya geçmek için özel birlikler kurdular. Bu birlikler kısmen yerel nüfustan, kısmen iyi bir nedenle askere yazılmaktan memnun maceracı gönüllülerden ve kısmen her yerden gelen paralı askerlerden teşkil edilmişti. Her iki tarafta da Türk askerleri kullanıldı; müslüman tarafındakiler Amuderya'nın kuzeyinden gelmişlerdi ve şüphesiz büyük bir kısmı müslümandı: hıristiyan tarafındakiler Karadeniz bölgesinden gelmişlerdi ve hıristiyandılar. Hıristiyan tarafında, Ermeni dağlılar özellikle büyük bir rol oynadılar, kuzey Ermenistan bölgesinden, bütün dağlar boyunca hareket edip güneye geldiler. Her iki tarafta da savaşlar ve kahramanları hakkında Yunanca ve Arapça romantik hikâyeler düzenlendi. Hiçbir tarafın toprak kazanmaması sayesinde, bu devamlı kavgayı sürdüren birkaç nesil, her iki tarafa da benzer bir sınır kültürü vermeye yetti; bu yüzden kişiler veya hatta küçük gruplar, tatmin olmadıkları zaman, pek müşkilat çekmeden, taraflarını değiştirdiler.

Onbirinci yüzyıla gelindiğinde, Bizans tarafı zayıflıyordu. Anadolu'nun esas kısımları resmî Kaldekon kilisesine mensup ve tamamen Yunan olmasına karşın, dinî bağlılık noktasında dahi sadakatsizlik başgöstermişti. Yunan kilise hiyerarşisinin onları idare etme teşebbüslerine rağmen, öncü Ermeniler Gregoryen hıristiyanlar olarak inatla kendi dinî bağımsızlıklarına sarıldılar

* Malazgirt savaşı, tarihlerde 1071 olarak kaydedilmesine karşın, —şayet dizgi hatası değilse— yazar 1070 tarihini tercih etmiş bulunuyor. [Çev.]

ve sapma mahiyeti gösteren kimi hareketler Yunanlıların kendi aralarında bile popüler hale geldi. Toprak sahipliğinin ve iktidarın askerîleştirilmesinin Bizans'ta İslâm âleminde olduğundan daha fazla gelişme kaydettiği görülen bir dönem vardı. Fakat görülüyor ki, tarıma dayalı ekonomi, askerî parçalanma tarafından değil, fakat kendi devası —devamlı büyüyen sorumluluklarını karşılamak için daha fazla vergi gelirine gereksinim duyan aşırı bir bürokratik güç— tarafından tahrip edilmekteydi. Daha fazla vergilendirme bir felâket olma tehdidi taşır hale geldiğinde, bürokratlar hâlâ bütçeyi dengelerken, rakip askerî güçleri kontrol altında tutmak için askerî harcamaları kısmak eğilimindeydiler; bu yüzden dostluğu bozan, sadece köylüler değil, askerlerdi de... Felâket Malazgirt'te geldi; ve bir kere esas ordu kırılınca, sınırı tekrar eski şekline sokmanın hiçbir yolu bulunamadı. Ermeniler Bizans devletini gözardı ederek küçük bağımsız devletler kurmayı tercih ettiler ve sınır nüfusunun çoğu (Türkler dahil) müslümanların tarafına geçmiş gibi gözüküyor.

Bunun üzerine onikinci yüzyılda yeni bir sınır bölgesi geliştirildi. Fakat bu bölge sadece bir müslüman ilerleme bölgesi olduğunu gösterdi. Bizanslıların başlangıçta Haçlıların yardımıyla kıyı bölgelerini tekrar elde etmelerine karşın, müslümanlar şimdi, çoğu Türk olarak, iç kesimleri elde tuttular. Müslümanlar kırsal kesimi yerleşmeye uygun olmayan bir duruma sokarken, bu ikisinin arasında, denizden içeri doğru olan dağlık bölgedeki şehirleri Yunanlılar elde tuttular. Müslümanlar, siyasî gücü cihad için müslüman iç kesimlerinden gaziler cezbetme yeteneğinde yatan çeşitli küçük egemen devletler halinde organize olmuşlardı. Anadolu, kendi yerini geliştirmek isteyen müslümanlar için, ümit ülkesiydi; ve bilhassa hayvancılıkla uğraşan göçebe aşiretler kendilerini rahat rahat dolaşma durumunda buldular. Yeni hudut bölgesinde düzenli şekilde ziraat azaltıldı ve Bizans hükûmeti etkisiz hale geldi. Hıristiyan köylülerin çoğu kendi topraklarında kalırken kilise hiyerarşisi emniyetsiz ve elverişsiz bölgelerden çekildi; şehirler müslüman akıncılarıyla anlaşmalar yapmanın kârlı olduğunu anlamak için yeterince tecrit edilmiş durumda bırakıldılar.

Yeni sınır bölgesi, hiçbir zaman ilki kadar istikrarlı olmamasına karşın, sınırlar boyunca iktidarın giderek Türk müslümanlara geçtiği değişken bir çizgi olarak tebarüz etti. Sınırın ötesinde, herhangi bir zamanda göçebe veya yerleşik Türk müslüman ahali, öldürülen Yunanlı hıristiyan köylülerle mukayese edildiğinde, kendi kimliğini sürdürmeye yetecek sayıdaydı ve düzenli biçimde köylüler —ve daha sonraları, küçük şehirler— müslüman nüfusun kültürel yörüngesine cezbedildiler. Bu çizgi ilerledikçe, yeni bölgeler, eski bölgelerin bir parçası halini aldı. Onüçüncü yüzyılın bitimine doğru, müslümanlar denize ve birçok limana ulaştılar. Burada gemilere binip, yelkenler altında akınlara başladılar. Korsanlığın İslâm âlemi ve hıristiyan âlemleri

arasındaki sınır alanını tespit ettiği son zaman değildi bu. Fakat bir kere Toroslarda hıristiyan âlemiyle aradaki esas sınır yıkılınca, bundan böyle bu sınırın duracak belirli bir yeri yoktu; bütün Yunan bölgelerindeki sosyal durum da buna oldukça benziyordu. Ondördüncü yüzyılda Ege bile geçildi; sonra Balkan dağları ve son olarak Tuna...[3]

Anadolu'da resmî bir İslâmî devlet, yeterli sayıda nitelikli sivil müslüman kadro —tacirler ve ticaret adamları, idareciler ve din adamları— Anadolu'ya cezbedildikten sonra kurulabildi. Selçuklu reislerinden bir aile, Konya'daki (Iconium) karargâhıyla yarımadadaki çeşitli müslüman gruplanmaları üzerinde ismen bir beylerbeyliği elde etmişti. Bu gruplanmaların bazıları Selçuklu otoritesine itaatsizlik edebilen gazi birliklerine dayalı küçük ama kuvvetli devletler kurdular; üstelik başlangıçta Konya Selçukluları ilgilerini, Selçuklu ailesinin geri kalanları arasında, öncelikle Bereketli Hilâl'de bir konum kazanma yönüne çevirdiler. Fakat 1107 yılından sonra Selçuklu imparatorluğu açıkça küçük birimlere parçalandıktan sonra, yerel hanedan kendisini Anadolu'da kendiliğinden gelişmekte olan müslüman hayatının kaynakları üzerine tesis etme fikrini kabul etti. Çevredeki önemsiz müslüman devletlerinin bazıları zaptedildi ve Konya İran tarzında bir devletin, Rûm sultanlığının merkezi haline geldi. Rûm Selçukluları batı Anadolu'da Bizans'la, gaziler olarak savaşmaktan ziyade devlet olarak savaştılar ve sınır saldırılarında kısmen başarılı oldular. 1204 yılından sonra Kudüs'ü fethe niyetli Haçlı birlikleri onun yerine Konstantinopol'ü alıp düşman Suriye'den daha kolay sömürü vaad eden bir saha olarak Ege kıyılarını işgal ettiklerinde, bazı alanlar müslümanlar için çantada keklik haline geldi. Konya'yı Akdeniz-Karadeniz ticaret yolunda etkin bir istasyon yapmak amacıyla, bazı sahil topraklarını ele geçirdiler.

Konya'da Türkçe'ye ilaveten Farsça ve Yunanca da kullanıldı ve İslâm sanatları eski bölgelerde olduğu gibi buralarda da gelişti. Rûm Selçuklu mimarisinin ünlü olmasına karşın Konya'yı en çok ünlendiren şey, türbesi bu şehirdeki en önemli yapı olarak kalmış bulunan şair ve mutasavvıf Celâleddin-i Rûmî'dir. Hattâ diğer Selçuklu devletlerinin parçalanmakta olduğu bir zamanda, Rûm Selçuklu orduları bir zaman için başarılı oldular; bu yerel hanedan, İslâm topraklarına olan ilgisini yineleyerek Bizanslılarla anlaşmaya vardı ve kendi gücünü doğuya doğru genişletti. Lâkin onüçüncü yüzyılın ortalarına doğru, hâlâ güçlükler içindeydi. Her hâlükârda müslüman gazilerin büyük bir kısmı Konya'nın ötesine, daha yeni Anadolu sınırları üzerinde gelişmekte olan derebeyi devletlerine geçmeyi tercih ettiler. 1243 yılında Kon-

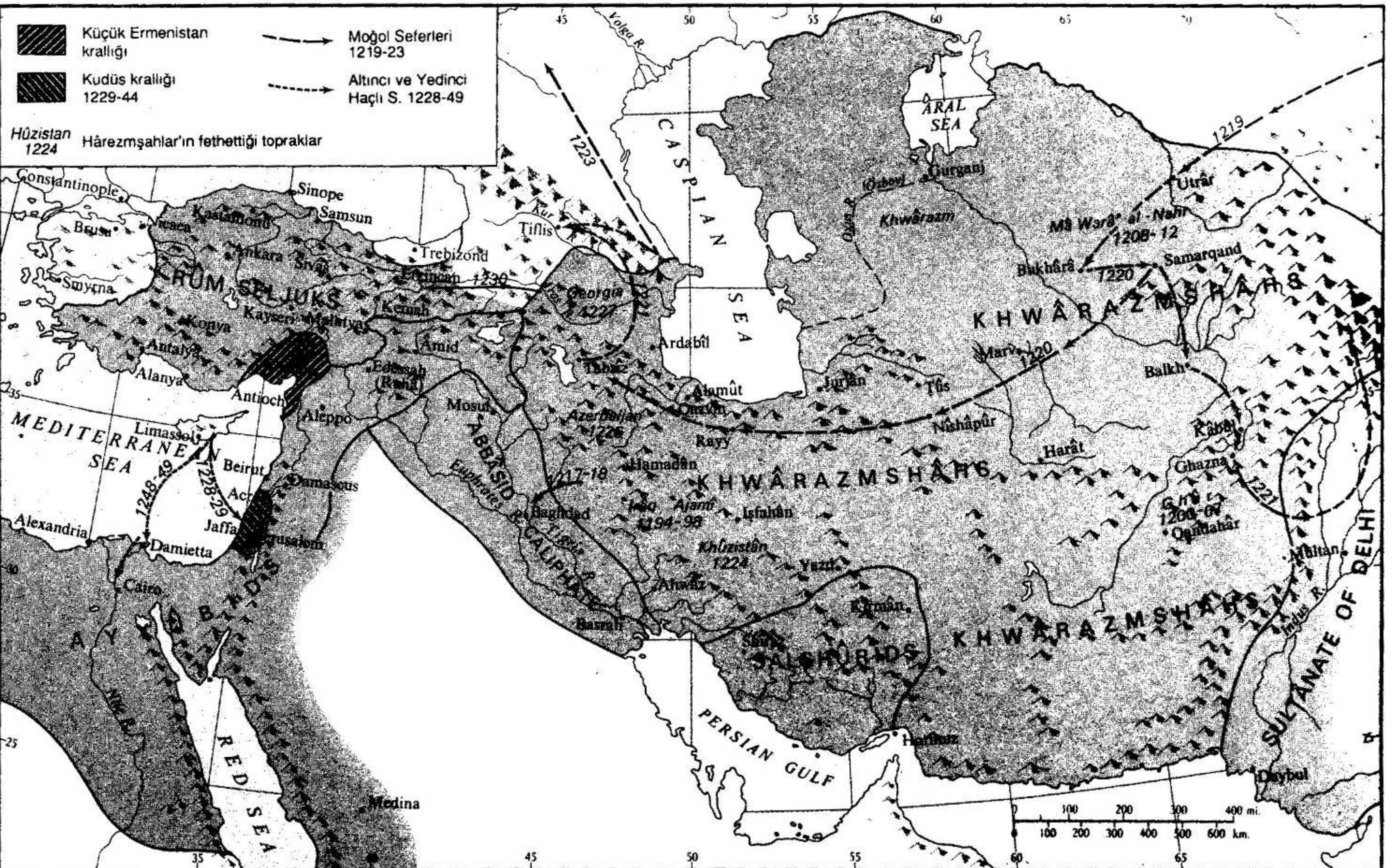
3. Bazı yazarlar müslümanların Ege'nin Balkan tarafında ilk defa toprak işgal ettikleri zamana şimdi "Avrupa'ya" girildi diyerek çok fazla önem atfederler. Avrupa'nın yapay biçimde sınırsızlaştırılmasını peşinen kabul eden böylesi bir düşünce tamamen gülünçtür.

ya Moğollara teslim olmak zorunda kaldı ve bu hanedan bir daha hiçbir zaman bağımsızlığını ve büyüklüğünü kazanamadı.

HİNDİSTAN'A DOĞRU

Uzun vadede İslâmîleşmiş medeniyetin Hindistan'a geçişinin daha önemli olmasına rağmen, biz Hindistan'la olan sınır hakkında Avrupa'yla olan sınır hakkında bildiğimizden daha az şey biliyoruz. Sınır bölgesi uzun bir süre için Kabil nehri havzasının dağlarındaydı, (çünkü sekizinci yüzyıldan beri müslümanların yönettiği Sind, Târ çölü tarafından tecrit edilmişti.) Orada Hint dinî ve kültürel bağlarına dayanan çeşitli prenslikler, az ya da çok müslüman iktidarına bağımlıydılar. Bizans imparatoru gibi, tek bir güçlü rakip yoktu ve zaten Hindistan kültürel olarak İran-Sâmi geleneklerine Helenistik Akdeniz'den çok daha yabancıydı. Sınır daha az tanınıyordu ve oraya daha az gazi gitti. Yavaş yavaş, bölgelerindeki daha dinamik kültürel akımı kabul eden nüfusun çoğu İslâmlaştırıldı. Belki de bu Sâmânoğullarının Türk garnizonlarını Gazneli Mahmud'un cedlerinin idaresindeki bölgelere göndererek doğrudan müslüman idaresini dağların yamaçlarına, Hint ovalarını yönlendiren geçitlere taşımalarını mümkün kıldı. Sonra, dağlıların birçoğu cihad adına iyi organize edilmiş yerel ailelere baskın çıkan Türk bölüklerince yönlendirilip müslüman olduklarında, ortak ovalar onların emrindeydi. İkinci bir sınır bölgesi tesis etmek zorunda kalınmadı. Gerçekte Hindistan'daki fetihlerin her safhası Avrupa'daki fetihlerin mukabil safhalarından daha erken ve daha âniydi.

Gördüğümüz gibi, bu ovaya ilk önemli taarruz, karşı konamayacak kadar kuvvetliydi. Gazneli Mahmud'un dehası şüphesiz bunu başka şekilde olabileceğinden daha âni ve daha yıkıcı bir biçimde yaptı; fakat en azından Pencap, kuzey ve dağlık kesimdeki halk yeteri kadar kaynaşmış olduğundan, böylesi karşı konamayacak saldırılara tarihî olarak açıktı; orada işgal edenlerin bölgesindeki, iklim ve arazi yapısı açısından daha sert durumdaki dağlık Yunan bölgesinde ihtiyaç duyulan yavaş gelişmeyi beklemenin gereği yoktu. Gene de, Pencap Hindistan'ın geri kalan kısmından, koylarla dolu bir deniz tarafından değil; fakat kenarlardan çöl ve dağlarla sarılmış, yüz mil uzunluğunda, Ege gibi açık bir ova tarafından ayrılmıştı. Belki bu ova şeridi hiçbir özel saik sunmadı; ama her ne olursa olsun, (baskınlar hariç) fethinden sonraki iki asrın büyük bölümünde, müslümanların harekâtı Pencap'a münhasır kaldı. Ahalinin çoğu müslüman olmaya başladı. İndus tabanında, bilhassa hindu yönetici kastlarıyla anlaşmazlıkları olan sınıflar içinde (muhtemelen ticaretle uğraşanlar) kayda değer sayıda budist vardı; bu budistler müslümanlara karşı hasmâne olmayabilirlerdi ve bazılarının hiç değilse Sind'de çok geçmeden ihtida etmeleri mümkün olabilecekti.



Onüçüncü yüzyıl başlarında merkezî İslâm toprakları

Kuzey Hindistan'ın geri kalan kısmında, yüzyıllardır hüküm süren klanlar (daha sonraları topluca *Râjpût'lar* diye isimlendirildiler) her iki tarafa da zarar veren kendi mücadelelerini sürdürdüler, ve siyasî gelenekleri gelir kaynaklarının etkili dağılımını zorlaştıran uygulamalarla ilgili olmaya başladı. Sadece onikinci yüzyılın sonunda, İran dağlarından gelen Gûrî hanedanı yönetiminde, Ganj ovasına yönelik yeni bir hamle vuku buldu. O zaman, ilerleme yine olağanüstü derecede hızlıydı. (Gazneliler sarayının Gûrîler tarafından nasıl Pencap eyaletine kadar geriletildiğini gördük.) 1170'li yıllarda Gûrî hükümdarı, kardeşi Muhammed'i Gazne valisi olarak atadı ve Hindistan'a sefer düzenleme hususunda teşvik etti. Muhammed, önce Multan'da bağımsız olarak kurulmuş İsmailî devletine ve sonra fazla ötede olmayan hindu devletlerine saldırdı, en sonunda bir hindu hükümdarla yakın ittifak halinde Lahor'u fethetti ve son Gazneliler hanedanının yerine geçti. Sonra 1191 yılında başlayan, Ganj ovasının fethi teşebbüsünü üstlendi. Bu on yılın sonunda o ve (çoğu Türk köle olan) komutanları, Bengal'in batısına kadarki yerleri fethetmişlerdi. Râjpût kastları topluca katledildiler —veya kendi kadınlarını öldürdüler— ve bir savaşçı jesti olarak sergiledikleri ümitsiz çırpınışlarda kendilerini heba ettiler.

1206 yılında, bu arada, tek hâkim haline gelmiş bulunan Muhammed öldürüldü ve hiçbir Gûrlu iktidarı devam ettiremedi. Muhammed'in komutanları, kendi aralarında eyaletlerin kontrolü için savaştılar. Fakat fetihler müslüman işgali altında yine devam etti. Eski Türk köle Kutbeddin Aybek Lahor'da sultan oldu ve Ganj ovasına da hükmetti. Fakat Kutbeddin'in bir politika tesbiti açısından çok az imkânı vardı. 1210 yılında öldüğünde, ardından, onun azad edilmiş kölesi İltutmiş sadece birkaç yıl önce zaptedilmiş olan Delhi'de sultan oldu; ki, sultanlığı teşkilatlandırmış olan odur. Sultanlar, yetkilerini şeklen sınırlandıran sıkı biçimde teşkilâtlanmış Türk komutanlar oligarşisinin başıydılar. Bu oligarşi, daha çok Mısır'daki Memlûk oligarşisi gibiydi; onlar gibi, müslüman olsun olmasın, iktidarı başkalarıyla, özellikle Türk olmayanlarla paylaşmak istemiyorlardı.[4] Mısır'daki Memlûklerde olduğu gibi, bir ara bir kadın bunların sultanı oldu. İltutmiş kendi oğullarının yetersizliğini anlayıp, babasının emrinde idarî tecrübe edinmiş, iyi idare etme yeteneğini gerçekten ispatlayan kızı Raziye'yi yerine atadı; fakat üç yıl sonra, bir kadın generalin emrinde olmaktan sıkılan ve kaygı duyan komutanların gizli planları, ondan kurtulma noktasında başarıya ulaştı (1240).

4. Bu hanedanın basitçe "köle hanedanı" diye isimlendirilmesine karşın Mısır Memlûklerinin aksine bu Türkler sultanın kölesini sultanın oğluna tercih etme alışkanlığı göstermediler: eğer Aybek ve daha sonra Balaban ve ailesinin İltutmiş ve ailesiyle aynı gruba dahil edilmesi gerekirse, bu, hepsi Elberî Türkleri olduğundan, Elberî sultanlığı adı altında olmalıdır. Krş. Ram Prasad Tripathi, *Some Aspects of Muslim Administration*, gözden geçirilmiş ikinci baskı, (Allahabad, 1956).

Rejim sadece Türklüğünün değil, müslümanlığının da farkındaydı. Fakat —İndus tabanındaki ilk müslüman hükûmetlerinin yapmış olduğu gibi— kâfir (yani müslüman olmayan) vatandaşlara zımmî statüsü verdi ve yeteneklerinden istifade etti. Müslümanlar, özellikle ilk fetih dalgasında, hindu mâbedlerini yıkıp yağmaladılar; netice olarak, Hindistan'ın bu kısmında ilk mâbedlerin çok azı ayakta kalabildi. Fakat belki yüksek kastlar hindu kalırken bir zaman kısmen budist olmuş olan aşağı sınıfların daha sonraları müslümanlığa döndüğü doğu Bengal hariç, Pencap'takinin tersine, nüfusun büyük kısmı, yüzyıllar sonra bile hindu kaldı.

Ne Anadolu'da, ne de Pencap'ta —ne de sonra Ganj ovasında (veya daha sonraları Balkan yarımadasında) —İslâm toplumunun merkezi dinsiz Moğollar tarafından istilâ edildiğinde bile, gayrimüslim gücünün eski haline getirilmesi yönünden ciddi hiçbir hareket olmadı. Hıristiyan köylü kesimi Bizans imparatorluğunun anılarına düşkün değilmiş gibi görünüyor. Hint toplumuna gelince, bu toplum kast tarafından öylesine bölündü ki, eski yönetici kast gidince, yönetme iddiasındaki yenileri kolayca bir araya gelemediler. Göreceğimiz gibi, müslümanlar asıl Râjpûtların aksine, kendi içlerinde eritmeyi uygun bulmadıkları hinduların yerel bir olgu olduğu görüşü içinde, kendi kozmopolit bağlarına sahip olma gibi tek bir farkla, Râjpûtların rolünü üstlendiler. Hem Avrupa'da hem de Hindistan'da, İslâm, yöresel açıdan en güçlü kişilerin benimseyebileceği esnek bir sosyal inancı temsil etti; ve bu kişiler kendi toplumları içerisinde yükselmekten alıkonabilecekleri halde, müslümanlar olarak hemen hemen her zaman yükselebildiler. Bir kere müslümanlar yerleştikten sonra, bölge müslümanların yönetiminde kaldı ve İslâmîleşmiş kültürün varlığının önemi ve rolü derinlemesine dikkate alındığında, İslâmîleşmiş medeniyet, din değiştirmeyenler arasında bile, gelişerek hâkim oldu.

Hem Pencap-Ganj havzasında, hem de Anadolu'da bizatihî İslâm toplumunda olduğu gibi, müslüman fetihlerinden önceki devir, merkezî iktidarlar açısından uzun vadeli zayıflama devri olmuştu. Her iki bölgede de, müslüman yönetiminin gelişi, şehir refahındaki artışla ilgiliymiş gibi görünüyor. Ve her iki bölgede de, hem müslümanların hem de zımmîlerin katıldığı şehirleşme, belirgin bir İslâmîleşmiş (yani İran-Sâmi) sosyal ve kültürel modelin yardımıyla gerçekleşti. Eski İslâm ülkeleri, bir model ve bir ihtisaslaşılmış bilgi kaynağı olarak, yeni ülkeler için muazzam bir önem kazandılar. Bu genel dönemde İslâm sanki bütün bölgeleri derde sokan sorunlara nisbeten başarılı olabilecek cevaplar öneriyor gibiydi.

Her bir sınırdaki gazilerin büyük bir kısmının Cemâ'î-Sünnî olduklarını ve aralarındaki dinî azınlıkların geniş bir halk tabanı bulunmadığını söylemek gerekir. İslâm hem Avrupa'da hem de Hindistan'da çoğunlukla —yine

tamamen olmasa da— Sünnî idi. Aslında İslâm'ın bu dönemde yayılmaya başladığı bütün bölgelerin çoğunda Sünnîlik, Hindistan ve Avrupa'dakinden daha fazla yayıldı. Şiîlik sadece eski merkezî İslâm topraklarında güç sahibi oldu.

HALİFE NÂSIR, SARAYIN FÜTÜVVETİ VE HAREZMŞAHLAR

İslâm toplumunun merkezinde Selçuklulara halef devletlerin çoğu doğu veya batı Akdeniz'deki hıristiyan taarruzlarına fazla alâka göstermediler. İslâm'ın doğuda veya batıda yayılmasından da, ancak marjinal biçimde etkilendiler —daha fazla değil. Bu yeni bölgeler sadece kendilerini halihazırdaki İslâm âleminin geniş çeşitliliğine ilave etmiş oldular. Eski hilâfet topraklarının özünde, son Selçuklunun düşüşünden sonra, müslüman siyasî şuuru daha çok iç olaylarla ilgili bir oyunu sahneye koydu.

Bir bütün olarak İslâm âleminin birliğinin üzerinde kurulacağı yeni bir siyasî fikir bulma yolundaki belki de son ciddi gayret, bizzat halifenin liderliğinde, onüçüncü yüzyılın başlarında oldu. Gördüğümüz gibi, herşeyi hesaba katan Selçuklu sultanlığının ideali bile başarısız olmuş ve bu, bilhassa İslâm toplumunun atabeg sisteminin azamî otorite parçalanmasına sebep olduğu en merkezî yerlerinde vuku bulmuştu. Söz konusu çaba ise, iddiaları en açık şekliyle bile şahsî ve kısa ömürlü olan bu hükümdarlar arasında, halife Nâsır'ın atabeglerin sık sık sergiledikleri kişisel liderlik kabiliyetlerini daimî düşmanlıklar yerine işbirliği veya en azından barışçı bir rekabetten yana çekebilecek yeni bir unsuru siyasî hayata enjekte etmeye çalışması idi.

Bu eyalet hükümdarlarının çoğu arasında, halifeler, bağımsızlıklarını Bağdat'ta tekrar kazandılar ve hâlâ onların ünvanına bağlı olan tek otorite sayesinde Irak'ta kendi kontrollerini sağlamlaştıran tutarlı bir politika izleyebildiler. Halife Nâsır'ın (1180-1225) yönetiminde, hilâfet hükûmeti Irak ötesindeki muayyen bir bölgeyi kendi topraklarına katabildi. Fakat kayıp hilâfet iktidarının eski temeli üzerine yeniden inşasının düşlenemediği açıktı.

Nâsır kırkbeş yıl hüküm sürdü. O zamanın vahşi metodlarına hiç değilse başlangıçta katıldı: ilk iki vezirini idam ettirdi ve düşmanı olan son Selçuklu sultanının kellesini Bağdat'ta halka gösterttı. Fakat aynı zamanda, bilhassa fakirler yararına birçok vakıflar kurdu. Parasal kaynakların idaresinde çok titiz davranmasına rağmen, (meselâ, şairler gibi insanlara daha önceki halifelerin gösterdiği türden bir himayede bulunmadı) çok saygı duyulan, tanınmış kişilerden oluşan bir danışmanlar grubunu yine de etrafında toplandı. Böylece müslümanları yeni bir temel üzerinde bütünleştirmek için düşlediği, tamamen ileriye yönelik bir programı deneme fırsatına sahip oldu. Saltanatının başlarında, bazı daha karakteristik politikalarını, sonuna kadar muhafaza

ederek geliştirmiş gibi görünüyor. Amaçlanan bütün sonuçlar gerçekleşmedi, ama bu programın her alana yayılmış etkileri bulunuyordu.

Zamanın en iyi tarihçisi İbnü'l-Esîr'in, Selâhaddin-i Eyyubî'nin dehasını anlayamadığı gibi, Nâsır'ın zekasını da anlayamamış olması bir şanssızlıktır. Bu yüzden, farklı göstergelerden hareketle resmi yeniden oluşturmaya zorlanıyoruz.

Nâsır'ın politikalarında iki düzey ayırd edilebilir. Nâsır komşu bölgelerdeki doğrudan yönetimini, nisbeten klasik askerî vasıtalarla yaydı. Fakat aynı zamanda, etkisini ideolojik biçimler içinde, İslâm toplumunda da çok geniş bir şekilde yaymaktaydı. Düşüncesine göre, halifeliğin rolü, bir onay merciinin rolünden çok daha önemliydi; fakat aynı zamanda son devirlerin şer'î toplum nazariyecileri tarafından ideal bir halife için düşünülenden de oldukça farklı bir roldü. Nâsır'ın politikasının iki düzeyi birbiriyle yakından ilgili olsa bile, onları ayrı ayrı ele alabiliriz.

Son Selçukluların zayıflığından istifade ederek, Nâsır Irak'ta ve Cezîre'nin bir kısmında hilâfetin gücünü sağlamlaştırdı. Kamu güvenliğini korudu, eyaletlerini ciddi bir şekilde yönetti; fakat Sevâd'ın asıl verimliliğini elbette eski haline getiremedi. Hilâfeti uzun süre gölgelemiş olan Selçuklu iktidarının kalıntılarının da yok edilmesine çalıştı ve onun sayesinde hilâfet hâlâ potansiyel açıdan bölgedeki en kuvvetli tek güç olarak kaldı. Nâsır bunu ittifaklarla sağladı. Önce Harezmşah Tekiş (1172-1200) ile ittifak içinde oldu ve son Selçukluların yok edildiği (1194) batı İran seferinde halife ona yardım etti. Bu sırada Nâsır ve Tekiş anlaşmazlığa düştüler. Harezmşah Irak-ı Acem'de kontrolünü ilan etti ve açıkça, halifenin, daha önce Selçukluların olduğu gibi onun da her istediğini yapmaya hazır olduğu beklentisine girdi. Tekiş geri çekildiğinde, Nâsır'ın ordusu Hûzistan'ın ve hatta İran'ın bitişik kısımlarının itaatini teminat altına aldı (1195). Tekiş geri döndü ve halifenin kuvvetlerini, ona sadece son fetihlerinden olan Hûzistan'ın aşağı topraklarını bırakarak, İran'ın dışına sürdü.

Şimdi sultan ünvanını benimseyen Harezmşah'ın daha yeni ve daha az engellenen bir güçle Selçukluların yerini almanın mümkün olduğunu ispatlıyor olduğu açıkça ortadaydı. Nâsır bu yeni güce de karşı çıktı ve daha küçük güçler arasında yeni bir ittifak sistemi kurdu. İttifaktaki en önemli kişi, Acem Irak'ındaki Hemedan'ın kontrolünü tekrar elde etmeye muvaffak olan ve —oradaki kendi adamı isyan edip (Harezmşah tarafına geçmeyi denediğinde)— tekrar kontrolü kazanmak zorunda kalan Azerbaycan atabegiydi.

Nâsır'ın en beklenmedik diplomatik zaferi, Nizârî İsmailî devletinin başını bile ittifakı içine almasıydı. İsmailî imametinin genç varisi Deyleman'daki Alamut'ta İsmailîleri soyutlayan amansız düşmanlığı sona erdirmek için, iktidara gelince, Cemâ'î-Sünnî olmaya ve halkını da bu yola sevketme-

ye karar verdi. Fakat bu, Cemâ'î-Sünnî hükümdarların işbirliği olmaksızın imkânsız olacaktı. Nâsır bunu imamın mezhep değiştirdiğinden emin olamayan Sünnîleri susturarak temin etti. Bu, halife yönünden bile kolay bir başarı değildi. (Liderlerinin mezhep değiştirmede gerçekten samimî olmasına rağmen) İsmailîler takiyye ile aynı yolu kabullenmiş görünerek bu harekette imama mutlak bir şekilde itaat ettiler. Başlangıçta Harezmşah'la siyasî müttefik olarak, İsmailî hükümdar halifenin yanında yer aldı. Acem Irak'ındaki savaşlarda Azerbaycan atabegine bir keresinde ortak bir askerî sefer düzenleyerek, bir keresinde ise bir suikastçı göndererek, maddeten yardımcı oldu.

Fakat halifenin seferlerinden ve ittifaklarından daha önemlisi, fütüvvet ehli ile ilgili deneyiydi. Nâsır'ın politikasının ideolojik yanını anlamada en önemli kaynak, dostu Ömer Suhreverdî'nin eserleridir. Ömer Suhreverdî (1145-1234) hızla yayılan bir sûfî tarikatının kurucusu ve sûfî yöntemlerini açıklayan çok popüler *Avârifü'l-maârif* adlı kitabın yazarıydı. Tasavvufî yaklaşımı açısından, muhafazakârdı: yenilikçi çağdaşlarının spekülatif yönelimlerine itibar etmedi. Çağdaşı ve hemşehrisi olan sûfî metafizikçi Yahya Suhreverdî'nin aksine, şeriata ve şeriatla ilişkili disiplinlere çok sıkı biçimde bağlıydı ve hem feylesofların hem de daha maceracı sûfîlerin spekülasyonlarına karşıydı. Buna rağmen her meşrepten sûfîye karşı hoşgörülü; ve hem tasavvufî seyr-i sülûka ilişkin açıklamalarında, hem de bu yolu izleyecekler üzerindeki taleplerinde her zaman ılımlıydı.

Ömer Suhreverdî tasavvufu kişinin ancak kısa bir an yakalayabildiği, onda bütün ilahî güzellikleri tam olarak tadabileceği kusursuz bir kendini adama yolu olarak görüyordu. Şaşmaz bir sağduyuyla, bu amaca yönelik bir sûfî yönetim tarzı önerdi; bütün günü iş, geceyi de dua ile geçirmek yerine, hayatını kimsenin ekmeğine göz dikmeden yüksek zâtların manevî önderliğinde bir hânikâhta devam ettirmeyi teşvik etti (böylesi bir teşvik, başıboş dilenci olmaktan ziyade, günahtan kaçınmaya yönelikti.) Mücerret kalma (evlenmeme) konusunu ise manevî önderlere bıraktı. Yine de şer'î konularda genelde gevşek olan Kalender'lere, dürüst olmaları karşılığında erişmiş oldukları nisbeten manevî mertebeden hoşnudiyetini bildirdi. Aynı zamanda, görüş açısı çok geniş biriydi ve bu noktada başkalarının da ufkunu genişletti. Nâsır'a, politikalarını yürütürken en önemli yardımı o sağlamış gibi görünüyor; nitekim önemli diplomatik görevlere o gönderildi. Ömer Suhreverdî'nin gayet net siyasî fikirleri bulunuyor.

Ömer Suhreverdî, Cemâ'î hilâfetinin üstünlüğünü şeriat tarafından şekillendirilen yapının temel taşı olarak düşündü. Halife, şahsında İslâmî dinî ve sosyal düzenin nihaî teminatı olmak mecburiyetindeydi. Fakat Mâverdî gibi bazı nazariyecilerin aksine, Suhreverdî, halifeyi, otoritesini, ondan aldığı otoriteyi etkili bir askerî güce dayanarak kullanan büyük bir sultana devre-

den kişi olarak görmedi. Hilâfetin merkezî bürokratik gücünü geçmiş zamanlarda olduğu gibi yenilenmiş görme umudu da yoktu. Daha ziyade, hilâfetin Orta Dönemlerde gerçek iktidar alanını teşkil eder olmuş çok sayıda adem-i merkezîleşmiş kurumla çalışabilmesini ümit etmiş gibi görünüyor.

Halife, şeriat tarafından meydana getirilen yasal yapının başı olarak, herşeyden önce yasanın yorumcuları durumundaki ulemanın başı olmak zorundaydı. Fakat bu durumda olabilmesi, ulemayı kendi hizmetkârı yapmasına, onların bağımsız bünyesinin dışında kalmamasına bağlıydı. Daha doğrusu, kendisi ulemadan birisi olmak ve ulemanın standartlarına göre onların başı olmak zorundaydı. Gerçekte, Suhreverdî'nin Nâsır'ı kendi kullandığı bazı hadis rivayetlerinin isnâdında en son merci olarak nakletmesiyle belirttiği gibi, Nâsır faal bir hadis rivayetleri muallimi [ya da muhaddis-ed.] olmayı üstlendi. Bizzat, Bağdat'taki hâlâ bilinen dört Cemâ'î-Sünnî mezhebinin hepsine (Hanefî, Şâfiî, Hanbelî, Mâlikî) vâkıf bir fakih olarak tanındı. Böylesi bir politika aynı zamanda bu dört mezhebin eşit derecede meşru olduğunu göstermeye ve birbirlerinin geçerliliğini kabul etmelerini teşvike yaradı.

Hilâfet yalnız şeriatın değil, aynı zamanda sûfî tarikatlarının da odağıydı. Çünkü, tasavvuf sadece şeriatın bir dalıydı. Cemaatin manen en güçlü insanlarına uygun bir yoldu; fakat şeriatça az müşkilâtlı bir yol olarak te'yid edilmişti. Fakat Nâsır'ın tasavvufî yolun önderi olma rolü, sosyal sorumluluklarla daha doğrudan ilgili bir kurum tarafından yapılan kadar olmasa da, sûfî terimleri içinde ifade edildi: bu kurum, fütüvvet idi. Fütüvvet cemiyetlerinin küçük şehirlerde alt sınıfların menfaatlerini ifadede nasıl en önemli kanal olduğunu ve küçük şehrin özerkliğini sağlayan milis kuruluşlarına verilen desteğin kalkmasından sonra sûfî bağlantıları ve sûfî öğretileri vasıtasıyla nasıl hızla yayıldıklarını gördük. Suhreverdî, tasavvuf yolunun kendilerine çok çetin geldiği sıradan halka, fütüvvetin (Hz. İbrahim tarafından) başlatılan tasavvuf yolunun bir bölümü olduğunu, bu yüzden onun da şer'î yolun bir mütemmimi olduğunu ve neticede halifenin şahsında odaklanmak durumunda bulunduğunu bildirdi. Fakat burada bile, Nâsır'ın politikası bu fütüvvet dergâhlarına girmek ve onların içinde olup önderliklerine erişmek ve o şekilde onları da emri altına almaktı.

Fütüvvet ocaklarına Bağdat'ta polis birlikleri gibi önemli konumlara ulaşma izni verilmediği halde, diğer şehirlerde bu işe giriştiler ve zaman zaman başarılı da oldular. Genelde kendi kontrollerine sokmak ümidi içinde, kendileriyle birleşmek fikri taşıyan eski Bağdat asillerine ilham kaynağı olma bakımından, önemli bir rol oynadılar. Bu birleşmenin temini, şüphesiz Nâsır'ın ümitlerinden biriydi: bazan düzensiz fütüvveti içeriden kontrol ederek, bir şehir olarak Bağdat'ın kontrolünden daha emin olabilmek için, bunun tahakkukunu umuyordu. Halife olarak göreve gelişinden iki yıl sonra, fütüv-

vet ehli arasında büyük üne sahip bir pîr'in yanında, fütüvvet ocaklarından birinde çalışmaya başladı. Sonra kendisi diğerlerini çalıştırmaya başladı (yüksek mevkide kişileri, diğer önemli kişileri ve hattâ yabancı emîrleri.) Ancak 1207 yılında, fütüvvetle çalışmaya başlamasından yirmi beş yıl sonra, tedricen kazanmış olduğu konumu sağlamlaştırmaya hazırdı. Bu tarihte Bağdat ve başka her yerdeki fütüvvet ocaklarının başı olduğunu, onun başkanlığını kabul etmeyen ocakların yasaklanacağını ve gerçek fütüvvet kabul edilmeyeceğini ilan etti. Müslümanları aralarında karşılıklı hoşgörüye fütüvvet ile teşvikte, ulema ile giriştiği teşvikten daha da ileriye gitti; çeşitli itaatkâr fütüvvet ocaklarına, İslâm ümmetinin mütemmim cüzleri olarak, birbirlerinin geçerliliğini tanımalarını söyledi. Elimizde fütüvvet hakkında Nâsır zamanında yazılmış ve takındığı tavır Nâsır lehinde olan bir eser var: [bu esere göre] fütüvvet ocakları kendi aralarında anlaşmazlığa düşmemeli, kendilerini özenle şer'î sınırlar içinde tutmalı: ve (İslâm, diğer şer'î kurumlarla bu ocakların dayanışmasının temeli olduğundan) eğer bu ocaklar müslüman olmayanları dahil etmek zorunda kalırsa bu, sadece onlar İslâm'a dönme umudu verdikleri için olmalı.[5] Gerçekte, hayatta iken Nâsır'ın Bağdat'taki fütüvvet ocaklarını ve diğer hizipleri şiddetten korumada başarı sağladığı görülüyor.

Nâsır'ın müslümanlar arasında uzlaşma sağlama çabaları Sünnî ulemanın ve fütüvvet ehlinin ötesinde Şîa'ya kadar uzandı. İsmailî isyanından sonra, İsnâaşeriye geleneğine bağlı kalan Şiîlerin çoğu, kendilerini sosyal açıdan Cemâ'î-Sünnî cemaati ile özdeşleştirmeye istekliydiler.[6] Her hâlükârda sûfîler özellikle Alioğullarına bağlıcı anlayışlara ilgi duyuyorlardı: Suhreverdî, örneğin, oğlu Hz. Şît (as) tasavvuf yolunu şeriatın bâtınî hakikatı olarak tanıtırken, Hz. Âdem'in de şeriatı tanıtıyor olduğunu söyler— iki ced arasında böylesi bir ilişki tesisine, ilk kez, Hz. Muhammed'in şeriatının gizli anlamını bildiren Hz. Ali (ra) ve Hz. Muhammed (sav) arasında böylesi özel bağ kuran ve bunu bütün büyük peygamberlere teşmil eden İsmailîler arasında rastlıyoruz. Suhreverdî sıkı bir Cemâ'î-Sünnî olduğu halde, o ve Nâsır açıkça Şiî geleneği ve İsnâaşeriye Şiîleri ile uzlaşma temayülü gösterdiler. (Nâsır'ın İsmailî Şiîleri imamları vasıtasıyla kitleler halinde Sünnî cemaatine nasıl dahil edebildiğini belirtmiştik.) Nâsır, gerçekte, müteaddit vesilelerle Hz. Ali'ye olan hususî hürmetini bildirerek Hz. Ali'nin sülâlesine bağlıcılığa duyduğu güçlü eğilimi ifşa etti; Samarra'da, onikinci imamın kaybolduğu

5. Deodaat Anne Breebart'ın "Development and Structure of Turkish Futûwah Guilds" adlı Princeton Univ. Ph. D. tezi, 1961, tarihsel incelikleri gösterdiğinden bana çok yararlı oldu.
6. Onikinci yüzyıl İsnâaşeriye Şiî risalelerinden *Kitâbu'n-nakd* (yazarı Abdülcelîl Râzî) İsnâaşeriye Şîasının yerel lideri tarafından tasdik edilmiş olup, bazan Sünnîlerin güvenini sağlamak için İsnâaşeriyeyi müşterek bir grup içerisine dahil edecek kadar ileri gider.

söylenen yerde, türbe yaptırdı. (Hatta Şiî olmakla suçlandı.) Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı fikirler Sünnîliğe böylesi çevreler tarafından sokuldu.

Fütüvvet (ve nihaî olarak fütüvvete meşruiyet kazandıran tasavvufa ait fikirler) şer'î hukuka ve popüler şehir kurumlarına ilaveten üçüncü bir alanda daha hilâfetin önderliğinin vasıtası olarak hizmet etti: doğrudan siyasî iktidar alanı. Bu alan bir zamanlar halifelerin en üst düzeyde bulunmuş olduğu alan olmasına karşın, şimdi diğerleri gibi parçalanmış ve adem-i merkezîleşmişti. Burada Nâsır, Mezopotamya ovalarındaki askerî kontrolü ve etkili ittifak ağları vasıtasıyla (ulema ve fütüvvet içinde olduğu gibi) emîrler sınıfı içindeki tam üyeliğini de ortaya koydu. Fakat onlar arasında liderliğini devam ettirmek için yerel güçten veya hatta halifenin soyut saygınlığından daha fazla şeye ihtiyacı vardı. Bunu bir üst sınıf, özellikle de fütüvvetin saraya yaraşır bir versiyonu sayesinde gerçekleştirdi.

Nâsır'ın varlıklı mensuplarını yerleştirdiği fütüvvetin alt sınıf fütüvvetleriyle (törenlerinin yanı sıra) bütün sportif faaliyetlerde müşterek noktaları vardı. Fütüvvet ehli evcil güvercinler yetiştirdi (ve Nâsır bu eğitimi resmî istihbarat servislerinin menfaatleri doğrultusunda kontrol etmeye çalıştı); güreş gibi burjuva hüneri olan dallarda yarıştıkları kadar, okçuluk ile diğer askerî oyunların pratiğini de yaptılar. Güreş gibi oyunlara en azından her sınıf katılabildi. Nâsır'ın fütüvvetinin cazibesi, şüphesiz bu faaliyetlere, merasimli biçimde ve bizzat halifenin yüksek himayelerinde katılmanın gizli çekiciliğinden geliyordu. Fakat fütüvvetteki yüksek zevat arasında alt sınıfın fütüvvetindeki karşılıklı yardım amacına benzer bir ileri avantaj sağlanabilirdi. Fütüvvet bağları daha resmî himaye sınırlarını tesbit etti, bunlar sayesinde İslâm toplumundaki ciddi sosyal değişiklik eğilimine karşı çıkılarak, anlaşmazlıklar uzlaştırılabildi ve bireylere daha geniş bir kişisel statü güvencesi sağlanabildi. Bu, muhtemelen Bağdat'taki hâkimler için de önemli olmuş; belki Nâsır'ın seçkin fütüvvetinin diğer ülkelere uzanmasında bile rol oynamıştır.

Nâsır'ın ittifaklar sistemi, onun diğer hükümdarları fütüvvet cemiyetine almasıyla güçlendi ve genişledi. Böylesi katılmalar, 1207 yılından önce onun resmen genel başkanlığını ilan ettiği zaman başladı ve ondan sonra her yerde yaygınlaştı. Nâsır (kendisinin karşı çıktığı ve kendisi için olduğu kadar diğerleri için de tehlike oluşturan güçlü hükümdarlar hariç) müslüman hükümdarların çoğunun bağlı olduğu fütüvvet başı olarak, anlaşmazlıklarda aktif bir arabulucu konumundaydı ve Suriye kadar uzak yerlerde bu tür az-çok başarılı müdahalelerde bulundu. Potansiyel açıdan bu durum, bu güçler arasında daha fazla istikrar getirebildi. Nâsır'ın rolü olsa olsa uç durumdaydı. Selâhaddin ondan, Haçlılara karşı olan mücadelesinde yardım etmesi için ana birliklerini göndermesi ricasında bulundu ve bu mücadelede siyasî lider-

liği halifenin üstleneceğini belirtti; fakat Nâsır sadece sembolik bir birlik gönderdi. Nâsır, açıkça İslâm toplumundaki umumî bir monarşi olarak, hilâfeti tekrar tesis etme girişiminde bulunmadı. Fakat arabuluculuk ihtimali belki her yerde hissedildi; Nâsır hiçbir zaman saygınlığını, hatta Selâhaddin'in nezdinde bile, yitirmedi.

Nâsır'ın ölümünden sonra, politikaları sonraki kuşak boyunca sürdürüldü. Büyük oğlu Mustansır (1226-42) da Suriye'de küçük çapta arabuluculuk yaptı; daha sonraları Abbasî himayesinde, fütüvvet, onüçüncü yüzyılın ikinci yarısında Mısır Memlûk sarayında etkili oldu. Sonraki yüzyıllara ait fütüvvet kitaplarında Nâsır'dan fütüvvetin en büyük üstadı diye bahsedilir. Nâsır'ın programı ciddi müslümanların tasarlayabileceği askerî anarşi ve siyasî bölünmeleri iyileştirme yollarının hepsinde önemli olan kişisel çabayı geniş bir şekilde devam ettirmiş gibi görünmektedir. Gene de Donkişotvari bir cengâverlik diye bir kenara konamaz. Şehirli bir milisin özerkliği olasılığı başarısızlığa uğradıktan sonra, onikinci yüzyılın başındaki İsmailî isyanıyla, İslâm toplumunun gereksinimlerini giderecek bir siyasî örnek ortaya koymaya yönelik herhangi bir ileriye dönük çaba, emîrlerin varlığının yanısıra, şeriatı ve daha özerk şehirli unsurları da hesaba katmak zorundaydı. İşte Nâsır'ın çabası bunaydı. Bu çabayla o zamanın adem-i merkezîleşmiş örgütlenme yapısı kişisel himaye ve yazılı anlaşmalara dayalı olarak kabul edildi. Bu program Nâsır'ın kendisinden daha az değerli haleflerinin uygulamaları dışında büsbütün tatbik olunamaz değildi. Fakat yine de halefleri bölgedeki siyasî durumu kesin çizgilerle değiştiren Moğol müdahalesinden sonra bile, en azından sistemin izlerini koruyabildiler.

Ancak, Nâsır'ın diplomasisi neredeyse şimdiden, ona zıt anlayışta olan, ama yine de daha romantik bir düş içeren ve Harezmşahların ve özellikle Tekiş'in oğlu ve Nâsır'ın Harezmşahlardan ilk muhalifi olan Muhammed'in (1200-1220) temsil ettiği bir teşebbüse yenildi. Muhammed kuzey Çin'deki Karahitay gücünü zayıflatan siyasî hareketlerden, onun boyunduruğunu kırmak ve Amuderya havzasının kontrolünü ele geçirmek için istifade etti. Sonra kuvvetlerini İran'ın her yerindeki fetih teşebbüslerinde kullandı. Kendisi eski İran tarzında bir mutlak monarşiyi tekrar oluşturmayı düşlemiş gibi görünüyor; hiç değilse bir dereceye kadar, Selçuklular da böyle yapıyor gibi görünmüştü. Aslında böyle bir restorasyon Nâsır'ın çok hükümdarlı politikasına tek açık alternatifti. Şüphesiz Nâsır birçok daha küçük hükümdarla ittifak kurma sistemiyle, Muhammed'in en önemli muhalifiydi. Muhammed işi, halife olarak Bağdat'a yerleştirmek niyetiyle, Hz. Ali soyundan karşı bir aday bulmaya kadar vardırdı; fakat erken gelen bir kış Bağdat seferini ertelettirdi (1217). Sonra planları, Nâsır'ın ölümünden önce, beklenmedik bir akibetle neticelendi.

Nâsır'ın yeniden şekillendirdiği hilâfetin sahip olması muhtemel bir geleceğe vurulan gerçekten ciddi bir darbe, Harezmşahlardan değil, ama orta Avrasya steplerinden geldi. Birkaç yıl içinde çok geniş bir hal aldığından, Muhammed'in kurduğu düzenin çok kuvvetli olup olamayacağı şüpheliydi —ki Muhammed, zamanındaki askerî çözülmeye karşı hiçbir harekette bulunmadı. Aslında geniş bir yönetim için bürokratik temeli iyileştirmeye yönelik hiçbir teşebbüste bulunmuş gibi de gözükmüyor. Dahası bu hal onu fazladan sarsmış gibi...[7]

Her hâlükârda onun kariyeri, halifeyle son bir kesin savaştan önce, sönüverdi. Harezmşahların doğu sınırlarında, Moğol boyları korkunç bir göçebe tabanlı devlet kurmaktaydılar. Muhammed'in gururu, elinde olmadan, onları aşağıladı ve onlar da, 1220 yılında benzeri görülmedik derecede acımasız bir toptan imhayla, elindeki bölgeleri silip süpürdüler.

Muhammed elini bile kaldırmadan kaçtı. Başşehir tek başına direnmeye teşebbüs etti, fakat ümitsiz bir çabaydı bu. Moğollar Muhammed'den daha cesur olan oğlu Celâleddin'i Pencap'tan İran'a, oradan da Azerbaycan'a kadar izlediler. Celâleddin küçük ordusunu nereye götürdüyse orada, takviye edilmiş askerî birlikleri sayesinde (Moğollardan nefes almaya vakit bulduğu an) emîr olarak başa geçti. Fakat tekrar Moğollar geldi. Celâleddin'in gurur ve cazibesi, on yıl boyunca, ülkeden ülkeye, tâ öldürülünceye kadar, düzensizlik, yağma ve aşk serüvenleri taşıdı.[8] (Onun lidersiz birliklerinden geriye; Suriye kadar uzaklara gidip başıboş dolaşan, gittiği yerleri yağmalayan veya ilgilenen birine kendilerini parayla kiralayan bir grup kaldı.) Harezmşahlar hanedanı, sonunda, dar kuzey İran yok edilince noktalanmış oldu.

Buhara gibi şehirler, artık taş, tuğla kırıkları ve ceset yığınından ibaretti. Tûs gibi bazı şehirler asla bir daha kurulamadı. Birçok bilge kişi dahil, büyük sayılarda siyasî göçmen, Suriye ve Mısır'a, Hindistan'a ve hatta halifenin yeni müttefiklerinin kendilerine cömertçe davrandığı Kuhistan'daki İsmailî kalelerine gitmişti. Bağdat'taki halife, öldürülmekten kurtulmuştu. Yine de merkezî müslüman bölgelerindeki hâkim siyasî olgu, kâfir Moğolların mevcudiyetiydi ve sarayın fütüvvet oyunu uygunsuzluğunu gösterdi. Emîrler görüştüler ya da savaştılar veya boyun eğdiler; ama her biri kendisi için!

MOĞOL FELÂKETİ

Siyasî çerçeve açısından bakıldığında İslâmîleşmiş topluma asıl şeklini veren şey olan mukayeseli özgürlük, Akdeniz'deki dikkate değer bir müslü-

---

7. V. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 2. baskı. (Londra, 1952) temel etmenlere ilişkin mükemmel bir araştırmadır.
8. Bkz. Kâtibi Nesevî tarafından Farsça yazılmış olup Fransızca'ya çevrilmiş bulunan, maceralarını anlatan kitap; *Vie de Jalal al-Din Manguberti*, 2 cilt (Paris, 1891).

man bölgesi İspanya, Suriye ve Sicilya'da Batılı hıristiyan yönetimlerin hâkimiyetine girdiğinde sınanmış oldu; fakat onun derinlemesine ve daha kapsamlı biçimde sınanması onüçüncü yüzyılda Delhi ile Suriye arasındaki, İslâmîleşmiş kültürün en faal merkezleri durumundaki bütün yerler Moğollar tarafından fethedildiğinde vuku buldu.

Hayvancılıkla uğraşan göçebe toplumlar, tarımla uğraşan köylü kesiminin kendini oluşturup muhafaza edecek siyasî kaynakları veya araziyi bulamadığı yerlerde gelişmiştir. Arabistan yarımadasının hayvancılıkla uğraşan toplumu, belirttiğimiz gibi, kendisini saran şehirleşmiş ülkelere sıkıca bağımlı olmuştur. Avrasya bozkırlarının hayvancılıkla geçinen toplumu, daha geniş bir alanda kurulmuştu ve tarım toplumlarıyla daha karmaşık bir şekilde ilişkiliydi. Bozkırların genelde Arabistan'dan daha çok suyu vardı; bozkır göçebeleri deveden ziyade atlardan büyük faydalar sağladılar ve belki de kendi kendilerine yetmede de daha ileriydiler. Buna rağmen kasabalıların ve tarımcıların mallarına bağlı olan bozkır göçebeleri Karadeniz'in kuzeyinden Çin'in kuzeyine kadar her yerde ticaretle uğraştılar; bilhassa Avrasya'yı kat ederek, batı ucundaki çeşitli sınır noktalarına uzanan alanda bölgeler arası ticaret yaptılar. Bu ticaret, kısmen otlak alanları üzerinde karşılıklı bir rekabet mahiyeti taşıyor, fakat en azından çeşitli kabileleri hareket halinde tutan ve onları geniş çaplı maceralara götüren büyük ticaret yollarıyla dolaylı ve dolaysız ilişkiler şeklinde de tezahür ediyordu.

Periyodik biçimde, Arabistan'da olduğu gibi, göçebe kabile grupları kendi hâkimiyetini kurabilen ve şehirlerden zorla haraç alabilen gruplar boyutunda, tek bir liderlik altında birleştiler; örneğin, ticaret yolları boyunca mevcut konaklama yerlerinde bulunanlar, daha da büyüdüler; bazan şehrin ve ülkenin işgücünün üstünde gelişme kaydedenler sağlam göçebe imparatorlukları husule getirdiler. Böylesi oluşumlar aşırı biçimde dengesizdi. Fakat artmakta olan şehirleşmiş tarım hayatının yayılması ile, gittikçe daha yaygın ve daha güçlü hale gelmişlerdi. (Atilla ve Hunlarınki alışılmadık bir şekilde genişlemiş bir örnekti). Miladî ilk yüzyıllardan beri, böylesi oluşumları kırmak sık sık dünyadaki en güçlü ve belki en savunmasız yönetim olan Çin hükûmetinin politikası olmuştur: Çin yönetimi kuvvetli olduğu zaman askerî gücünü ve siyasî anlaşmaları bozkırın büyük bir kısmına, hattâ boydan boya Hazar denizi kadar uzağa yaydı. Maamafih zayıf olduğu zaman, böylesi göçebe rejimleri uzun süre bizzat kuzey Çin'e saldırmaya muktedir olabilmişlerdir. Mâveraünnehr havzasının fethinden beri, hilâfet devleti ve onun halefi devletler aynı şekilde göçebe oluşumlarını kontrol altında tutmada bir menfaat görmüş, bu yüzden pek de sistematik olmayan bir biçimde bu görevi yüklenmişlerdir.

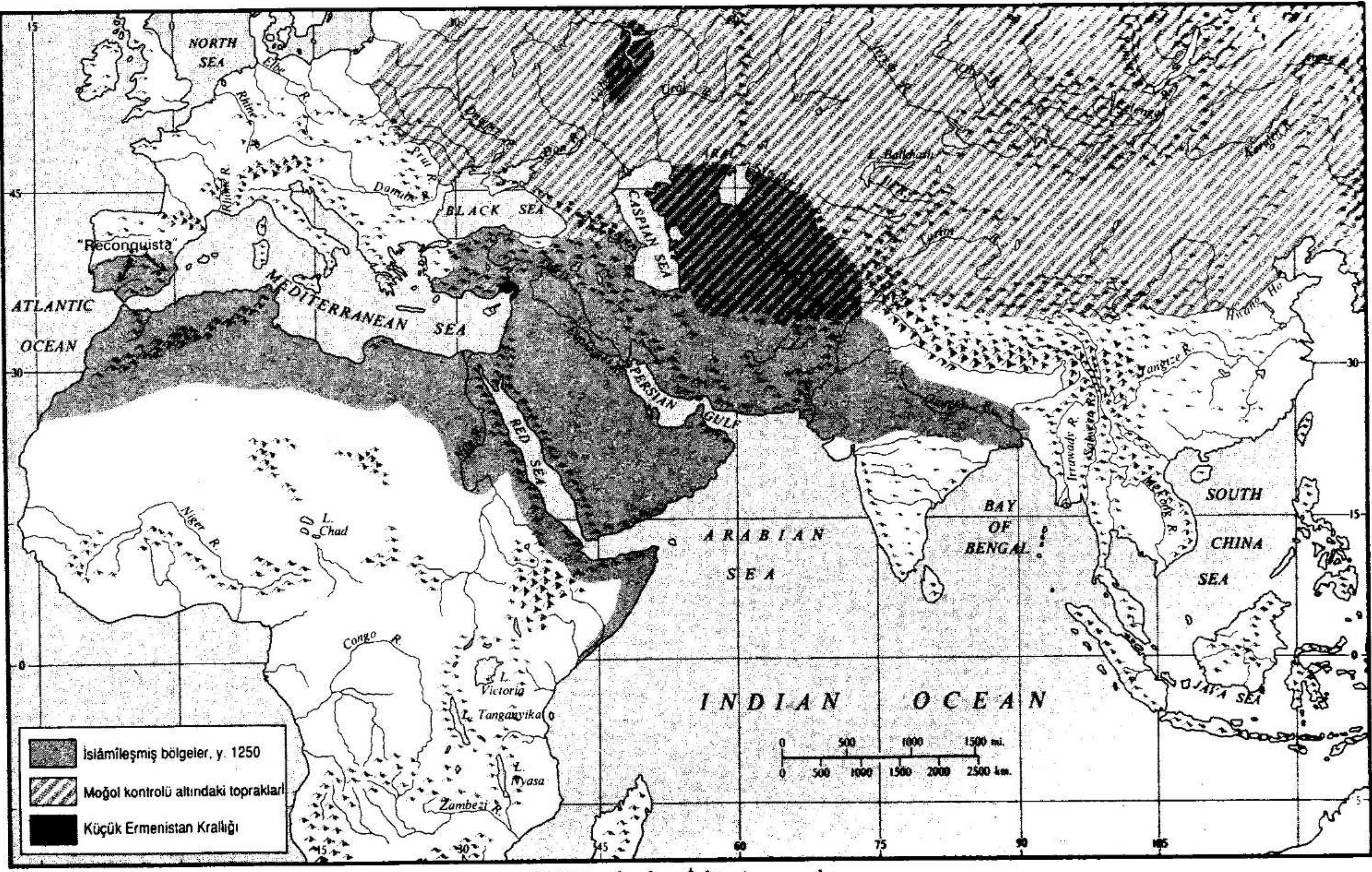
Onikinci yüzyılda, hiçbir Çin devleti ve hemen hemen herhangi bir müslüman devleti bu görevi yerine getirecek durumda değildi. Bu arada, Ka-

rahitaylarınki gibi göçebeliğe dayalı imparatorluklar düzenli bir şekilde büyüdüler. Bütün bölgede çok önemli rol oynamış olan şehirlerle yakın temaslar kurarak, nisbeten uysallaştılar. Onüçüncü yüzyılın ilk yıllarında, bozkırın kuzeyindeki ormanlık uç kesimde, kuzeye doğru Moğol kabilelerine dayanan yeni bir oluşum ortaya çıktı; bu oluşumun önderleri ile tarıma dayalı medeniyet arasındaki ilişkiler ise dağınık ve düşmanca oldu. Cengiz Han 1206 yılında bu Moğol kabilelerinin reisi oldu. Birkaç yıl içinde, orta Avrasya'nın doğu kısmını ve kuzey Çin'in büyük bir bölümünü hâkimiyeti altına aldı; Muhammed Harezmşah ona 1219 yılında açıkça karşı koyduğunda, Cengiz Han'ın elinde, içinden yetenekli kişileri çekip aldığı şehir kültürünün birçok merkezlerini kontrol altında tutan ezici bir güç vardı. Amuderya havzasının fethi aylar alan bir iş oldu; ve ardından kısa sürede, İran'ın tamamı Cengiz Han'ın sultasına boyun eğdi. 1227 yılında ölümüne kadar, diğer bölgelerde olduğu gibi, Volga ovaları ile Rusya'nın büyük bir bölümü de onun darbelerine muhatap oldu— oğlu Ögetey'in (1227-41) yönetiminde imparatorluk, kuzey Çin'in geri kalan kısmını devirerek ve Almanya içlerine kadar doğu Avrupa'yı tarayarak (buralardan Moğolların geri çekilmesi tamamen kendi istekleriyle oldu), kontrol altında tutulamayan yayılmasını sürdürdü.

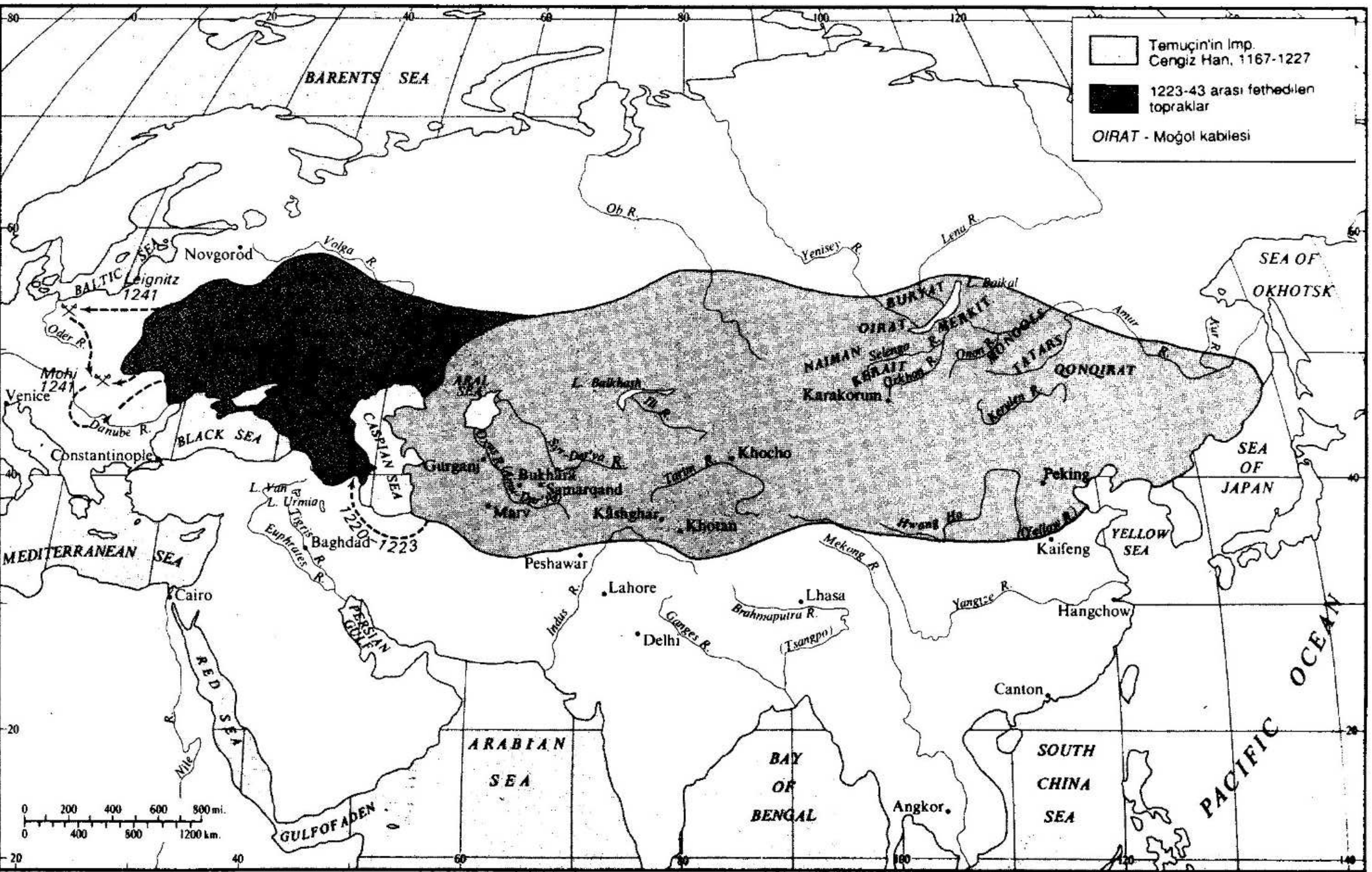
Şu üç husus, bu en son bozkır gücünün belirleyici özelliğiydi: (1) faaliyetlerinin şimdiye kadar görülmemiş boyutta, aynı zamanda bozkırın karşı iki ucundaki büyük seferleri merkezî kontrol altında tutabilen bir yayılma faaliyeti mahiyetinde oluşu; (2) askerî operasyonlar sırasında uyguladıkları korkunç vahşet; ve (3) şehir hayatının teknik kaynaklarını etkili biçimde ve geniş çapta kullanması. Bu üç özellik, bir bütün olarak kendi aralarında birbirleriyle ilişkiliydiler.

Bu fetihlerin bu boyuta erişmesi kısmen Cengiz Han'ın dehası ve düzenlemeleri sayesinde olmuştur; fakat hepsinden öte bir dereceye kadar önceki binyıllarda, dolayısıyla uzak bölgelerin ve onlarla iletişim yollarının varlığının farkına vardıran bir tür kentsel etkinin kontrolünü Çin'den, Nil-Amuderya bölgesinden ve Avrupa'dan bozkır alanlarına kadar uzanan büyük bir alanı birbirine yaklaştırma noktasına vardırmasıdır ki, böylesi bir istilayı mümkün kılmıştır. Hatta Baykal gölünün güneyindeki vadiler ile yukarı Yenisey gibi uzak bölgelerdeki, şehir denebilecek yerleşme merkezlerinin sayısı, Cengiz Han'dan önceki yüzyıllarda artmaktaydı. Ve uzak-mesafeli alternatif ticaret yolları açıkça daha yaygın biçimde bilinir hale geliyordu. Moğollar, körü körüne fetihler yapmadılar; yaklaşmakta oldukları her ülkeyi yakından izleyip gizlice bilgi topladılar. Bozkırdaki şehirlerin gelişimi ile ticaret yollarının birleşmesi, diğer iki özellik için de can alıcı derecede önemliydi.

Şehir hayatının âmillerinin her yerde mevcudiyeti Moğol vahşetini açıklamamıza yardım eder. Tekrar tekrar bir şehrin hemen hemen tüm nüfu-



1250'ye kadar, İslâm'ın yayılışı



Moğol yayılması, onüçüncü asır ortası

su yaş ve cinsiyet ayrımı yapılmaksızın kılıçtan geçirildi; sadece hünerli sanatkârlar ayrılıp ileri hatlara gönderildi; hatta tarımla uğraşanlar ordunun önüne sürülmüş canlı yığınlar olarak oklara hedef edildiler ve hendekleri doldurmak için kullanıldılar. Ahalinin öldürülmesiyle beraber, binalar yerle bir edildi. Bütün şehirlere değilse de, bazılarına bu muamele reva görüldü; (teslim olduktan sonra isyan ettiği için) er ya da geç bu muameleye tâbi tutulmuş olanlar mevcuttu. Çinli, müslüman ve hıristiyan ülkelerin etkili tarafsız açıklamaları "Moğolların sırf yıkmış olmak için yıktıkları ve şehir teslim olduktan sonra da kaynakların kaybolması karşısında hareketsiz durakaldıkları" izlenimini doğrulamaktadır. Tarımla uğraşan kesimin telef edilmesine rağmen, birçok şehir küçük olduğundan ve ülkenin her yerinden gelenlerle desteklendiğinden, toplam nüfus kaybı çok büyük olmadı. Fakat yüksek kültürel geleneklerdeki yıkım, bazı durumlarda, normal savaşlarla karşılaştırıldığında, anormal derecede vahimdi.

Ne olursa olsun, böylesi bir terör daha önce hiç vâki olmamıştı. Bu Moğolların psikolojik savaşta büyük maharetle kullandıkları ve gerçek Moğol tehdidi altında geniş alanların iktisadî açıdan teslim oluşunu emniyete alan vahşetin esas amacıydı. Bu vahşet, o zaman (savaşta) kasıtlı bir teknikti. Fakat aynı zamanda şiddet duygularının çeşitli vesilelerle, örneğin seçkin bir Moğolun kazara ölümünün öç almaya kapı açması gibi durumlarla açığa çıkmasını gündeme getirdi. Hayvancılıkla geçinen göçebe kesim, şehirli etkisinin gelişmesiyle beraber, şehirlerin ihtişamı karşısında hiçbir zaman dehşete kâpılmadı; önlemlerini aldı ve bu önlemleri kullandı; fakat onlardan nefret de etti. Onların bu "şehirli uyanıklar" hakkında sahip oldukları karma beklentiler her tarafta yaygınlaştırılmalıydı. Zorbalığın bu çehresiyle, Çinli mühendisler, şehir kuşatma mekanizmalarının yapımında kullanıldılar; doğu-batı ticaret yolunun orta kesimlerinden getirilen Uygur kâtiplere detaylı kayıtlar tutturuldu ve fethedilen ülkeleri idare etmek için —Çinliler ve Tibetliler İran'da, müslümanlar ve Avrupalılar Çin'de kullanılmak üzere— kültürel açıdan yönetilen bölgelerden, uzak yerlerden memurlar seçildi.

Ögetey'in ölümünden sonra dünya imparatorluğunu tamamlamak için en önemli istikâmetlerde iki ana sefer düzenleyen, Mengü (1251-57) idi. (Mengü Hindistan'ınki gibi, batı Avrupa'nın durumunu da, daha az acil bularak ertelemiş görünüyor. Batı Avrupa'yı sadece tehdit etti.) Bu iki seferden biri, Kubilay'ın liderliğinde Güney Çin'i fethetmek için yapılan seferdi. Çinliler diğerlerinden daha fazla inatla direndiler, fakat, 1219 yılında mağlup oldular; yeni seferler Çin'den, Cava ve Burma'ya kadar olan yerlere oldu; başarılı bir şekilde direnen yegâne ülke Japonya idi. Diğer sefer ise Hülâgu'nun yönetiminde daha kolay bir görev olan, güneydeki sair ülkelerin ve Amuderya'nın batısını zaptetmek için yapılan seferdi. İranlı emîrler süregelen sadakatlerini göstermekte aceleci davrandılar.

Moğolistan'daki Sünnî elçiler, Alamut'taki Nizârî İsmailîlerin Suriye tepelerinden Kuhistan bozkırlarına kadar yayılmış bulunan Şiî devletinin yıkılmasında ısrarlı olmuşlardı. İsmailîler o sıralar siyasî açıdan hemen hemen hiç tehlikeli değillerdi; çok az şey yapabilmelerine karşın, yine de kendi özgürlüklerini savundular; ve böylece, bağımsız huylu köylülere örnek teşkil ettiler ve hatta onüçüncü yüzyılın ortalarına kadar, bilge kişilere ve bilim adamlarına kucak açtılar, barınak sağladılar. İsmailî bile olmayan mutaassıp ulemadan bir kısmı bu olgudan etkilendi. (Bu âlimlerden biri, siyasî kariyerine kendi İsmailî taraftarlarını feda ederek başlayan, sonra Sünnî Bağdat'ın yerle bir edilişini teşvik ederek bu kariyeri sürdüren ve Moğolların danışmanı olarak Irak'ın İmâmî Şiî cemaatlerine koruma ve yardım sağlayarak kariyerini sona erdiren İsnâaşerî Şiî filozofu Nasîruddin Tûsî idi.) Hülâgu emîrlere baskı yaptı ve güçlü ordusu kırsal kesimdeki iyi korunan İsmailî kalelerinin çoğunu zor da olsa kuşattı ve birkaç yıl içinde zaptetti. Alamut, zorda kalmaktan ziyade, kötü yönetim yüzünden, 1256 yılında şartlı olarak teslim oldu; fakat şartlar ihlâl edildi ve oradaki İsmailîler kılıçtan geçirildiler.

Sonra Moğollar 1258 yılında halifenin (Delhi ile Kahire arasındaki emîrlerin içinde tek başına) hâlâ bağımsız biçimde kendi izzetini korumaya çalıştığı yer olan Bağdat'a doğru hareket ettiler; tek bir savaş, halifelik birliklerini, ihtişamı içinde silip süpürdü ve duvarlarla çevrili şehir, yol üzerindeki küçük İsmailî kalelerinden daha az bir çabayla düşürüldü. Şehir tamamen yağma edildi. Bu tarihten başlamak üzere, Bağdat'ta emîrler için onay mercii olarak bile hareket edecek bir halife yoktu, ama şu zamanda bu durum pek önemli değildi; bu emîrlerden bazıları, makamları değiştirilmediği için, ünvanlarını dinsiz Moğol dünya hükümdarlarından almaktan gurur duyuyorlardı.

Hülâgu'nun Moğol üstünlüğünü batıya, Akdeniz ülkelerine taşıması gerekiyordu. Anadolu'da, Rûm Selçuklu hanedanı teslim oldu (ve devamlı zayıflatıldı). Fakat Bizans hiçbir zaman ciddi şekilde tehdit edilmedi. Suriye'de Moğollar son Mısır Eyyubî hanedanının köle askerleri olan ve şimdi Mısır'ı kendi isimleri altında yöneten, ve kendileriyle savaşa hazır Memlûklerle karşılaştılar. 1260 yılında Moğollar, Memlûk Baybars tarafından kesin bir mağlubiyete uğratıldılar. Daha sonraki savaşlar da aynı şekilde neticelendi. Hemen sonra Moğollar, Hindistan'ı zaptetmek üzere teşebbüse giriştiler. Bir süre için Pencab'ı kontrol edebildiler, fakat Delhi'nin yeni müslüman sultanı onlara karşı kararlı bir şekilde direndi ve Delhi'yi Hindistan'ın geri kalan kısmının dışında tuttu. Bulgar şehirlerinin yerle bir edildiği 1237-38 yıllarında ise, Volga müslümanları henüz yeni mağlup edilmiş bulunuyorlardı.

1257 yılında Ögetey'in ölümünden sonra, Moğol yönetimindeki devletlerin bir kısmı bu ve sonraki kuşaklarda Kubilay'ın liderliğini ve onun Çin'-

deki sarayını tanısalar da, bağımsız imparatorluklar olarak işgördüler. Her imparatorlukta Moğollar, bir zamanlar Arapların yaptıkları gibi, ayrıcalıklı bir üst tabaka oluşturdular, küçük Moğol çekirdeğine ilaveten, onlarla birleşmiş Türk bozkır göçebelerinin büyük bir kısmıyla ayrıcalıklı yüksek yönetim kademelerinde kaynaştılar. Eski pastoralist uygulamaya dayanarak tanzim edilmiş, fakat katkılarından ötürü Cengiz Han'a atfedilen, bir dereceye kadar Arapların sünnetine benzer olan kendi Yasa'larını beraberlerinde getirdiler; aralarındaki ilişkileri bu yasa yönetti. Bütün dinlere karşı hoşgörülüydüler. Hatta çoğuna hâmilik yaptılar; çoğu budist rahipleri beraberlerinde getirdikleri ve Budizm özellikle ayrıcalıklı olduğu halde, genelde kendilerini bu dinlerin üstünde hissettiler. İki veya üç asır, onların gittiği bölgelerin çoğunda Moğol geleneğine bütün siyasî otoritenin esası ve ölçüsü olarak sorgusuz-sualsiz bağlanıldı. Bu yüzden onlar ne yeni bir din, ne de yeni bir medeniyet kuramadılar. Ondördüncü yüzyılın ilk yarısına (veya onüçüncü yüzyılın sonlarına) kadar, Altay dağlarının batısındaki bütün Moğol imparatorlukları Cemâ'î-Sünnî İslâm'a dönmüşlerdi.

6

FARİSÎ EDEBÎ KÜLTÜRÜNÜN GELİŞİMİ VE BU GELİŞİMİN DÖNEMLERİ 1111-1274 CİVARI

Erken Orta Dönemin sonuna gelindiğinde, yüksek-kültürel hayat, siyasî hayatın bölünmüşlüğü yüzünden geniş kapsamlı ve kalıcı geleneklere kaynaklık edecek, merkezî, büyük ve tek bir saltanat sarayının olmayışı dolayısıyla, sağda-solda birbirinden bağımsız şekilde ortaya çıkan ve geçici uygulamaları himaye eden irili-ufaklı pek çok küçük sarayı içeren "a'yân-emîr" sisteminin özelliklerini yansıtmaktaydı. Tüm kültür ve sanat hayatı bu durumun izlerini taşımaktaydı. Orta Dönemlerin bu yeni sosyal ve kültürel sentezi, en nadide ürünlerini bu ortamda verdi. Bu ürünler edebiyata yakın bir zamanda hâkim olmuş bir dilde, Farsça'da yazılmış şiirlerdi. Ve bizzat Farsça geleneği, çok daha sonraları bile, içinde doğup geliştiği kısa ömürlü rakip sarayların havasını yansıtmayı sürdürmüştür.

Farsça'nın yükselişi, yalnızca edebiyat alanında sonuçlar husule getirmekle kalmadı; yeni bir topyekün kültürel yönelimin İslâm toplumuna aktarılmasına da hizmet etti. Bundan sonra, Arapça, dinî disiplinlerin—hatta daha geniş anlamda, tabiî bilimlerin ve felsefenin—temel dili olarak kendisini gösterirken Farsça, İslâm toplumunun gittikçe genişleyen bir kısmında kibar tabakanın kültürünün dili olmakla kalmadı, artan bir etkiyle ilim alanına da girdi. Bu dil, diğer dillerin edebî seviyeye yükseltilmesi için bir ana model şekillendirecekti. Zamanla, edebiyatı Fars geleneği üzerine kurulu üçüncü bir "klasik" dil ortaya çıktı: Türkçe. Bu dil, coğrafî açıdan, kullanımda en az Farsça kadar yaygındı. Fakat çoğu yerde oldukça dar sosyal çevrelerde kullanıldı ve asla, temel bir kültürel araç olarak, Farsça'nın konumuna erişemedi. Müslümanlar arasında daha sonraları ortaya çıkan, daha yerel yüksek kültürel dillerin çoğu, benzer şekilde, temel edebî ilhamlar açısından tamamen ya da kısmen Farsça'ya dayanmışlardır. Bütün bu kültürel geleneklere, biz, Farsça'yla ifade olunan ya da Farisî etkileri yansıtan anlamında, "Farslılaşmış" diyebiliriz.

Aynı zamanda, Farsça'nın çok az tanındığı geniş alanlar da vardı. Meselâ özellikle Irak'ın batısındaki Arapça konuşulan topraklarda ve bu top-

rakların güneyi ile batısındaki yeni müslüman topraklarında Farsça pek bilinmiyordu. Sonuçta, bu bölgelere, kuzey ve doğudaki "Farslılaşmış bölge"den ayırmak için "Arap bölgesi" diyebiliriz. Fakat bu "Arap bölgesi"nin diğerlerinden ayırt edilebilmesi, Fars geleneğinden haberdar olmayanlar için zordur; ama başkaları tarafından paylaşılmayan ortak bir müsbet kültüre sahip olanlar için daha da zordur. Fars geleneğinden habersizlik, İslâm âleminin bu bölgelerini müslüman halkın büyük bir kesimine ilham veren bu en yaratıcı akımlardan koparıp atmaktan başka bir işe yaramadı.[1] (Hatta denilebilir ki, İslâmîleşmiş medeniyet, tarihî olarak, daha merkezî bölgeler içinde önceleri "halifelik", sonraları ise "Farslılaşma" dönemleri olmak üzere iki döneme ayrılabilir. Merkezin dışında kalan —Mağrib, Sudan ve çevresi, Güney Denizleri, Hindistan, Kuzey ülkeleri gibi— Farslılaşma dönemine kimi tam olarak iştirak eden, kimi de etmeyen bölgelerde durum daha farklıdır. Fakat böylesi bir ayırım, fazla basite kaçma riskini de getirebilir.)

EDEBÎ ARAÇLAR OLARAK FARSÇA VE ARAPÇA

Yüksek Halifelik dönemlerinde, müslüman yüksek kültürünün tüm veçhelerinde —idare, ilim ve saray edebiyatı gibi— kullanılan dil, imparatorluğun her yerinde, Arapça'ydı. İdareci kesimin büyük bir bölümünün şahsen kullandığı dil de Arapça'ydı; fakat ahali gündelik hayatında kendi eski dillerini kullanmaya uzun süre devam etti. İmparatorluğun batısında kalan, Sâmi lehçelerinin (dolayısıyla Arapça ile yakından bağlantılı lehçelerin) daha o zamandan yaygın olduğu birçok bölgede, bu eski diller (Hâmitik lehçelerle birlikte), yavaş yavaş, Arapça'nın yayılmasına izin verdiler. Sadece Bedevî Arabistan'ı çevreleyen Sâmi bölgelerinde değil, aynı zamanda Hâmitik Mısır'da da, Yüksek Halifelik Döneminin sona ermesiyle birlikte, Arapça, az-çok değişmiş bir şekilde gündelik hayatın dili olarak benimsenmekteydi. Kasabalarda ve Mağrib'in kırsal kesiminde, Latince ve muhtemelen mahallî Sâmi dilleri, Arapça'ya kapılarını açtılar. Arapça, daha sonraları, kırsal ve dağlık bölgelerde konuşulmakta olan (Hâmitik bir dil olan) Berberî dili içine de girmeye başladı; hatta İspanya'daki Latin lehçeleri, Arapça'nın en azından ikinci bir dil olarak kullanılmasına karşı koyamadılar ve müslümanlar arasında Arapça'ya karşı ciddi hiçbir kültürel çekişmeye girmediler.

1. Toynbee'nin bir "Arap" medeniyetinin bir "İran" medeniyetinden ayrıldığı noktaları incelerken farkına vardığı husus, Arap ve Farslılaşmış bölgeler arasındaki bu zıtlıktır. Fakat, Mısır ve Suriye'yi, Arap medeniyetinin çekirdeği olarak, soyutlarken abartılı davranmıştır. Gerçekte Mısır ve Suriye'de doğan kayda değer herhangi birşey Farslılaşmış bölgede benimsenmiş, Farslılaşmış bölgedekilerin çoğu da Suriye ve Mısır'da kabul ve takdir görmüştür. Örnek olarak bkz. A *Study of History* (Londra ve New York, 1934; cilt I, s. 67-71). Tesadüfen, Arapça'ya olan eğilim, kimilerinin Arapça'nın önceleri güçlü olduğu çoğu yerlerde gaye ve etkinlik bakımından zayıflamasını genel olarak İslâmîleşmiş kültürün düşüşü olarak görmelerine yol açmıştır.

Bununla beraber, Dicle'nin doğu ve kuzeyindeki geniş yaylalarda Arapça, hiçbir zaman mahallî dillerin yerini alamadı. Arapça'nın elde edebildiği en iyi konum, şehirlerde ikinci bir dil olmaktı. Bu bölgelerde nüfusun çoğunluğunu İranlılar oluşturuyordu ve daha önce de söylediğimiz gibi, en önemli İran dillerinden biri olan Pehlevî dili, Sâsânîler zamanından kalma iyi-gelişmiş bir edebî geleneğe sahipti. Bu gelenek, Bağdat halifeleri tarafından da saygı görüyordu. Fakat bu dil, yazılışındaki zorluk, ayrıca dinî ve aristokratik yönleri yüzünden, yerini Arap alfabesiyle yazılan yeni Farsça'ya bıraktı. Pehlevî dili, yaygın bir şekilde okunmasına rağmen, içindeki yeni yazım biçimiyle, sayıları hızla azalan Mazdekîler dışında, kimse tarafından rağbet görmedi. Yazım biçimini geliştirmeye kalkan müslümanlar ise, İslâmiyete kayıtsızlık zannı altına girebilirlerdi. Modern edebî Farsça, Pehlevî dilinin modernize edilmiş ve basitleştirilmiş edebî bir biçimiydi. Standart edebî biçimini ise Erken Orta Dönemde kazandı. Arapça olmayan birkaç güçlü edebî dil arasında Farsça, hilâfet topraklarındaki yeterince çok izleyeni ile, yalnızca belli bir bölgede kullanılmaktan kurtulup, Arapça'ya rakip olabilecek tek dil halini aldı.

Bu müslüman Farsça'sı ilk olarak şiirde kullanıldı— ki bu tarz, dile tam bir hâkimiyet isteyen bir yazım şekli içeriyor ve bu yüzden başka bir dili kullananlarca takibi en zor tarz mahiyetini taşıyordu. Onuncu yüzyıla gelindiğinde Farsça, Sâmânoğulları sarayında düzyazı için de kullanılır oldu. Bu daha çok, hâlâ üstünlüğünü sürdüren Arapça'dan çeviriler şeklindeydi ve Arapça'nın çok zor göründüğü okur-yazar kesimine yardımcı oluyordu. Farsça eski Pehlevî dilini tamamen safdışı bıraktı ve yeni İran kültürünün bir aktarıcısı olarak, onun yerini aldı. Fakat şiir sanatı, Farsça'daki üstün yerini hep korudu. Hatta şiir Farsça'da belki Arapça'dakinden de daha ileri bir yere sahip durumda kaldı. Bunun bir sebebi Moğollardan sonra İran topraklarındaki Arap üstünlüğünün izleri tamamen yitip gittiğinde bile bazı ilmî düzyazı [nesir] türlerinin Arapça olarak yazılmış olmayı sürdürmesidir.

Başlangıçta, yeni müslüman Farsça'sı, Yüksek Halifelik Arapça'sının etkisi altında epey gelişti. Şairlerden hem Arapça, hem de Farsça ürünler vermeleri bekleniyordu. Şiir ve düzyazı, her ikisi de, Arapça'da pek çok şekilde ortak nokta bulmaya devam etti. Özellikle şiir, Arapça'da olduğu gibi, topluluk karşısında ezberden okunmak için yazıldı; ve her bir mısraın, şiirin bütününden bağımsız olarak, tamamen kendisine ait bir söz zenginliğine sahip olması gerekiyordu. Yine aynı şekilde, şiir denince, oturup tek başına çalışmak değil de topluluk karşısında ezberden okumak akla geldiğinden, övgü kazanan şey yeni ve şahsî konular değil de, daha önce işlenmiş konuların beklenmedik ve şaşırtıcı bir biçimde yeniden ele alınmasındaki incelik olmuştur. Arap geleneğinde olduğu gibi, şiirsel söyleyişler, tonlamada bir tezat oluştursun diye düzyazının içine serpiştirilirdi. Düzyazı, her zamanki gibi, konu seçi-

minde ve kâfiyeli düzyazıya kayma eğiliminde, Arapça'nın izinde epey yol kat'etti.

Bununla beraber, Fars edebiyatı kısa sürede kendi bağımsız yolunu buldu. Meselâ şiirde vezinler, daha önce Arapça için kullanıldığı şekliyle, aynı terminolojiyle yazıldı. Yeni Fars şiir formları vurgu ve hece sayısına dayanan eski Pehlevî şiir formuyla pek alâkalı değildi. Arapça (ve Latince)'de olduğu gibi, yeni Fars şiiri hece uzunluğuna dayandı. Öyle bile olsa, Farsça vezinleri temelde, kalıp ve ton açısından, Arap vezninden farklıdır. Bizim de farkına vardığımız gibi, yerleşik Arap "vezni," gerçekte, tek isim altında toplanmış birbiriyle ilişkili birçok vezin grupları şeklindedir. Farslılar vezinleri tek bir isim altında topladıklarında bile, yaptıkları çeşitlemeler, Arapça'dakinden farklı olabilmiştir. Hatta bazı Farsça vezinleri o kadar farklılaşmıştır ki, onlara yeni isimler bulunması gerekmiştir. Dahası, vezinlerin kullanıldıkları ruh hali değişmiştir. Arapça vezin ve kâfiyenin kökte bağımsız ve neredeyse izlenimci kullanımı (ki bu tür kullanım, küçük bir kurallar ordusunun ardına gizlenmişti) yerini ciddi bir sağlamlık ve düzenliliğe bıraktı (zaten bu yeni biçim doğrudan kulağa hitap ettiği için, gerçekte kurallara ihtiyaç yoktu). Vezin, pek değişmez olmasa da, bir parça boyunca hece hece örülen sabit yapısını korudu ve kâfiyeler, insanın Batı şiirinden beklediği anlamda, tümleşme, hatta çok-hecelileşme eğiliminde oldu. Mısraların bölünmesi, Arapça'da olduğu gibi, hece uzunluğuna göreydi. Aynı şeklî ölçülerin çoğu, eleştirel kompozisyon disiplini için de kullanıldı; fakat, ilgi merkezi büyük ölçüde farklı alanlara kaydı.

Bir ölçüde, Fars şiirinin içeriği, Arapça'nınkinden daha değişkendi. Bu vâkıa, Arapça'da seyrek görülmekle beraber, kendisini Farsça'da en çok tercih edilen şeklî türlerde göstermiştir. Yalnızca basit kâfiyeli kaside, özellikle bir methiye aracı olarak, Arapça'daki teorik üstünlüğüne benzer bir şekilde, Farsça'da da önemli bir yer tuttu (terkedilmiş bir konaklama yeriyle başlayan klasik konular ortadan kalkmış olsa bile). Kıt'a formunda, Farslılar, Araplar üzerindeki İspanyol etkilerine rağmen, Araplardan daha ileri gittiler. Fakat, herşeyden önce, üç önemli form geliştirdiler. Bunlardan, şekil itibarıyla kasideye en yakın olanı *gazel*di (kısa ve basit kâfiyeli, genellikle aşk ve şarap konulu, geleneksel olarak yazarın mahlasının —şiirde kullandığı takma isim— bahsiyle biten lirik şiir). Gazelin yanısıra, izlenimci bir etki husule getirmek amacıyla veciz bir tür olan 'rubai' (dörtlük), kullanıldı. Rubai, Edward Fitzgerald'ın *Rubaiyat* adlı çeviri eseriyle İngiliz diline damgasını vurmuştur. Teknik açıdan ilk mısradaki ara kâfiye ile rubai, kasidenin ilk iki mısraının eşdeğeriydi; ama, bütünlük oluşturan her bir tam mısra a-a-b-a kâfiye şemasına uygun düşecek dört ayrı mısra olsun diye kimi zaman ikiye bölünüp ayrı birer yarım mısra oluşturuluyordu. Herhangi bir şiirin çarpıcılığı nasıl kısalığında yatıyorsa, rubainin gücü de, mükemmel bir şekilde bir araya getirilmiş

kelimelerin ustaca sıralanmasından kaynaklanıyor olsa gerek.

Gazel ve rubaiden sonra, son olarak, mesnevî gelir. Farsça yazan şairler mesnevî türünde kendilerine alışılmadık ölçüde serbestlik tanıdılar. Mesnevî (beyitlerden oluşan şiir), ritmik ölçüler dışında pek bir şeklî zorunluluk gerektirmeyen ve bu sebeple her türlü anlatıma son derece uygun, istenildiği kadar uzatılabilen bir şiir türüdür. Anlatı türü, Farsça'da, Arapça'da kazandığından daha bağımsız bir yer edindi. Kıssalı masallar, aşka dair uzun hikâyeler; efsaneler ve epik yanı ağır basan tarihî çalışmalar mesnevî şeklinde şiirleştirilmiştir. Roman türünün Farsça'daki örneklerini bu mesnevîlerde bulmak mümkündür. Araplar ise bu tür bir amaç için, daha çok düzyazı ile kısa manzum parçaların bir karışımını kullanıyorlardı. Gerçekten de Farsça'da çeşitli anlatı türlerinin şiirsel ifadeleri yeniliklere o denli açıktı ki, Arapça'da olduğu türden, emsalini Câhiz'ın gösterdiği nefis düzyazı denemeleri üretilmedi.

Modern Batı beğenisine göre Fars şiirinin, hem nazım biçimi hem de konu bakımından, Arap şiirinden daha incelikli ve daha hoş olduğu ortadadır. Hatta, Batı dillerine tercümesi de daha kolaydır. Yalnızca Celâleddin Rumî gibi anekdot şairleri değil, Arap şairlerinin şiirleri kadar tercümesi zor şiirler yazan lirik şairler de (bilhassa Hâfız), seyrek ve pek başarılı olmasa da, tercüme edilmeye çalışıldı. Ama, unutulmamalıdır ki, her tercüme eser asıl değerinden birşeyler yitirir ve çoğu tercüme, şairin orijinal eserine pek çok yabancı unsur katar —üslup, vezin ve hatta kâfiye, şairin kendi asıl şiirinde taşıdığı halden çok uzaktır. Bu tercümelerin en ünlüsü olan, Fitzgerald'ın *Rubaiyat of Omar Khayyam*'ı [Ömer Hayyam'ın Rubaileri], yaratıcı fırsatların olduğu kadar, tehlikelerin de iyi bir örneğidir. Ömer Hayyam'ın orijinal rubaileri, "Divan"da alfabetik sıraya dizilmiş birbirinden ayrı kısa terkiplerdi. Oysa Fitzgerald, onları bir anlam bütünlüğü oluşturacak ve böylece de orijinallerinin tabiîliğini bozacak şekilde düzenlemiştir. Şiirlerin bu türlü "yeniden yazımı", Fitzgerald'ın yaptığı gibi, ancak edebî anlayışı zenginleştirmek amacıyla yapıldığında övgüye değerdir. Fakat, şairin ve kültürünün incelenmesi ve anlaşılması amacıyla yapıldığında, pek işe yaramaz. Beceriksizce ve hayal gücünden yoksun olarak yapıldıklarında ise, ne yeni ve güzel bir şiir ortaya çıkar, ne de yazarın düşüncelerini ifade etmeye yarar.[2]

2. Tercümede uygulanmış olan ilkelerin açığa çıkarılması uzun zaman almaktadır, çünkü farklı amaçlar için farklı türde tercümeler gerekmekte; hatta, aynı anda birkaç tür tercümeden yararlanılabilmektedir. Bu arada hangi standartların hangi farklı amaçlara uygun olduğunu anlamak isteğinden dolayı, yapılan tercümenin seviyesi her hâlükârda düşük olmaktadır.

ŞİİRSEL İMAJ: METHİYE, ROMANTİZM, LİRİZM

Yüksek Halifelik Dönemi Arap edebiyatında olduğu gibi, şiirler şahsî tefekkür amacıyla değil, herşeyden önce, topluluk içinde okunmak amacıyla yazılıyordu. Şiirden beklenen, tıpkı güzel giysiler gibi, saraydaki soyluların hayatını güzel göstermekti. Bunun Fars edebiyatı üzerine etkileri, Arap edebiyatına olan etkileri ile örtüşüyordu: (1) şekil mükemmeliyeti üzerinde ısrarla durulması (2) belli konuların dışına çıkılmaması (ki bu sayede, yeni ve beklenmedik hiçbir konu, alışılmış biçim ve tema'ların işlenişindeki ustalığa gölge düşürmeyecekti) ve (3) ortak kamu değerlerine zarar verecek tamamen şahsî imalardan kaçınılması... (Bu noktada, ferdî ustalık üzerine yapılan vurgu, Sovyet sanatında halkın tesirine yönelik ilgileri andırıyor.) Arapça'da olduğu gibi, Farsça'da da büyük bir şair mevcut sınırlamaların üzerine çıkabilmekte ve şiirinin büyüklüğünü ortaya koymak için bu sınırlamalardan yararlanabilmekteydi.

Methiyeler, şairlerin hâmilerini, çoğu zaman da sonradan zengin olmuş kişileri öven şiirlerdi. Eğer Modern Batılılar, hayatta olan kişilere —özellikle şairleri himayelerine alacak kadar bol servete sahip ve bu serveti nasıl elde ettikleri belli olmayan kişilere— yapılmış olan bu abartılı övgülere hoşnutsuzlukla bakıyorlarsa, bunun bir sebebi, bu insanların günlük sosyal ilişkilerde bile atalarının gördüğünden daha az saygı görmeleridir. Biz, nesirde bile, hakkında çok az şey bildiğimiz insanların sadık hizmetkârları olmaya yeltenmiyoruz artık. Bu türden bir saygı ifadesi, Fars şiirinde süslü-püslü bir şekilde dile getirildiğinde ise, rahatsız oluyoruz.

Yalnızca methiye türünde değil, Fars nazmının çoğu türünde —ki bunlar, kişinin kaderinin protokoldeki yerine bağlı olduğu saray törenlerinde okunurdu— saygı ve sena ifadeleri, süslü ve mutena bir dil için başlangıç noktasını oluşturmuştur. Ama bu durum methiye türü için daha aşikâr biçimde geçerlidir. Bu saygı ve sena ifadeleri normalde kaside biçiminde, kimi zaman da, sultanın yaptığı işleri öven ve tercihan mesnevî formunda yazılan tarihçeler biçiminde sunuluyordu. Günümüzdeki reklamlar gibi, methiyeler para için —önde gelen bir emîrin kendisini zarif bir şekilde övenlere bahşettiği hediyeler için— yazılırdı. Fakat çoğu reklamın aksine, okuyanı yanıltmak ya da yanlış yönlendirmek amacı gütmezlerdi; çünkü methiyenin, kişi ile yaptığı işler arasında mübalağalı bir bağ kurmadığını, ilgili olan herkes bilirdi. Şairler övdükleri kişilerin büyüklüğünü zarif bir şekilde ifade edebilme becerileri ölçüsünde saygı görürlerdi. Şurası da açıktır ki, başarılı bir şekilde yazılmış güzel methiyeler hâmilerinin ününü arttırmışlardır —ki bunlara zaten bu yüzden para ödeniyordu. Bunun sebebi gerçekten büyük bir şairin şiirinde hem zevk, hem de güç husule getirme kabiliyeti; bir diğer sebebi de insanların şaibeli bir gerçeklik yerine ihtişamlı bir hayali tercih etme eğilimleriydi.

1291'E KADAR KLASİK FARİSÎ EDEBİYATÇILAR

(Arabî edebiyatçıların isimleri parantez içinde verilmiştir.)

930'lar Rûdegî. Sâmânoğullarının şairi. Yeni (İslâmî) Farsça'yla yazan ilk önemli şair.

974 c. Taberî'nin *Târîh*'ini Farsça'ya çeviren Sâmânoğulları veziri Bel'amî'nin ölümü.

980 c. Bir Sâmânoğulları şairi olan ve Zerdüştîliğe sempati duyan, Firdevsî'nin sonradan kendi versiyonuna dahil ettiği *Şehnâme*'yi yazmaya başlayan Dakikî'nin ölümü.

1020 c. Destansı *Şehnâme*'nin yazarı Firdevsî'nin ölümü.

1039 c. Gazneli Mahmud'un sarayında methiye yazarı olan el-Unsurî'nin ölümü.

1049 Farsça'daki 'ilk' sûfî şair, rubai yazarı Ebû Sa'îd Ebi'l-Hayr'ın ölümü.

1060 İsmailî kaside yazarı, felsefî risaleler sahibi ve de seyyah Nâsır-ı Hüsrev'in ölümü.

1092 "Hükümdarın el kitabı" da denilebilecek *Siyasetnâme*'nin yazarı, Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün ölümü.

1122 Matematikçi, astronom, Feylesof ve rubai şairi Ömer Hayyam'ın ölümü.

1150'ler İlk büyük tasavvuf şairi Senaî'nin ölümü.

1144 [Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin ölümü.]

1153 [Sapkın fikirleri inceleyen, mütekellim Şehristanî'nin ölümü.]

1150'ler [Sicilya'da II. Roger'in saray coğrafyacısı olan el-İdrisî'nin ölümü.]

1191 c. Taşlamalar ve didaktik kasideler yazmış Enverî'nin ölümü.

1200 c. Tasavvuf şairi ve teşbihe büyük önem veren Ferideddin Attar'ın ölümü.

1203 Romantik temaları olan beş epik şiirin *(Hamse)* yazarı Nizâmî-i "Gencevî"nin ölümü.

1229 [Ansiklopedist Yâkût'un ölümü]

1234 [Tarihçi İbnü'l-Esîr'in ölümü]

1235 [Sûfî şair İbnü'l-Fârıd'ın ölümü]

1273 *Mesnevî*'nin yazarı, sûfî şair Celâleddin Rûmî'nin ölümü.

1274 [Endülüslü şair ve edip İbn Sa'îd'in ölümü]

1282 [Biyografik bir sözlüğün derleyicisi İbn Hallikan'ın ölümü]

1286 [Müfessir Beyzâvî'nin ölümü]

1289 İbn Arabî'den oldukça etkilenen vecd yüklü tasavvuf şairi Irakî'nin ölümü

1292 Ahlâkî konulara eğilen nesir yazarı ve şair Sâdi'nin ölümü.

Resmî konuşmalarda olduğu gibi, methiyede de, an'aneler hüküm sürmekteydi. (Bu an'aneler tek bir hanedana ve o hanedanın geleneklerine özgü değildi —çünkü hiçbir hanedan o denli köklü değildi— ama o anda kim iktidardaysa o kişiye aitmiş gibi gösterilebilirdi.) Bir sultan yalnızca bir şehrin değil, tüm dünyanın hükümdarıydı; güçlü düşmanlara karşı her daim muzafferdi. Sultan, saltanatta bir güneş, yiğitlikte bir arslandı; çevresindeki tüm canlıları yok edebilirdi. Bununla beraber, cömertti de; etrafında topladığı insanlar servet içinde yüzmüyorlardı, ama yoksullar, özellikle askerler, şairler ve saraydaki diğer kişiler, sultanın bu cömertliğinden bol bol yararlanıyorlardı; nasılsa sultan daha fazlasını elde edebilirdi. Ayrıca sultanın aynı özelliklere sahip olmakla onurlandırılmış atalarla dolu köklü bir geçmişi de vardı. Daha alt seviyedekiler rütbelerine uygun bir şekilde onurlandırılırlardı (ama şair, bir soyluyu överken sultanı kızdıracak kadar ileri gitmemeye özen göstermeliydi; çünkü, sultan soylulara, saraydaki törenlerde gösterilebileceğinden daha fazla saygı gösterilmesini hiç de hoş karşılamayabilirdi.) Bu yazısız kurallara uymak şartıyla şair, kelimelerin anlamlarıyla yaptığı oyunları ve müzikaliteyi sihirli bir şekilde birleştirdiği incelikli, karmaşık ve hoş deyişler üretmede serbestti. Methiyenin, en önemli rakibi olan aşk şiirlerine göre büyük bir avantajı vardı: aşkın sözkonusu olduğu durumlarda, sevdiğinin mahremiyetine ihanet niteliğindeki ayrıntılardan bahsedemezken (çünkü bir beyefendi kadınları hakkında konuşamaz!), topluluk içindeki ihtişam sözkonusu olduğunda şair, konu olarak aldığı kişinin hayatında yer alan gerçek olaylardan, onlara belli bir tad ve çeşni de katarak bahsedebilirdi. Bundan dolayı gerçekten yetenekli bir methiye yazarı, şairlerin en büyüğü olarak kabul edilirdi.

Farsça methiye şairlerinin belki de en büyüğü, Selçuklu sultanı Sencer'in de gözdesi olan Evhaduddin Enverî (ö. 1191)'dir. Enverî, Tûs şehrindeki bir medresede eğitim görmüş ve yalnızca kelâmda değil, mantık, matematik ve özellikle astronomide büyük bir âlim olarak kabul görmüştür. Henüz genç bir delikanlı iken, ilmî çalışmalarından vazgeçip daha kazançlı bir iş olarak şiir yazmaya başlamıştır. (Biyografi yazarları bunu şöyle bir anekdot şeklinde anlatırlar: Enverî bir gün kalabalık bir hizmetkârlar grubunun ortasında süslü bir ata binmiş zengin görünüşlü bir adama rastlar ve ne iş yaptığını sorar. Şair olduğunu öğrenir. Adamın sahip olduklarıyla, yoksul bir âlim olarak kendisinin sahip olduklarını karşılaştırır ve hemen o gece bir kaside yazar. Ertesi gün yazdığı kasideyle, gidip Sencer'in huzuruna çıktığında, sarayda kalıcı bir yere sahip olmuştur artık.) Seçtiği bu iş, para ve ün kazandırmasının yanı sıra, bunlara olan hırs ve arzusu sebebiyle tartışmalar ve hayal kırıklıkları getirmiştir. Bununla beraber ilmî çalışmalarını da unutmamıştır. Çünkü şiirlerini, sıradan insanların anlamakta güçlük çektiği ilmî tariflerle doldurmuştur. 1185, öyle görünüyor ki, bu bilimselliğinin diğer astrologlarla

beraber onun da başını derde soktuğu bir yıldı: gezegenlerin olağandışı bir biçimde konumlanacakları gün, büyük bir fırtınanın kopacağı kehânetinde bulunmuştu. Fakat beklenen gün geldiğinde hava son derece sakindi ve o yıl en sakin geçen yıllardan biri oldu. Astrologlar ve özellikle de mağrur şair Enverî azledildi. O günden itibaren, muhtemelen Sencer'in ölümünden sonra, yıllarca, eskisi kadar eli açık hâmilerin olmamasından yakındı durdu. Sonunda Belh şehrinde inzivaya çekildi. Methiye yazmaktan ve şiirden elini ayağını çekip, kendisini Hak yoluna adadı. Belh'de bile tartışmalar ve dedikodular peşini bırakmadı. Denilir ki, bir rakibi, Belhlileri aşağılayan bir şiir yazmış, sonra da bu şiiri Enverî yazmış gibi göstermiş. Bunun üzerine Belhliler Enverî'yi alıp şerefsizlikle suçlayarak, sokaklarda teşhir etmişler. Ancak yüksek makamlardaki dostlarının araya girmesi sayesinde kurtulabilmiş.

Enverî'nin saraya kapılanmak ve methiyeler yazmak için icabeden sahtekârlık, ikiyüzlülük ve soysuzluğa karşı söylediği, yenilir yutulur cinsten olmayan sözleri vardı ve efendilerini övmek (ya da rakipleriyle dalga geçmek) için kaleme alınmamış birkaç kaside yazdı. Günümüzde, Oğuzların Sencer'i yendikten sonra Horasan'ı talan etmeleri üzerine yazdığı dokunaklı ağıtıyla meşhurdur. Bununla beraber, methiye ve kasideleriyle de tanınır. Bunların en çok bilineni, en karmaşık ve en mantık dışı konuları bile nasıl dos doğru ve akılcı bir şekilde ortaya koyduğunun örneğidir. Şöyle başlar: "Eğer kalble el, deniz ve bereketli toprak olmuşlarsa, onlar (bu) büyük efendinin kalbi ve elidir." Ve şöyle devam eder: "Bu dünyadasın ama, kelimeye gizlenmiş derin anlam gibi, daha büyüksün bu dünyadan. Kavga gününde mızrakların ateşiyle toz bile dumana boğulmuşken, ümidin dizginleri gevşedi, yoruldu, üzengilere çöktü ölümün ağırlığı."

Methiyenin dikkat çeken yanı, genelde sataşma (ya da aşağılama) amacıyla da kullanılmış olmasıdır. Şair bir düşmanıyla (ki bu düşman, muhtemelen, şairin övgüleri karşısında yeterince cömert davranmamış birisidir) ilişkilerini koparıp atmaya karar vermişse, kullandığı dilin ne denli kaba olduğuna bakmaz; çünkü artık herhangi bir sarayla bağı kalmamıştır. Amacı açıkça saldırgan olmaktır. Bu tür şiirlerin bazıları, içerdikleri hakaret unsurlarını gizleme bakımından son derece başarılıydı; ve iyi bir şair, hep kıskançlık dedikodularının konusu olan kahramanlarına alenen atfedilmiş (gerçek ya da gerçek dışı) zayıflıklardan nasıl yararlanılacağını çok iyi bilirdi. Fakat herşeyden önce, bir kişinin ismini, ne denli inanılmaz olursa olsun, suçlayıcı bir şekilde kullanmak —gündelik İran-Akdeniz hayatında olduğu gibi— kişinin onurunu ayaklar altına almak anlamına geliyordu ve suçlamalar karşısında temize çıkma çabaları sonuçsuz kaldığında ise, insan sırf bu yüzden onursuz sayılabiliyordu. Bundan dolayıdır ki, bu hakaret edebiyatı, şairlerin nefretini boşaltabilecekleri bir silah olmuş ve bu silahı kullanma suçu işleyen kişiler, kullanılan kelimelerin etkisi ters teptiğinde, korkunç cezalarla karşılaşmış-

lardır. Tek bir gecelik şiir okumanın karşılığı olarak keselerce altınla ödüllendirilen pek çok yetenekli şair, sonunda korkunç işkenceler altında can vermiştir.

Örnek olarak büyük methiye şairi Hâkânî (1106/7-85)'nin yazmış olduğu bir şiiri gösterebiliriz. Anlaşılması zor, çapraşık ve teknik referansları sebebiyle Acemler için bile çözülmesi güç kapalı şiirleriyle tanınan Hâkânî, son derece kendini beğenmiş ve geçimsiz birisiydi. Şiirlerinin, kendisinden önceki büyük şairlerin şiirlerinden üstün olduğunu iddia ederdi. Bir zamanlar hocası olan ve kızını ona vermekle Hâkânî'yi onurlandıran bir şair, pek de nazikâne olmayan bir şiirinde, Hâkânî'yi böylesi eğilimlerine karşı uyarmıştı (şiirde, Hâkânî'nin annesinin babasına ihanet ettiği yolunda imalar vardı). Bunun üzerine Hâkânî, üstadına karşı cephe aldı. Onu türlü bayağılıklarla suçladı —ki bunlar arasında oğlanlarla cinsel ilişkilerde bulunma ve bir İsmailî sapkın olma suçlaması da vardı (Nizârî İsmailî başkaldırısı daha yeni patlak vermişti ve ortalık henüz durulmamıştı). İşte o günlerde Hâkânî anayurdundan temelli ayrıldı.

Methiye tarzı şiir (bunun zıddı olan ve aşağılama amacıyla yazılan şiirler de dahil) olağanüstü rağbet görüyordu, ama romantik şiirler de en az methiye kadar popülerdi ve genellikle mesnevî formunda yazılıyordu. Aşk ve cenk masalları, öleli uzun zaman olmuş fakat herkes tarafından bilinen şahsiyetlerin söylenceleri, methiyelerde kullanılan imajlarda birer dönüm noktası olmuştur. Methiyede olduğu gibi, romantik şiirlerde de geleneksel saray âdâbı özellikle gözetildi. Kişinin şahsî hayatı parlak ama gayrişahsî imajlarla genelleştirildi. Bahsolunan tarihî şahsiyetler büyük ölçüde İslâm-öncesi İran, seyrek de olsa İslâm-öncesi Arap folklorundan alınmaydı ve genellikle hayalî kahramanlardı. Yalnızca babadan oğula aktarılan hikâyeler gerçek olmalı ve bilinen olaylara dayanmalıydı (bu durum, klasik Yunan'dakinin bir benzeriydi). Bununla beraber, her ne kadar anlatılan hikâyeler farklı olsa da, hikâye kahramanlarından beklenen davranışlar saray âdâbına uygun olmalıydı. Bu durumuyla, erkek kahramanın onurunu —yani öncelik hakkını— her türlü saldırıya karşı koruması gerekirdi. Bu onur, ya kendi zayıflığı sebebiyle (eğer kendisine meydan okuyan birine gereken karşılığı vermezse), ya da sevdiği kadınlar yüzünden (eğer kadınlar, erkeklerinin cinsel kıskançlığını kötüye kullanırlarsa) lekelenebilirdi. Dolayısıyla kahramanlar hem aşkta, hem de savaşta belirli kalıplar çerçevesinde davranmak zorundaydılar. Ahlâkî ya da duygusal konularda ortaya çıkabilecek meselelere şahsî tepki göstermek sözkonusu değildi. Bununla beraber, aşk sözkonusu olduğunda, erkeğin bir kadına duyduğu yüceltilmiş, karşılıksız aşkı için büyük bir ayrıcalık tanınabilirdi. Bu kadın, genellikle, erkeğin fizikî olarak sahip olamayacağı ama ilahî güzelliğin sembolü olarak idealize ettiği ve daima sadık kalacağı bir kadındı. Fakat bu biçim ve içerik sınırlamalarıyla dahi, büyük bir şair, ustalığının yanı sıra,

hassasiyetini ve anlayışlılığını açıkça gösterebilirdi.

Romantik şairlerin en büyüğü, Azerbaycan'dan Genceli Nizâmî (1140/1 -1202/3) idi. Nizâmî, hayatı boyunca aklı başında, inançlı ve müşfik olmuştu. Şiirleri başkalarına da bu tür duygular uyandırıcı olabilmişti. Büyük şiirlerini başka başka birçok emîre ithaf etmiş olsa da, methiyeden hep kaçınmıştır. Beş uzun mesnevîsiyle tanınır. Daha sonraki şairler de bu türden (beşli) mesnevîler yazmayı denemişlerdir. Bu beş mesnevîden birisi tasavvufî unsurlar taşır ve didaktik özelliktedir; ama diğerleri, bir bakıma, Nizâmî'nin örneğini izleyen diğer şairler sayesinde popüler olan konular üzerinedir. Bu konulara ileride Fars edebiyatında sahip olacakları çeşniyi kazandıran Nizâmî olmuştur.

Makedonyalı İskender (İskender-i Rûmî denilirdi) Firdevsî'nin destanında, İran'ın hükümdarları arasındaki yerini çoktan almıştı; Nizâmî, hikâyenin kendi içindeki bütünlüğünü daha geniş bir bakış açısıyla ele alarak ve ona insanın nihaî arayışlarına temas eden fikirler yükleyerek, aynı konuda bir destan yazdı. İskender'in sunuluşundaki en unutulmaz taraf, onun tarihe geçmiş kahramanlıklarının değil, ölümsüzlük suyunu (âb-ı hayat) bulmak amacıyla dünyanın ucuna— Nizâmî'nin deyişiyle "ilahî karanlıklar ülkesine" —kadar gitmek istediği efsanevî arayışının vurgulanmasıdır.

Güzel Şirin ile Sâsânî hükümdarı Hüsrev Perviz'in hikâyesi de aslında Firdevsî'ye aittir, ama Nizâmî, yine, olayın romantik yönünü vurgular. Acem ressamları Hüsrev'in Şirin'i ilk kez gördüğü sahneyi tasvir etmekten özellikle zevk duyarlar: bir yolculuğa çıkmış olan Şirin, bir derede yıkanmak için durmuştur. O sırada oradan geçmekte olan Hüsrev, kızı görür. Nizâmî, aynı kıza âşık olan diğer delikanlının, Ferhat'ın acıklı hikâyesini de ayrıntılı olarak işlemiştir. Şirin'in sevgisini kazanmak için Ferhat, büyük Bisutûn dağını bir uçtan diğerine deler (bu dağda Akamanışların kayalara kazınmış kitâbeleri de vardır). Yıllar süren çalışması tam bitmek üzereyken Hüsrev, bir haberci göndererek, Şirin'in öldüğü yalan haberini verir. Bunun üzerine Ferhat canına kıyar. İnsan onuru açısından, hikâye için bir başka çözüm yoktu; hükümdar Hüsrev galip olmalıydı. Fakat Nizâmî daha sonra, ayrıca, asıl galip gelenin, amaçlarından feragatta bulunan kişi olduğu bir aşkı betimlemiştir. Leyla ile Mecnun'un hikâyesi eski Arap folklorundan gelmektedir. Babası Leyla'yı başka bir adamla evlendirir. Mecnun Leyla'dan vazgeçmeyi reddeder ve çölde meczup bir halde dolaşmaya başlar. Oradaki tek dostu, vahşi çöl hayvanlarıdır. Kocası ölünce, Leyla Mecnun'a döner, ama Mecnun, âşık olduğu kızı tanımayacak kadar aklını yitirmiştir. Nizâmî, iki sevgilinin sonunda cennette buluştuklarını söyler. Nizâmî'nin bu eserine temel olarak tasavvuf şiirinin bir örneği denemese bile, tasavvufun etkileri açıktır.

Nizâmî'nin beş mesnevîsinin sonuncusu da, Firdevsî'nin eserlerinde adı geçen bir kişiyle ilgilidir. Bu kişi, avladığı vahşi hayvanlar kadar yırtıcı ve

acımasız olmakla ünlenen Sâsânî hükümdarı Behram-ı Gûr'dur. Yine de, hikâyenin büyük bir bölümü tarihin bize söyleyebileceği olayların ötesine geçer. Behram-ı Gûr'un kur yaptığı ve elde ettiği yedi prenses tarafından anlatılan yedi tuhaf masal, eseri oluşturan bölümlerdir. Prensesler burada dünyanın yedi bölgesini temsil eder. O zaman için bu bölgeler Hindistan, Çin, Türkistan, Slavlar, İran, Rûm (Avrupa) ve Mağrib (Arap toprakları ve Zenci Afrika) idi. Böylece hem Behram-ı Gûr'un ihtişamı, hem de egzotik diyarların romantik ve gizemli havası dile getiriliyordu.

Resmî saray âdâbından oldukça uzak sayılabilecek bir özellik de, rubailerdeki şiir dilidir. Burada, toplumun onurundan çok, özel duygular hüküm sürmekteydi. Fakat bu durumda bile, görgü kuralları hâlâ önemini koruyordu, çünkü şiir, dinleyiciler karşısında okunmakla, aslında pek de özel kalmamış oluyordu. Böyle bir şiirde duygular son derece ince olabilirdi; ve hemen herşey kullanılan imgelere bağlı olduğundan, şiirin anlaşılması, her bir imgeye yüklenen anlamın kavranabilmesine bağlıydı. Güzel bir yüz genellikle aya, ince uzun bir vücut selvi ağacına benzetilirdi. Tutkulu ama ümitsiz bir aşk, bülbülün ulaşılamayan ama çok da güzel olan dikenli güle karşı duyduğu ölümcül sevgiyle dile getirilirdi. (Firdevsî tarafından temsil edildiği gibi), eski İran hükümdarı Cemşid'in, dünya üzerinde olanı-biteni gösteren sihirli bir kupası vardı. Bu kupadan üstü kapalı bahsetmek bile, hikâyenin bütününden türemiş sayısız küçük hikâyecikleri akla getirmeye yetmekteydi (Cemşid, ayrıca, şarabı yapan ilk kişidir). Bir diğer eski İran hükümdarı olan Feridun, uzun bir yaşamın ve açık talihin sembolü sayılabilir; çünkü Cemşid'i tahtından eden canavar Zahhâk'tan intikam aldıktan sonra, dünyayı bin yıl refah içinde yönetmiştir. Ömrünün son yıllarında sahip olduğu toprakları üç oğlu arasında paylaştırmış, ama iki oğlu bir olup üçüncüyü öldürmüştü. Öldürülen oğulun adamları intikam almak için diğer ikisini öldürünce Feridun, geri kalan günlerini üç oğlunun kafataslarına bakarak geçirmiştir. Bu telmihler ve teşbihler, olmuş gibi kabul edilirler. Asıl önemli olan, şairin bunlarla neler yapabileceği, ustalıklı ve hoş bir hava husule getirebilmek için telmihlerini nasıl kullanacağıdır. Bir gazel için en uygun konu, elbette ki aşktı (ama bu aşk, daima genç bir erkeğe veya bir erkek çocuğa beslenen aşktı, —şair, bir erkek olarak, seven kişiydi—bir kadına âşık olmak ise, uygunsuz bir durum sayılıyordu. Kadın şairler de olmasına karşın, sayıları çok azdı.) Fakat, aşkın yanısıra, pek çok değişik konu da işlenmişti. İlk sırayı şarabın çekiciliği konusu alıyordu. Çekilen üzüntülerin anlatıldığına da rastlanıyordu. Bazı kereler ise, şair, zamansız yitirilen eşin ya da evladın arkasından son derece acıklı bir hassasiyetle yas tutmadaydı.[3]

3. Helmut Ritter ve J. Rypka kendi yayınladıkları, Nizâmî'nin *Haft Peykâr* (Prag, 1934) isimli eserine, Nizâmî'nin mecazî sembollerini belirtir bir rehber de eklemişlerdir.

TASAVVUF VE DÜNYEVÎ HİKMET: SÂDÎ'NİN SADELİĞİ

Fars şiiri ve hatta Fars nesri gittikçe artan ölçüde tasavvufun etkisi altına girmekteydi. Bu etki, şimdiye dek tanımaya çalıştığımız dünyevî duygulara yönelimli şiir tarzında, zaten görülmekteydi. Yine de, asıl, görgü kuralları ya da dünyevî duygular üzerine değil de, daimî bir bilgelik üzerine yazılmış şiirlerde, bu durum çok daha açık bir şekilde görülür. Yüksek Halifelik Döneminin sona erişini takip eden birkaç kuşak boyunca, Fars edebiyatı dinî kaygılardan ve etkilerden uzak kaldı. Firdevsî'de görülen türde bir dinî hava ise, genel ve basit bir İslâm düşüncesini yansıtmaktaydı: Allah'ın iradesini en üstün irade saymak. Bu hissiyat öylesine kökleşmişti ki, Mazdekî terminoloji kullanıldığında bile, kendisini açıkça hissettiriyordu. Fakat, onikinci yüzyıldan itibaren, Erken Orta Dönemde tasavvufa yönelimli toplumun tam olarak şekillenmesiyle, tasavvuf, bellibaşlı şairlerin daha bir ilham kaynağı haline geldi.

Bu şairler, gazel ve rubai gibi kısa lirik şiirlerde tasavvufî değerleri yücelttiler. Nisbeten daha serbest mesnevî formunda, kimi zaman, tasavvuf teorisini ve metafiziğini ayrıntılarıyla ortaya koydular. Bu şairler hiçbir kurulu hiyerarşik düzene dahil değillerdi. Eserleri kitleleri peşinden sürükleyecek kadar büyük değildi belki, ama tasavvufun gittikçe yaygınlaşan bir hareket olarak önem kazanmasına zemin hazırlayan kişisel girişim ve doğaçlama ruhunu yansıtıyordu. Zamanla son derece popüler oldular; ya da en azından, ölümlerinden sonra birer evliya olarak anıldılar. Rûmî gibi, öncelikle bir mutasavvıf olan şairler de bu şiir türüne katkıda bulundular. (Şüphesiz bu şiirlerin mükemmeliyeti de, bir şekilde karşılık olarak, tasavvufun prestijine katkıda bulunmuştur.)

Şairler, dili büyük bir incelikle ve büyük bir tasavvur gücüyle kullanmayı öğrendiler. Tasavvuf geleneğinin vecd karakteri, kendisini şiirin ellerine teslim etti; daha çok dünyevî aşk ve şarap konulu şiirlerden alınmış sayısız imgeler üretildi; ve bunlar akla gelen her türlü incelikle kullanıldı. Şiirlerde, yağmur damlası, insan ruhu olarak, sayısız kereler Allah'ın esmâsının herşeyi kuşatan okyanusuna katıldı. Bülbül, ilahî güzellikteki gülüne durmaksızın aşk şarkıları söyledi. Fakat hiçbir mahlûkun adı, bir alev uğruna kendi yaşamını feda eden pervane böceği kadar sık anılmadı —ki bu alev, Allah'ın azametini; bu azametin kahredici ama yine de insanı cezbeden yönünü temsil ediyordu. Sonunda, hemen her şair, seçtiği konu ne olursa olsun, bu velût imgeleri kullanmaya ve en kaba dünyevî temaları bile tasavvuf ögeleriyle süslemeye başladı. En nihayetinde, şiirdeki dünyevî özellikleri manevî olanlardan ayırd etmek zor, hatta gereksiz hale geldi. Temaları ne kadar kaba ve anlamsız olursa olsun, bu tür şiirler hayal gücünden yoksun modern ulema tarafından birer dinî teşbih olarak yorumlanmış, böylece de (Ömer Hay-

yam'ın yazdığı sanılan son derece güzel ve nitelikli şiirlerde bile) sonraki kimi âlimler yalnızca tasavvuf düşüncesine uyan kısımları mekanik bir şekilde açıklamış ve duygulara yönelik gayeleri görmezlikten gelmişlerdir.

Daha sonraki Farisî şiiri tasavvuftan o kadar etkilenmiştir ki, özellikle dünyevî konular üzerine yazılmış parodiler bile, gizliden gizliye tasavvufî bir tarza bürünür olmuştur. Edebî eserlerde tasavvufa yönelimli hissiyatın şu veya bu derece yer edinmiş olması, muhakkak addedilirdi. Tüm kalbiyle tasavvuf ekseninde yazan şairlerin başında, (kendisi de bir mutasavvıf olup çok şeyini ondan öğrenmiş Celâleddin Rûmî'yi saymazsak) Ferideddin Attar gelir (v. 1190). Anlaşıldığı kadarıyla Attar'ın kendisi tam anlamıyla bir mutasavvıf değildi ve kimi şiirleri özellikle tasavvufa adanmamıştı. Fakat büyük bir kısmı mutasavvıfları onurlandırmak ve doktrinlerini yüceltmek için kaleme alınmıştı. Attar'ın en önemli eserleri, mesnevî formunda yazılmıştı ve eserin özünü oluşturan pek çok küçüklü-büyüklü hikâye ile süslenmiş bir ana olayı hikâye ediyordu. Başkaları tarafından yazılmış çoğu eser de Attar'a mâl edilmiştir. Onun yazdıklarını ayırd etmek, diğer şairlerde olduğundan çok daha zordu, ama şüphesiz ki, ona mâl edilen şiirlerin en büyükleri, gerçekten onun tarafından yazılanlardı.

Bunlardan belki de en büyük olanı, Sîmurg isimli sihirli büyük kuşu bulmak için hep beraber yollara düşen kuşları anlatan allegorik şiirdir (Bu kuşun bir tek tüyü bile o denli güzeldir ki, tüyü gören ressamlar güzelliğini resmetmek için boşuna uğraşırlar); Sîmurg'un peşinde, kuşlar, pek çok tehlikeyle karşılaşırlar —bu yolculuk, insan ruhunun bilinmeyene doğru mistik yolculuğundaki serencâmları sembolize eder. Yolculuğun sonunda, geriye yalnızca otuzu kalır. Çektikleri onca sıkıntı ve acıdan sonra, ruhen ve bedenen hiçbir şey yitirmemiş olarak, orada, dev bir aynada kendilerini ve aynı zamanda Sîmurg'u keşfederler: Sîmurg, karşılarına aynadaki kendi görüntüleri olarak çıkmıştır. (*"Sî murg"* Farsça'da "otuz kuş" demektir).

Attar, düzyazı formunda, en az mesnevîleri kadar ünlü olan ve kendisinden önceki bütün mutasavvıflar hakkında anlatılmış anekdotları topladığı bir kitap yazmıştır. Anlatılanlar ne yazık ki sıkı bir incelemeden geçmemiştir; acaiplikler ve akıl almaz olaylarla doludur. Fakat hepsi de son derece canlı ve içtendir; ayrıca, tasavvuf derslerini herhangi bir bilimsel eserden daha yetkin bir şekilde vermektedir. Attar, ayrıca, son derece popüler olmuş bir kitap yazmıştır: *Pendnâme,* yani "Nasihatlar Kitabı". Birçok İslâm diline çevrilen bu kitap, dünyada huzurlu ve mutlu yaşamak isteyen herkese birer yol gösterici olma özelliği taşıyan bilgece deyişlerin bir derlemesiydi. Fakat bu alanda, sevgili Şeyh Sâdi tarafından geride bırakıldı.

Fars şairlerinin en meşhuru, Fars'ın en önemli şehri Şiraz'da yaşamış Muslihuddin Sâdi (1193-1292)'dir. Uzun bir süre Arap ülkelerinde, belki de

Hindistan'da seyahat ettikten sonra yaklaşık 1257 yılında, en ünlü iki eserini —*Gülistân* ve *Bostân*— yazdığı Şiraz'a döndü. Her iki isim "bahçe" anlamındadır ve her iki kitap da bahçedeki güzel çiçekler üzerine masalların toplandığı bir derlemedir. *Gülistân*'da hikâye, arasına şiirler serpiştirilmiş düzyazı formunda yazılmıştır. *Bostân*'da ise herşey mesnevî formunda anlatılmıştır. Her iki kitap da didaktiktir. Sâdi, hayat hakkında nükteli dersler vermek ister. Anlamsız ya da zoraki kelime oyunlarının ve karmaşık anlatımların hikâyelerin tadını kaçırmasına izin verilmemiştir. Hikâyeler "Hükümdarlar Üzerine" ya da "Cömertlik Üzerine" gibi başlıklar altında toplanmıştır. Bununla beraber, Sâdi, hayatın yorumlanmasında, düzenli bir yol takip etmemiştir; hikâyeler hangi sırayla okunursa okunsun, kitapların mesajı anlaşılabilmektedir. Bunun dışında Sâdi daha pek çok şiir yazmıştır, ama bu iki derleme, onun bütün kuşaklar tarafından tanınmasına ve sevilmesine yetmiştir.

Diğer kitaplarında, Sâdi dünyadaki yaşayışı yönlendirecek öğretici ve bilge bir anlatım dener. Bu anlatıma uygun olarak, her konuda tavsiyelerde bulunur. İş derin felsefî konulara gelince, kaçınılmaz olarak tasavvufî terimler kullanır. Bu yüzden, okyanusa düşen bir yağmur damlasının kendisini sonsuzluk içinde bir hiç olarak görüşünü; daha sonra istiridyenin içinde çok değerli bir inci haline gelişini anlatır. Evine konuk gelen bir yabancının kâfir olduğunu anlayıp ağırlamak istemeyen ve bu hareketinden dolayı ilahî ikaza muhatap olan Hz. İbrahim'den (as) bahseder bizlere. (Bunun üzerine Allah, kâfire, kendisini ömrü boyunca geçindirecek bir servet ihsan eder.) Ve yine Sâdi, dil, din ve ırk gözetilerek yapılan ayrımcılığa kötü gözle bakarken, göstermelik ibadete sırt çevirir. (Bu konuda, hac yolculuğu sırasında attığı her adımda namaz kılan ve şeytanın aklına soktuğu biçimde, kendisinin çok müttaki birisi olduğuna inanan bir müslümanın gördüğü bir rüya sayesinde Cehennemden kurtuluşunun hikâyesini anlatır. Bu rüyada adam, kuru kuruya yapılanların değil, salih amellerin hayırlı olduğu yolunda uyarılmıştır.)

Anlatılan hikâyede adı geçen iyiliklerin nasıl olabileceği, şer'î bakıştan ziyade tasavvufî bakışa uygun bir şekilde, birkaç hikâyeyle örneklenir: bir gün hırsızın biri mü'min bir adamın evine girer, ama çalacak hiçbir şey bulamaz. Evden eli boş çıkmasın diye, ev sahibi, altında uyuduğu battaniyesini hırsızın önüne kor. Diğer bir örnek de, arkadaşının içip içip sarhoş olduğunu ihbar eden bir müridini cezalandıran evliyanın hikâyesidir. Müridinin bu hareketi üzerine evliya, yolun kenarında sızıp kalmış arkadaşını eve kadar taşımasını söyler. Böylece arkadaşının sarhoşluğundan şikâyet eden kişi, onun utancını paylaşacaktır. Sâdi evliyanın takvasını, kerâmetlerini zikrederek —örneğin bir evliyanın, parası olmadığı için kayığa binmeyi reddederek nehri seccadesinin üzerinde geçişini anlatarak— yüceltmek istiyordu. Ayrıca

cömertlikleri yüzünden başları derde giren kişilerin savunucusu, gereksiz yere cömert davrananların da yericisi olmuştu. Bir yandan bir borçluya kefil olup, adam ortadan yok oluverince yıllarca hapis yatan mübarek bir insanı överken; diğer yandan çete arkadaşlarıyla hırsızlık yaparken yakalanan bir çocuğu idamdan kurtarıp, yetiştirmek üzere evine alan vezirin bu hareketini de eleştirmiştir; çünkü, çocuk büyüdüğünde kendisini koruyup yetiştiren adama karşı gelmiş ve tekrar hırsızlığa başlamıştır. Sâdi'nin anlattığı pek çok hikâye, bir derviş olarak çıktığı yolculuklarda başından geçenlerin anlatıldığı hikâyeler gibi görünmektedir. Ölümünden sonra ermiş olarak anılmaya başlanan Sâdi "yaşlı üstad", "eşsiz insan" anlamlarına gelen Şeyh ünvanıyla anılır oldu.

Sâdi'nin öğrettiği dersleri ve verdiği nasihatleri kendisine mâl etme gayretkeşliği yoktu. Yapmak istediği şey, öteden beri bilinen gerçekleri, doğrudürüst ortaya koymaktı. İnsanların her zaman farkında oldukları, ama öğrenmek için bir ömür harcadıkları gerçekleri, unutulmaz imgelerle ifade etmişti. Bu gerçekler görünüşte basit, hatta apaçık ortada olan, küçük çocukların bile şu ya da bu şekilde farkında oldukları, ama ilerleyen yaş ve tecrübe ile daha önce hiç bilinmiyormuş gibi yeniden öğrenilen gerçeklerdi. Diğer pek çok edebiyatta olduğu gibi, çok daha önceki antik çivi yazısı edebiyatında bile, yazarlar hayatın gerçekleriyle ilgili ders verici durumları öylesine öz ve etkin biçimde ifade etmişlerdi ki, aklın en derin ve karmaşık yansımaları, bir aynadan seyrediliyormuşçasına net ve berrak bir şekilde görülebilmekteydi. Yahudilerin kutsal kitabı, bu türün güzel örnekleriyle doludur. Bu tür bir edebiyat, en sofistike haliyle bile, hep popüler olagelmiştir ve Sâdi'nin eserleri tüm İran-Sâmi geleneğinde bu türün en çok tutulan eserleridir.

NESİR: FARSÇA İLE ARAPÇA'DA SÜSLÜ VE SADE SÖYLEYİŞLER

Eski Fars edebiyatı, yalnızca Farslılar ve Farsça konuşan diğer topluluklar tarafından değil, Erken Orta Dönemde hemen her yerde güçlü hale gelmiş Türkler tarafından da rağbet görmüştür. Doğuda Hindistan'a, batıda Avrupa ve Mısır'a kadar topraklarını genişletmiş olsalar bile, Türklerin siyasî güç merkezi İran platosuydu. Orada liderler, saray dili olarak Farsça öğrendiler ve bu dili gittikleri her yere götürdüler. Bunun sonucu olarak, Arapça bilim ve din dili olarak kalırken, Farsça çoğu yerde bir nezâket ve şiir dili haline geldi. Farsça yazan şairler bu sayede sayısız fırsatlar elde ettiler. Bu şairlerden en büyüğü olan Celâleddin Rûmî, çoğu eserini doğduğu yerden çok uzakta, Anadolu'da, Türklerin idaresi altındayken vermiştir. Doğuda, Hindistan'da Delhili Emîr Hüsrev, yerel Hint dilinde manzum eserler vermiş olsa da, bütün ciddi çalışmalarında Farsça kullanmıştır.

Bu dönem boyunca, Arapça başlıca edebiyat dili olma özelliğini sürdür-

müş, fakat kültürlü kesimin edebî dil olarak onu kullandığı alana münhasır kalmıştır; hatta Bereketli Hilâl'de bile, kimi hükümdarlar en sonunda Farsça'yı tercih etmişlerdir. Bu kısmen Arap dilindeki edebî eserlerin, sonu belli olmayan yeni girişimlere yer bırakmayacak kadar çok olmasından dolayıdır. Belki daha önemli bir sebebi ise, sosyal statüsünü kaybetmesinden dolayı ona çok yeni tarzların ve hatta eski tarzların yeni biçimlerinin kazandırılmasıdır. Tasavvuf diğer yerlerde olduğu kadar Arap topraklarında da yaygınken, şiirsel bir bütünlük sağlamayı başaramamıştır. Bir Arap tasavvuf şairi olan Mısırlı İbnü'l-Fârıd (1181-1235) benzersiz tasavvuf şiirleriyle tanınır, ki pek az kişi, bu başarıyı gösterebilmiştir. Diğer yandan, nesirde Arapça yazılmış pek çok önemli eser üretmeye devam edildi, çünkü Farslılaşmış bölgede bile, dinî ilimlerde Arapça kullanılmaktaydı; dinî ilimlerin dışına taşan çalışmalar ise, edebî eserler olarak görülebilir. Bir anlamda, Harîrî'nin, Erken Orta Dönem Arap edebiyatının en büyük eseri olan *Makâmât*'ı bile böylesi bir ortamda çıkmıştı. Edebî değerinin yanı sıra, bu eser, incelikli dilbilgisi ve kelime kullanımlarının denendiği bir eser niteliğindeydi.

Şeriat-eksenli araştırmalarda en başta gelen amaç, bellibaşlı konularda belirsizliğe ve soru işaretine yer vermeyecek kesin yaklaşımlar getirmekti. Pek çok ünlü isim arasında, o dönemin Kur'ân ve dilbilgisi alanında en önemli ve ilgi çekici ismi olan Harezmli Mahmud ez-Zemahşerî'yi (1075-1144) gösterebilirim. Diğer Harezmliler gibi Mu'tezile mezhebinden olan Zemahşerî, bir süre Mekke'de kaldıktan sonra, ömrünün geri kalan kısmını geçirmek üzere Harezm'e döndü. Mu'tezilîler, öteden beri hadislerden daha çok Kur'ân'la ilgilenegelmişlerdir. Bu nedenledir ki, Taberî'den sonraki en büyük Kur'ân tefsirini Mu'tezilî bir âlimin yazmış olması pek de şaşırtıcı olmasa gerek. Zemahşerî, bir yandan Kur'ân'daki felsefî özellikleri araştırırken, diğer yandan dilbilgisi ve üslup özelliklerini büyük bir vuzuhla tahlil etmiştir. (Tabiî ki, bu arada, bütün yorumlarda Mu'tezile'ye ait bir antropomorfizm yorumu sunulmuştur.) Tefsir, halk arasında yaygınlaşmış ve beğeni kazanmış; daha sonraları, aynı derecede popüler rakip bir tefsirin çıkmasına da yol açmıştır (Beyzâvî tefsiri.) Bu tefsir ise, çoğunlukla önceki malzemeleri içermesine karşın, Mu'tezilîlerin görüşlerini cerhedip, Hadis ehlinin görüşlerine atıfta bulunuyordu. Zemahşerî, ayrıca, Arapça gramerinin berraklığa kavuşması için bir standart oluşturan bir gramer kitabı yazmış; sözlük yazımı ve ilgili konularda eserler hazırlamış; atasözleri derlemesi ve hatta bazı hadis incelemeleri yayınlamıştır. Bunların yanısıra şiirleri de vardır. Harezmli el-Bîrûnî gibi, o da ilmî konularda Farsça'nın kullanılmasına karşı çıkmış, ama buna karşın, bu dili öğrenmek ve yeni başlayanlara öğretmek zorunda kalmıştır. Hatta, bir Arapça-Farsça sözlüğü de hazırlamıştır.

Tarih, doğaldır ki, sürekli yeni çabalar gerektirmiştir. Bu alanda çalışan çoğu yazar, ister Arapça ister Farsça yazsın, ya hanedanlar arası savaşların, ya

da bir şehrin tahsilli fertlerinin kayıtlarını tutan "vak'anüvis"lerdi. Amaçları, her zaman olduğu gibi, eğlenceli bir iş yapmak ve biraz da yeni şeyler öğrenmekti. Bununla beraber bazıları, bu tarihçilerin yazdıklarını devlet adamlarının dört elle sarılacakları ya da hiç görmezden gelecekleri örnekler olarak da değerlendirmişlerdir. Bu nedenle, vak'anüvislerle hikâyeciler arasında kesin bir ayrım yapmak oldukça zordur. Ama şurası da kesindir ki, bir tarihçi, hem onurlu bir geçmişe sahip yaşayan ailelerin, hem de efsaneler veya bıraktıkları anıtsal miraslar ile sonraki kuşaklara aktarılmış üne sahip ama bu dünyadan göçüp gitmiş insanların gerçek yerlerini ve soyluluklarını kesin olarak saptayacak kayıtlar tutmaya çalışmaktaydılar. Bazı tarihçiler içinde bulundukları zaman ve mekâna her yönüyle ışık tutacak bir bakış açısı getirme konusunda son derece dikkatli ve titizdiler.

Bunların arasında, İzzeddin İbnü'l-Esîr, her ne kadar Selâhaddin-i Eyyubî ve Nâsır'a karşı önyargılar taşıyor olsa da, Arapça olarak yazdığı iki büyük eserindeki açık-seçiklik ve anlaşılabilirlikten ötürü, özellikle dikkat çekicidir. İbnü'l-Esîr Zengî atabeglerinin yönetimi altındaki Cezîre ve Musul'u anlatan ve kendi türünde bir şâheser sayılan kayıtlar tutmuştur. Ayrıca bir de genel tarih kitabı vardır. Bu kitabın ilk bölümü, genel olarak Taberî'nin tarihinin bir özetiydi. (Aynı olayın iki farklı yorumundan en ciddi ve dinî inançlara en uygun olanı alınmıştı.) Geri kalan kısım ise, İbnü'l-Esîr'in kendi zamanına kadar uzanan bir "yıllık" biçiminde yazılmıştı.

Adı geçen iki eserin ele aldığı konular ve bunların işleyiş tarzlarındaki zıtlık, iki dönem arasındaki zıtlığı resmeder. Taberî, özellikle halifelik üzerine yoğunlaşmış ve müslümanların fetihleri ya da "fitne"leri veyahut tüm müslümanlarla ilgili hususlar hakkındaki külliyatlardan, çoğunlukla da kabile bloklarının ya da dinî hiziplerin görüşlerini yansıtan külliyatlardan yararlanırken; İbnü'l-Esîr kısmen yerel kayıtlardan, kısmen de kendi yazdığı Zengîlerin tarihinden ziyade, belli bir bölge için tutulan tarihçelerden yararlanmıştır. Âlim sıfatıyla, hatta aile bağları sayesinde, olaylar hakkında tutulan ortak ve/veya kişisel kayıtlara ulaşabilmiştir. Cezîre'de küçük bir kasabada doğmuş; bir süre çeşitli yerlere seyahat ettikten sonra, Musul'a yerleşmiştir. Erkek kardeşleri kendisine göre çok daha faaldiler. Kur'ân, Hadis ve Arapça dilbilgisiyle ilgilenen büyük kardeşi, bir âlim olarak, en az kendisi kadar ünlü ve saygıdeğerdi. Gönülsüz de olsa, Musul'da hazine ve vergilerle ilgili yüksek bir makamda çalışmayı kabul etti. Bir süre sonra bu işten ayrıldığında, evini, mutasavvıflar için kullanılmak üzere, hana çevirdi. Küçük kardeşi ise nesir tarzında, adından uzun süre bahsedilecek bir kitap yazmıştı. Ayrıca, birkaç değişik sarayda, ve son olarak da Musul'da, güzel vesikaların taslağını hazırlamak üzere görevlendirilmişti. Böyle bir dönemde İbnü'l-Esîr hem söylentilere, hem de gerçek bilginin kaynağına çok yakındı; ama diğer yandan kendisi gibi âlimlerin saygı gördüğü rejimlerin yönetimine sıkı sıkıya

bağlıydı. Taberî'nin hakkıyla elde ettiği mevkiye sahip olmaksızın, rejimin en ateşli savunucularından biri oldu ve elde ettiği bilgileri yandaşı olduğu yöneticileri olduklarından daha iyi göstermek için kullanmaktan öteye gidemedi.[4]

Üslupta iki ana eğilim, Arap ve Fars edebiyatını benzer bir şekilde etkiledi. Bunlardan en belirgin olanı, yabancı kelimelerin kullanılması eğilimiydi. Bu eğilim, Câhiz döneminde bile gizli olarak vardı, ama sonradan açıktan açığa gelişti. Elbette ki bu eğilim, şiir dilinde de, en az nesirde olduğu kadar güçlüydü. Fars şiirine girmesi ise, Arapça'ya girişinden kısa bir süre sonraya, tasavvuf ile hemen hemen aynı zamana rastlıyordu ve Arap şiirinde el-Mütenebbi ile doruğuna ulaşan kavramsal zekâvet ve sözel inceliğe doğru bir yönelim taşımaktaydı. Her bir yazar kendisinden öncekilerden bir adım ileri gitmek gayretindeydi. Sâmânoğullarının saray şairi olan Rûdegî, teşbih ve mecazlarını özgürce kullanmış, fakat sonraları Farisî eleştirmenler kendisini fazla açık-seçik ve sade, okuyanı sıkacak kadar yavan olmakla suçlamışlardır. Dönemin başlarında, şairlerin bu ilerleme çabalarından doğan sözel buluşların ve üretken deyiş inceliklerinin bolluğu, edebiyatın son derece zarif ve latif—deyim yerindeyse süslü— hale gelmesine neden olmuştur. Geç Orta Dönemde daha da ileri gidilerek, aşırı derecede süslülük noktasına gelinmiştir.

Fakat bu olağanüstü karmaşık ayrıntılarla süslü tarz düzyazıyı da etkilemeye başladı —ki bu, Batılı okurların kafasını iyice karıştırmıştır. Daha iddialı Arap ve Fars tarihçileri (ama İbnü'l-Esîr gibi ağırbaşlı ve yetenekli şairler dışında), örneğin bir savaş hakkında yazarken, her cümleyi alâkasız teşbih ve mecazlarla süslemişlerdir. Bu eğilim Farsça'da Arapça'da olduğundan daha can sıkıcı olmuştur, çünkü ince Farisî zevki ilk olarak bu dönemde şekillenmeye başlamıştı. Bir bütün olarak Farisî edebî geleneği, Arapça ile karşılaştırıldığında, hafif deneme tarzında yetersiz kalmakta, ama en ağırbaşlı ve ciddi konularda bile ahlâkçı ve süslü olması itibarıyla Arap geleneğinden daha ağır basmaktadır. Bununla beraber Erken Orta Dönemde bu yazım türü, (kişinin bunları okumaktan zevk alması kaydıyla) pek katı olmayan sınırlar içinde kaldı ve deneme tarzını, denemenin asıl konusu olmadan, süsledi.

4. H.A.R. Gibb, "Islamic Biographical Literature," *Historians of the Middle East* içinde, ed. Bernard Lewis ve P.M. Holt (Oxford Univ. Press, 1962) s. 54-58. Gibb bu eserinde ümmetin sürekliliği konusunun tarihçilerin kafasını meşgul ettiğini belirtir (ki bu durum, Arap topraklarında Hadis ehlinden âlimler arasında özellikle yaygındır). Bu sorunla uğraşan âlimlerin başında İbn Kayyim el-Cevzî (1116-1200) *Mir'atü'z-zaman*'ıyla, ve Şemseddin ez-Zehebî (1274-1348) *Târîhu'l-İslâm*'ıyla gelmektedir. Eser, her ne kadar hem nitelik, hem de kapsam bakımından düzensiz olsa da, yararlı başka yazıları da içerir. Meselâ, bkz. Claude Cahen, "The Historiography of the Seljukid Period," s. 59-78; Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography," s. 152-167 ve Bernard Lewis, "The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources," s. 180-191.

O döneme ait belli bazı düzyazı özelliklerini süslülükten ayırd etmek gerekir. Mübalağalı söyleyişler, yerleşik bir betimleme tarzıydı. Bizim de dikkatimizi çektiği gibi, görgü kuralları çoğunlukla methiyeye niyet edilmediği zamanlarda bile, güçlü bireyler ve de âlimler ya da sanatçılar karşısında mübalağalı bir alçakgönüllülük izharını gerektiriyordu. Bu mübalağalı söyleyişlerin kendi kuralları vardı ve kimi zaman farklı bir etki yaratmak amacıyla kullanılabilmekteydi. Bununla beraber mübalağa çoğu zaman zaten ulaşılamaz olan, dönem içindeki pek çok malumatın izlenimci ve kişisel durumunu belirleyen bir mükemmellik kaygısı olmaksızın etkiyi arttırmanın tarzı olmuş gibi gözüküyor.

Ciddi bir biyografide geçenler dışındaki anekdotlar, genellikle mübalağa yüklüydü. Modern kurguda, herhangi bir sanat dalının gerektirdiği sapmaları ya da saptırmaları en aza indirgeme ve eğlenceli abartıları —ne kadar gösterişli ya da tumturaklı olurlarsa olsunlar— çocukların peri masallarına bırakma gayretindeyiz. Modern-öncesi edebiyatta anekdotlar çoğunlukla büyükler için anlatılan "peri masalları"ydı. Bir hikâye harfi harfine gerçek olabilse dahi, bir nokta, sadeleştirilmekten çok, tercihan iyice şişirilirdi. Örnek olarak, bütün canlılara karşı son derece müşfik bir kölenin hikâyesini verebiliriz. Bu köle öyle müşfikmiş ki, karıncalar incinmesinler ya da yollarını yitirmesinler diye, fütüvvet ocağındaki arkadaşlarını bekletir, karıncalar sofra örtüsünün üzerinden geçip gidene kadar yemeğe başlamazmış. Bu hikâyenin asıl anlatmak istediği, herkesin böyle davranması gerektiği değildir; eğer bir kişi böyle olabiliyorsa, diğerlerinin de, şu ya da bu şekilde kendilerinden güçsüz olanlara karşı anlayış gösterebilecekleridir (ki bu da, ilkine oranla daha kolay görünmektedir). Aynı bakış açısına, henüz yeni evlendiği karısının yüzünün çiçekbozuğu olduğunu görüp, onu utandırmamak için gözünün bozuk olduğunu söyleyen, hatta daha sonraları kör olmuş gibi yapan ve bunu karısının ölümüne dek sürdüren bir adamın hikâyesine de rastlarız.

Nesiller boyu insanların kendisinden zevkle gurur duyduğu Nizâmülmülk dönemini anlatan edebî risalelerde bile, hükûmet içindeki ahlâk kuralları, durum hakkında doyurucu bir muhakeme imkânı verecek örneklerden çok, olağandışı uç örneklerle anlatılmıştır; o kadar ki, seçilen örnekler gerçekçi olmaktan çok, çarpıcı ve eğlenceli olagelmiştir. Nizâmülmülk çok iyi bir yöneticiydi ve bir hazinedeki rezervlerin ve bir bütçeyi muhafaza etmenin değerini tam olarak anlamıştı; fakat sultanın hükûmetin gelirini hepten kendi kişisel parası gibi görmemesi gerektiğini özellikle vurgulayan, halife Harun er-Reşid ve karısı Zübeyde hakkındaki (bilinçli bir şekilde süreç içinde tarihe yeni bir rol biçen) şu inanılması güç hikâyeyi anlatır: fakir hale düşmüş bir grup müslüman, devletin parası halifenin şahsına değil de tüm müslümanlara ait olduğundan dolayı, kendilerine hazineden bir pay verilmesini isterler ve bunu kabul etmeyen Harun er-Reşid ve Zübeyde'ye beddua

ederler. O gece Harun er-Reşid ve Zübeyde aynı rüyayı görürler. Rüyada, Mahşer Gününde, Hz. Muhammed, müslümanların parasını kendi zevkleri uğruna harcadıkları için onlara sırt çevirir. Dehşet içinde uyanırlar. Ertesi gün Harun er-Reşid huzura çıkıp isteyen herkese bol miktarda hediye ve yıllık maaş verileceğini duyurur. Zübeyde ise, kocasından geri kalmayarak, tarihçilerin ömrü boyunca sürdürdüğünü yazdıkları hayır işlerine başlar.

Dönemin terbiye anlayışı —ve sadece İslâm toplumunda değil— en azından iki noktada, bazı modern okurlara kaba gelebilir. Yerli-yersiz böbürlenme gülünç kaçarken, kişinin uygun yer ve zamanda cesaretinden ve erdemlerinden dem vurması, o dönemde pek utanılacak birşey değildi (ama, bu gibi durumlarda alçakgönüllülük daha onurlu bir davranıştı.) Kadınları erkeklerin gözünden uzak tutma çabalarına, hatta erkeklerin bile sıkı sıkı örtünmelerine rağmen, cinsel konulardan yemek-içmek gibi bahsedilirdi. Söz bu konuya geldiğinde, her iki faaliyet de —cinsellik ve beslenme— aynı açıksözlülükle anlatılırdı. Bunun bir nedeni de, belki, böylesine bir "kaç-göç"ün olduğu toplumda erkek sohbetlerinin kadınların da hazır bulunduğu yerlerde geçmemesidir. (Şüphesiz, münhasıran iç gıdıklayıcı şekilde tasarlanmış, hatırı sayılır boyutlarda bir pornografi edebiyatı da mevcuttu).

EDEBİYATTA DERUNÎ ÜSLUB

İkinci bir ana eğilim, mahiyeti pek belirgin olmamakla beraber, toplumsal ve entellektüel açıdan daha önemli idi. Bu eğilim, pek çok noktayı, açıklanmamış halde bırakarak dolaylı ya da örtük bir şekilde yazmaktı. Gazâlî'nin ulaştığı, yazarın kafasındaki muhatabının seviyesine uygun şeyler yazması ve akıl karıştırıcı gerçekleri kitlelere açık etmemesi gerektiği şeklindeki hikmetli sonuç, onun, okuyucunun kafasına rastgele fikirler sokacağı endişesiyle çekingen bir dil kullandığı kendi *Munkız*'ındaki fikirlerden daha da ince edebî etkilere sahip oldu.

Gördüğümüz gibi, Feylesoflar, mutasavvıflar ve Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı olanlar için, bilginin belirli bir kademelendirme ve saklı tutulmaya tâbi kılınması normal hale geldi. Özellikle hayata müteallık meselelerde, okuyucu kendi ihtiyaç düzeyine göre kendine özgü sonuçlara varabilsin diye, yazarın tüm niyetini okura açıkça belli etmeyen bir tarzda yazması genel bir kabul görmüş gibi gözüküyor. Yazarın açıkça derunî olma amacı olsun ya da olmasın, bu yaklaşıma uyulurdu. Her hâlükârda, bunun edebî üslub üzerindeki etkisi büyük olmuştu. Bu eğilim, okurun herhangi bir yazıyı okurken, açıkça ortaya konmamış hiçbir şeyin olmadığına karar vermeden önce bir kez daha düşünmesi için, bütün ciddi düzyazı eserlerde ve hatta şiirde bile hızla yaygınlaşıyordu.

Tasavvufun etkisinin görüldüğü her yerde bu özellikle böyleydi. Edebî

bir etki meydana getirmek istenildiğinde, mübalağalı anekdotlara başvurma meylinden bahsetmiştim. Genel edebiyatın içindeki ahlâkî masallar için söylediklerim, bir yere kadar kadim peygamberlerin ve evliyaların anlatıldığı mucize ya da kerâmetle yüklü kıssa veya menkıbeler için de geçerlidir. Bu tür hikâyeler, normalde, avâmın coşkun inancının bir ifadesiydi. Fakat kültürlü dinleyiciler tarafından (ki, bu hikâyeler diğer herhangi bir mübalağalı masal türünde olduğu gibi, onlara hitap etmezdi) ciddiye alınabilir ve sonra çok daha derin tazammunlar taşır hale gelebilirlerdi. Feylesofların ve mutasavvıf metafizikçilerin gizlice işin esasını anlatmak için yazdıkları yazılardaki genel havaya uygun olarak, sûfî şair Celâleddin Rûmî kendi *Mesnevî*'sinin de derunî bir şekilde okunması gerektiğini açıkça belirtmiştir. (Burada gizlilikten kasıt, asıl söylenmek istenilen şeyin ilgisiz, kimi zaman gerçek dışı olayların ardına saklanmış olarak verilmesidir.—çev.) Rûmî, şöyle bir hadis rivayetinden bahseder (II. Cilt, 3602. beyit ve sonrası): Meryem ve Elizabet (İşbâ'), ikisinin de hamile olduğu bir zamanda, bir gün yolda karşılaşırlar. Karınlarındaki bebekler, İsa ve Yahya birbirlerini selamlarlar. Burada Celâleddin Rûmî, Kur'ân'daki Meryem'in hamileliği süresince kimseyle görüşmediği haberiyle pekiştirerek, böyle bir rivayetin imkânsız olduğu yorumunu belirtir. Duruma akla yatkın bir cevap getirdikten sonra (ki, iki kadının birbirine ruhen âşina olduğunu söylemiştir), bu tür açıklamaların olsa olsa uygunsuz olduğunu; nasıl fabllarda asıl önemli olan şey hayvanların nasıl olup da konuşabildikleri değil de, fablın vermek istediği ders ise, bu hikâyelerde de asıl önemli olanın olaylar değil, hikâyenin anlamı olduğunu ileri sürer. Ardından, yazılanları yorumlamaksızın olduğu gibi okumaya çalıştıkları sürece tembel okurların bilerek yanlış yönlendirilmesi kasdıyla, hikâyelerin özellikle öyle kurgulandığını söyleyerek uyarıda bulunur. Şöyle bir olay da aktarır: bir gramer öğretmeni çekimli cümleleri anlatırken "Zeyd Amr'a vurdu" örneğini verir. Bunun üzerine bir öğrencisi sorar: "Zeyd Amr'a niçin vursun ki?" Çekimlerdeki isimlerin yalnızca birer isim oldukları, Zeyd'in Amr'a gerçekten vurmadığı şeklindeki bir açıklamanın yeterli olmadığını gören öğretmen, öğrencinin daha iyi anlayabileceği bir cevabı iletir: "Amr'da (Arapça yazılışına göre) sessiz bir harf vardır ve Amr, kendisine ait olmayan bu harfi 'çaldığı' için cezalandırılmıştır."

Dolaylı bir anlatım tarzı o zamanlar muhtemelen bugünkünden daha kolaydı. Okur-yazar olup da birşeyler okuyanlar aynı eserleri okuyor ve pek çok ortak entellektüel varsayımları paylaşıyorlardı. Bu nedenle, entellektüeller arasındaki diyaloglarda çoğu şey, birbirinin bilgisinden emin olarak, konuşulmadan geçiliyordu. Dahası, okuyacak kitap bulmak, matbaanın icat edildiği zamana oranla çok daha zordu. Eğer bir kitap, okunmaya değerse, büyük bir dikkatle okunmalı, hatta ezberlenmeliydi. Dikkatli okuma gereği, elyazılarının bozuk yapısı nedeniyle daha da önem kazandı; çünkü bu elyaz-

maları hızlı göz hareketini, dolayısıyla hızlı okumayı imkânsız kılıyordu. Bu okumaların büyük bir kısmı, tahminen, yüksek sesle ya da en azından alçak sesle, ama dudaklar kıpırdatılarak gerçekleştiriliyordu. Muhtemelen, her bir cümlenin üzerinde, olası anlamlarının çıkarılabilmesi için, uzun uzun duruluyordu. Her hâlükârda, her önemli kitabın ciddi bir öğrenci tarafından, kendi hocalarının huzurunda okunup anlaşılmış ve gerekli açıklamaları yapabilecek bir hocasının huzurunda yüksek sesle okunmuş olması gerekiyordu— prensipte, bu süreç, yazarın kendisinden intikal eden bir sözel gelenek temeli üzerine kuruluydu. Bu duruma göre, bir yazarın, siyah ile beyaz kadar açık-seçik olmanın zorluklar çıkarabileceği durumlarda kendisini gizlemesi, mesajını dolaylı yollardan aktarması için her türlü sebebi vardı. Eğer Taberî'nin eserinde pek çok noktayı bilerek açıkça yazmadığı konusunda haklıysam, üstü kapalı yazma kalıbı, çok daha önceleri başlanmış demektir.

Bu dolaylı üslubun etkileri, dönemin, üstü kapalı bir derunî anlatımın özellikle uygun olduğu önemli bir edebî türünde bütünleşti. Bilimsel yazılarda olanın aksine, anlatılan olayın ahlâkî bir yorumunu veren, ama bunun yanı sıra, bölük-pörçük belâgata dayalı ya da lirik yazıların aksine, yaşamın bütünlüğü üzerine geniş kapsamlı ve derin açıklamalar getirmeyi amaçlayan ve bunu yaparken —sınırları oldukça geniş kurgusal romanda olanın aksine— hayalî örneklere değil, bir bütün olarak dünyayı ya da herhangi bir bölgesini doğrudan ve açık-seçik tanımlamaya yarar örneklere başvuran her türlü eser bu türe dahil edilebilir. Doğal bilimlerdeki başarılı gelişmenin başdöndürücü hızından ve romancıların derin psikolojik gözlemlerinden şaşkına dönmüş biz Modern zaman insanlarının dünyasında bu türden eserlere çok daha az talep vardır. Hesiod ya da Tekvin efsaneleri çoklarına tarihî garipliker olarak görünür. Boehme ya da Swedenborg gibi yazarlar, bizim için pek çekici değildirler; Dante bile şimdi genellikle sırf şiirsel zevk için okunmaktadır. Yeats'in, Teilhard'ın ya da Toynbee'nin ne yapmak istediklerini ise zar-zor anlarız. Ama, İslâmî Orta Dönemlerin en önemli nesir eserlerinin bazıları, okuyanı yanlış yönlendiren ve böylece söylenenlerin anlaşılmamasını ve önemsenmemesini sağlayan mitik-vizyonel (mythic-visional) türden eserlerdi.

Böyle bir yazım tarzı, tıpkı hikmeti anlaşılamaz bir kaderden ölümcül ihtişamlar çıkaran insanların anlatıldığı kadim destanlarda olduğu gibi, hayatın kahramanca bir görünümünün; ya da özellikle mistiklerin yazılarında ve kimi konfesyonel dinlerin kutsal metinlerinde olduğu gibi, tek bir insan hayatının anlamının evrendeki kimi anlamsızlıklara cevap oluşturduğu, genel ve bütünleştirici bir hayat görünümünün ifadesi olabilir. Her iki durumda da, sembolizmin ilk-örneği (arketip) denebilecek özellik sık sık kendini gösterir. Bu sembolizm noktası, evrensel beşerî bilinçaltı imgeleri düzeyinde olmasa bile, en azından, süregelen geleneklerde seçilerek korunmuş varoluş bi-

çimlerinin uygun karşılıklı rezonansları düzeyinde, çok iyi anlaşılmalıdır.

Böylece, İbn Sînâ'nın sembolik hikâyelerini, ayrıca Yahya Suhreverdî ve İbn Arabî'nin kozmolojik tasvirlerini de içine alan bazı İslâmîleşmiş mitik-vizyonel yazım örneklerinden bahsetmiş olduk. Çoğu tasavvufî yazımın yanı sıra, bazı elkimya ve muhtemelen ilm-i nücûm (astroloji) edebiyatı örnekleri de buraya alınabilir. Adı geçen tür, (geniş anlamda) edebî bir formdu, ama hayat-yönelimli meselelerle ilgilendiğinden dolayı, konusu devamlı değişen bir iletişim aracıydı da — bu yüzden, kimi efsanevî hikâyeler, bir dizi müellif tarafından tekrar tekrar yazılan ve her biri yazarın kendi yorumuyla derinden derine çelişen hikâyelerdir. Örneğin, İbn Sînâ'nın, bir yolcunun (=insan ruhu) batıya (=ışıksız, tenvir olunmamış maddî gerçekliği temsil eden günbatımı alanı) sürgüne gidişini anlattığı hikâyesi, diğer yazarlar tarafından da, farklı yönleri vurgulanarak ele alınmıştır. Dolaylı ve üstü kapalı anlatım tarzından dolayı İbn Sînâ'nın gerçekten de ne demek istediğini kesin olarak anlamanın güçlüğüne rağmen, efsanenin bir yorumundan diğerine uzanan gerçek bir bağlantı ortaya çıkar.

Bu tür üstü kapalı, hatta gizemli yazım tarzına olan eğilimden doğan ve eseri anlamamızı güçleştiren engeller, karşımıza yeni engeller çıkarır. Bunlardan biri —yazarın— o dönemde geçerli olan kimya, astronomi ya da psikoloji konusundaki öğretileri veya eserinde adı geçen efsanelerin konusu hakkında özel bilgileri aktarmak için vermek zorunda olduğu dipnotlardır. Bu dipnotlar anlaşılsa bile, ardından daha çapraşık sorunlar çıkar ki; bu da, böyle bir eseri kendi anlam çerçevesi içinde okumayı öğrenmektir. Eğer kurguya dayalı bir eser, bir biyografi olarak okunacak ve ona göre değerlendirilecek olursa, asıl önemli konu gözden kaçabilir. Okuyucu, eseri anlamak için gerek duyduğu bilgiler yerine, gereksiz ayrıntıların varlığından yakınabilir. Ve eğer eserde tasvir edilen kişilerin gerçekte var olmadıklarını anlarsa, eserin tümünü bir aldatmaca olarak görebilir. Aynı şekilde, mitik-vizyonel eserler, duyguların şiirsel dışavurumu olarak ya da sözde-bilim veya metafizik olarak veyahut kurgu olarak okunursa, yanlış anlaşılacaklardır.

Eğer Dante, evrenin güneş sisteminin aslında helio-santrik, yani güneş-merkezli olduğunu öğrenmiş olsaydı, "Cennet" *(Paradiso)* tasvirinin gerçeğe pek uymadığını da kabul edebilirdi; çünkü kapalı ve hiyerarşik bir evren anlayışı onun için can alıcı noktadaydı. Âlemi somut bir bütün olarak tanımlamaya çalışıyordu. Görkemli lirik ya da kurgularında tarih ve kozmolojiden birer dekor olarak yararlanmak yerine, bunları gerçek kişilerin ve gerçek yerlerin tarifinde temel öge olarak kullanmıştı. Eğer eserlerine sadece birer lirik ya da kurgu gözüyle bakarsak, Dante'nin haklı olarak bundan mutsuz olacağı sonucunu çıkarabiliriz. Eserlerini bilimsel eserlermiş gibi okuduğumuz zaman da aynı ölçüde yanılırız; çünkü kendisinin böyle bir niyeti yoktu. Niyeti, bi-

limsel olmaktan çok, o günün koşullarına göre en ileri sayılan bilimselliğe uygun olarak, öngördüğü gerçekliğin bir yorumunu yakalayabilmekti. Eserleri özel bir algılama biçimi ve derinlik gerektiriyordu. Böyle bir derinlik Dante'nin çağındaki İslâmîleşmiş yazımlar için çok daha gerekliydi, denilebilir.

Okumayı güçleştiren bu engeller aşıldığında, son bir sorun daha ortaya çıkmaktadır: insan, dünyanın bunca görüntüsü ve tanımı arasından kaçını cidden özümseyebilecektir? Bu tür bir eserde sunulan görünümün tam bir değerlendirmesi, insanı onu yorumlamaya sevkedip eserin kendisinden uzaklaştırarak, hayata ve kozmosa yöneltebilmektedir; böyle çalışmaların her biri, okuyucunun yalnızca eseri değil, tüm hayatını belli bir görüş açısından, hiç olmazsa şimdilik kaydıyla, görmeye niyetli olmasını öngörür. Bu, üstünkörü bir okumayla gerçekleştirilemez. Büyük bir ihtimalle çoğu kişi, böyle bir eserle karşılaştığında, merakla şöyle bir göz atmaktan öte birşey yapmayı akıl edemez.

Ne yazık ki, müslüman yorumcular bu tür engellerin aşılmasında pek az yardımcı olmuşlardır. Eserleri anlasalar bile, sıradan okurun ıskalayabileceği bazı metin-dışı göndermeleri açıklamakla yetinmiş ve ana fikirleri mekanik bir şekilde ele almışlardır. Bu tür bir yaklaşım, ille de, o kişinin yanılgısı anlamına gelmez; yazım içinde, küçük filolojik ayrıntıları ayıklamaya niyetli, ama eseri daha ciddi anlamanın, ilgili kişisel tecrübeye dair bir arka plan üzerinde ve bir üstadla karşılıklı konuşma olmaksızın gerçekleşemeyeceğine inanan bir kişi, böyle bir yaklaşımı bilinçli olarak benimsemiş olabilir. Çağdaş okurlar arasında son yıllarda görülen paradoksal ve gizil yazım tarzını çok daha kolay benimseme eğilimi, İslâmîleşmiş mirasın tadına varmamızı daha da kolaylaştıracaktır. Bu arada, genelde dolaylı anlatım tarzı ve özelde mitik-vizyonel yazım üslubu, derunî anlatım akımını iyice pekiştirmiş ve İslâm toplumunun yüksek kültürel başarılarına erişebilmemizi biraz daha zorlaştırmıştır.

SOYUTLANMIŞ BİLGE ADAMIN FELSEFESİ: İBN TUFEYL VE İSPANYALILAR

Gazâlî'den sonraki yüzyılda, muhayyile hayatı içindeki en çarpıcı gelişmeler tasavvufî düşünüş içinde ve Fars edebiyatının gelişimi çerçevesinde vuku bulurken, daha az ilgi çeken entellektüel etkinlikler, önceki yüzyılda açılan yolları geliştirme yönünde seyrediyordu. Bu entellektüel hayat, emîrlerin askerî rejiminin ve bu askerî yönetimden bağımsız bir şeriatın oynadığı bütünleyici sosyal rolün kemâle ermiş etkilerini gösterdi.

Şeriat-eksenli düşünceye tanınan sosyal önceliğin, emîrler tarafından farklı bir şekilde hükmedilen toplumun özerk temeli olarak kabul edildiği Sünnî sentez bağlamında, Feylesoflar kendilerini bir bütün olarak toplumun

şer'î müslüman karakterinin pek kaale alınmadığı topyekün bir gelenekle bütünleşmiş buldular. Fârâbî tarafından zaten hazırlanmış olan bir yolu izleyen Feylesoflar, genellikle bu durumu bir oldu-bitti olarak kabul ettiler ve bunun sıradan insan toplulukları için eldeki en iyi toplum ve akide olduğunu savundular. Toplumu tahavvüle uğratmaya yönelik âtıl düşüncelerden vazgeçmiş gibi görünüyorlardı; ve Filozofların hedefi kesinlikle seçkinlerin merakını tatmin etmek haline gelmişti. Hatta, insanı sosyal bir hayvan olarak gören Aristocu görüşün aksine, "gerçek filozof"un diğer filozofların bile toplumu olmaksızın kendi kendine tamamen yetebileceğini ileri sürme yönünde teşebbüsler dahi vardı.

Gazâlî, hem Felsefe hem de tasavvuf için, şeriatın yanı sıra bir yer belirlemişti. İbn Sînâ'nın şeriat ve tasavvufa Felsefe çerçevesinde bir yer bulma girişimini, o daha ileriye götürmüştü. Böylece gelmek istediği yer, hepsinden öte, akıl yürütme yolu ile tabiattan elde edilebilecek her türlü bilgiden farklı ve onun da ötesinde bir değer verdiği tarihî vahiy ve kişisel ilham tecrübelerinin —nebevî ve mistik tecrübeler— geçerliliğini pekiştirmekti. Bu şekilde tasavvuf, onun İslâmî sentezinin entellektüel köşe taşı haline geldi ve merkezî İslâmîleşmiş topraklarda öyle kaldı.

ERKEN ORTA DÖNEMDEKİ MÜSLÜMAN FİLOZOF VE İLÂHİYATÇILAR, 1111-1274

1111	Tasavvuf ile Sünnîliği kaynaştıran, Felsefeye sınır koyan Gazâlî'nin ölümü
1138	İnsan ruhunun, ilahî olanla birleşmesi konusu ile ilgilenen Endülüslü vezir ve hekim-Feylesof İbn Bâcce'nin ölümü
1185	Temsilî bir eser olan *Hayy b. Yakzân*'ın yazarı olan Endülüslü hekim-Feylesof ve kâtip İbn Tufeyl'in ölümü
1191	Feylesof, kozmolog, İbn Sînâ üzerine bina edilen İşrâkî okulun kurucusu Yahya es-Suhreverdî'nin ölümü.
1198	İbn Sînâ (Avicenna) ve Gazâlî'ye güçlü bir Aristocu üslup içinde karşı çıkan Endülüslü kadı ve hekim-Feylesof İbn Rüşd'ün (Averroes) ölümü.
1209	Felsefeyi çok iyi bilen, öğretmen, vaiz, Eş'arî konumların destekçisi, Mu'tezile-karşıtı mütekellim Fahreddin er-Râzî'nin ölümü.
1269	Aslen Endülüslü Aristocu üslupta bir Feylesof olup, sonradan tasavvufa dönen İbn Seb'în'in ölümü.
1274	Feylesof ve astronom, İmâmî Şiî öğretilerini kodifiye eden, Haşhaşînlere ve Moğollara hizmetlerde bulunmuş Nasîruddin et-Tûsî'nin ölümü.

Mağrib ve İspanya'nın siyasî tecrübesi çok daha az kesintiye uğramış; ve bir Sünnî sentezinin gelişimi, büyük hanedan sarayı üzerinde daha bir yoğunlaşması sayesinde, bu bölgelerde oldukça farklı bir biçim almıştır. Mu-

vahhidler, Murâbıt ulemasının şeriat-eksenli düşünüşünü örtmek amacıyla daha sofistike bir entellektüelliği himayelerine aldıklarında, bunu başlangıçta Gazâlî'nin eserleri temelinde yaptılar. Fakat bunun ardında, daha çok Gazâlî'nin tasavvuftan ziyade Eş'arî kelâmına, hatta —ve özellikle İbn Tumart'ı etkilemiş gibi görünen— Felsefeye ilgi duyuyor olması gerçeği yatıyordu. Daha sonraları, Muvahhid yönetimi, en azından Mağrib ve İspanya'nın kırsal kesimlerini kontrol altında tutabilecek uzun süreli bir siyasal gelenek oluşturabileceğini ispatladığında, Feylesoflar, yeni yöneticilerin dostları ve yüksek memurları olarak mükemmel bir yer edinmişlerdir.

Felsefe İspanya [Endülüs] topraklarına, başka herhangi bir entellektüel gelenek gibi, oldukça geç girmiştir. Çünkü, İspanya'ya yerel Latin geçmişinden pek az şey miras kalmıştı. Yönetimin pek çok küçük krallıklara bölündüğü sıralarda, Felsefeyle özellikle müsbet bilimler biçiminde yüzyüze gelinmekteydi. Murâbıt yönetimi altında yerel Felsefe geleneği, hanedandan gelen —ama belirli bir dışlama derecesine ulaşmayan — baskıya rağmen varlığını sürdürdü. Bu dönemde yaşayan İbn Bâcce, felsefî hale getirileceğini bildiği gayrifelsefî bir toplumda yaşayan tecrit edilmiş bir "filozof"a uygun bir çalışma programı denemesiyle ünlüdür.

Muvahhid hanedanı döneminin ilk büyük Feylesofu olan İbn Tufeyl, bizlere bu temayı daha kapsamlı bir şekilde geliştirdiği bir çalışma bırakmıştır. *Hayy bin Yakzân* adındaki bu felsefî masalında, İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın Meşâî felsefeden farklı olarak başvurduğu, ama hiçbir zaman herşeyi tam olarak açıklamayan "bilgi verici, aydınlatıcı" (ya da "doğulu") anlamındaki işrâkî felsefenin ne olduğunu açıklamaya çalışır. Eserin giriş kısmında Gazâlî ve İbn Sînâ'dan iki üstad olarak bahseder—Gazâlî'ye hanedanın sözü en geçerli bilgesi, İbn Sînâ'ya da İslâmî terimler içinde Felsefenin en büyük temsilcisi, der. Sonuçta, Gazâlî'ye karşı İbn Sînâ'nın İslâm yorumunu savunur. Gerçeğin aranmasında son derece gerekli olan ve (Felsefeyle özdeşleştirilen) bahisten bahise atlayan akılyürütmenin olası herhangi bir sonucundan ayrı tutulması gereken *zevk*in, yani doğrudan ve başkasına aktarılamayan kişisel tecrübeye sahip olmanın can alıcı önemini ise, Gazâlî'ye teslim etmiştir. Burada işrâk felsefesinin temeliyle karşılaşırız: sûfîlerin mistik tecrübesini şerhetmesi gereken bir felsefe. Fakat İbn Tufeyl, böylesi doğrudan tecrübeleri, içinde belli bir konuya bağlı kalmayan felsefî akılyürütmenin ana kütleyi teşkil ettiği ve daha yüksek aşamalar için doğal hazırlık niteliği taşıdığı bir dizi entellektüel gelişmenin en yüksek seviyelerine bırakmıştır.

İbn Tufeyl, masalında, içinde unsurların ve mizaçların mükemmel bir şekilde dengelendiği, çamurdan yaratılan, organizması spontane bir nesil tarafından geliştirilen bir adamı (Hayy bin Yakzân, yani Uyanışın Hayattar Oğlu) anlatır. Bu kişi, bir adada, (ilk başta bir anne geyik tarafından beslenerek) kendi kendine büyür ve aşama aşama kendi ihtiyaçlarını tedarik et-

meyi ve sonra mülâhazalar üretmeyi ve felsefî akılyürütmeyi öğrenir. Akıl sahibi bir yaratık olarak kozmostaki yerinin bilincine varır ve vejetaryenliği bile kapsayan duyarlı bir ahlâk geliştirir. Bu ahlâk, toplumsal ilişkilere değil, kendi kendine hareket eden, yörüngesinden sapmayan gezegenlerle ve akıl sahibi olmayan, içgüdüleriyle hareket eden yaratıklarla arasında kurmuş olduğu doğal ilişkiye dayanır. En nihayetinde —organik oluşumunun tamamlanmasıyla— felsefî uyanıklığın doruklarına ulaşır. Buradan da en mükemmel tabiata— kendisine uygun düşen bir uyanıklık halinin bir devamı olarak vecd dolu bir derin-düşünce haline— geçer. Burada, mistik tecrübeye yer veren, hatta bu tecrübeye gerçeği arayışta somut verilere dayalı demonstratif mantığın da ötesinde önemli bir rol yükleyen beşerî latifelerin bir ifadesini buluruz. Fakat İbn Tufeyl, metafiziğe dair hususlarda bile, kahramanının, temelde sahih gerçek içerisinde kendi kendine mantık yürütmeye muktedir olduğu ve kahramanının mistik tecrübesinin ister istemez üzerine bina edildiği felsefî akılyürütmenin kemâl derecesini temsil ettiği noktasında ısrarla durur. Böylece, bizim yalnız insanımız, Felsefeyi (Philosophia) icra etme yoluyla tamamen Filozofun zamandan münezzeh, ezelî ve aklî doğal güçlerinin [kuvâyı tabiiye] işleyişi temeline dayanarak, mükemmele erişmiştir.

Fakat, masalın bu noktasında, yakındaki başka bir adaya geçeriz. Bu ada, tabiî Felsefe (Philosophy) adasının aksine, nebevî vahiy adasıdır. Aslında, hikâyenin en başında, kahramanımız için olası bir alternatif doğum yeri olduğu sanılan —ki, kahramanın o adadaki bir kadından istenmedik bir zamanda doğduğu ve bir kutu içinde denize salıverildiği söylenmektedir —diğer bir adanın bahsi geçer. Öyle görünüyor ki, beşerî za'fiyeti simgeleyen bu adada, insanlar, yalnızca, tarihsel olarak Âdem'den türeyen sair insanlardan doğarlar. Bu, Filozofların tabiatının ezelî dünyası değil, insan soyunun Yaratıcının emriyle belli bir anda menşeine sahip olduğu varsayılan —ve en büyük hakikat ehlinin insanları nizam içinde tutmak amacıyla tasarlanmış nebevî vahyin imgelerinin taşıdığı hakikatı kavrama kabiliyetindekiler olduğu— yaratılmış (mahlûk) bir dünyadır. Bu adada yaşayan insanların gözlerini açmak ve insan olarak sahip oldukları gerçek latifelerin farkına varmalarını sağlamak için yaptığı nafile ve gerçekten tehlikeli bir teşebbüsten sonra, kahramanımız, bir parça hakikat kırıntısı taşıyan insanları isyankâr yapmış olmayayım diye, onları cehaletleriyle başbaşa bırakmanın en iyi yol olduğuna karar verir. Kendi adasına ve kendi mukaddes kaderine geri döner.

Gerçek Filozof başka bir adaya çekilemez, ama bunun yerine, Muvahhid imparatorluğunun toplumu içerisinde, İbn Tufeyl'in kahramanını örnek alabilir. Yani, kendisini kendi Felsefî uyanıklığı içinde dış dünyadan tecrit edebilir ve geride kalan insanları saf vahiy ve onun yorumlarıyla başbaşa bırakabilir. Buna uygun olarak İbn Tufeyl, Fârâbî'ye (örneğin, âhiret hayatı hakkındaki) Felsefî görüşleri yeterince dikkatli bir şekilde gizlemediği için) çat-

mıştır. Kaldı ki, kendi hikâyesi de, biçimsel olarak az-çok derunîydi; hikâyenin başından itibaren okuyucu, kahramanın doğumu üzerine anlatılan alternatif hikâyeler ile birlikte, eserin geri kalanını nasıl okuması gerektiğini —özelde, vahiy adasına ve onun öncüllerine ne gözle bakacağını— seçmeye zorlanır.

İBN RÜŞD VE FELSEFE İLE DİN ARASINDAKİ AYIRIM

Felsefe ile din arasındaki ilişki konusunda en nihaî sonucu İbn Tufeyl'in talebesi olan İbn Rüşd (1126-98); Latinlerin verdiği adla, "Averroes" ileri sürmüştür. İbn Rüşd, hanedanın koruması altında, Felsefe ve şeriat, münhasıran ikisi arasında kalan alanı paylaşmak zorundaydı. Bu temel üzerine, İbn Sînâ'nın tasavvufî tecrübeye ve nübüvvete vermek istediği Felsefî konuma karşı çıkmış; kendisinin, Peygambere (ister şer'î, ister tasavvufî biçiminde olsun) belirli bir tabiî hikmet biçiyor olsa da karşı bir tavır alabilmesine imkân sağlayan daha katı bir Aristoculuğa geri dönmüştür. Bu yenilenmiş Aristoculuk da, Gazâlî'nin hücumlarını daha dar bir alana çekerek bertaraf edebilmesini sağlamıştır. (Gazalî'nin Felsefeye yönelik büyük saldırısı, en ziyade İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu görüşlere karşı olmuştur).

İbn Rüşd kendisini, bellibaşlı bazı kategorileri dikkatli bir şekilde amacına uygun biçimde değiştirerek savunmayı tercih etti. Dünyadaki her bir husus î nesnenin gerçekte Tanrı tarafından ihdas edildiğini, Gazâlî'nin de dediği gibi, Kur'ân tarafından böyle buyurulduğunu ve dünyanın ezelî olmadığını; ama ne hudus, ne de ezeliyet nosyonunun Tanrı'nın tüm dünya ile ilişkisine tam olarak uygulanamadığını ileri sürdü. Tanrı'nın yalnızca evrensel olayları değil, en küçük ayrıntıları da bildiğini savunan görüşe karşı çıktı ve bu iki tür bilginin hiçbirinin Tanrı'nın bilişine uygun olmadığını; O'nun bilgisinin her iki bilgiden daha da kapsamlı bir bilgi nev'i olduğunu söyledi. Yani gerçekten nihaî sorunlarda, Gazâlî soyut tartışmanın uygulanabilirliğini reddederken, İbn Rüşd sonlu tecrübelerden türetilen alternatiflerin muvafık düşmediğini söylemeyi tercih etti; ki ona göre tam bir Filozofun özgün (sui generis) terimleri bu düzeyde kullanması gerekiyordu. Anlamları pek sarih olmadığından, bu düşüncelerin yanlışlığının ya da doğruluğunun ispatlanamayacağı söylenebilir.

Böyle bir temel üzerinde, İbn Rüşd metafizik bile dahil, Felsefenin (Philosophia) aklî çıkarımları ile vahiy içinde sunulan saf imgeler arasında herhangi bir tutarsızlığı inkâr edebiliyordu. Bundan dolayı Felsefenin tam anlamıyla demonstratif akılyürütmesi, şeriatın ve şeriatla ilgili nosyonların basit kabulüne karşı sofistike bir alternatif olarak geçerlilik iddiasında bulunabilirdi; fakat bu durumda, Felsefî ideallerin keyfî ikâmelerinden de öte imgeler ortaya koyan herhangi bir analizin reddedilmesi gerekiyordu. Gerçek de-

monstratif Felsefeden (Philosophia) yoksun olan herhangi bir kelâm insanların aklî bir hakikate ulaşıyorlarmış gibi yanlış bir düşünceye kapılmalarından başka bir işe yaramıyordu; bu, insanların saf akıl için hazır olmadıkları vahyin imgeleri içinde inançlarının zayıfladığı tartışmasına neden oldu.

Zamanının Muvahhid politikası, buna uygun olarak, bir bakıma haklı çıkarıldı: Felsefenin mülâhazaları özel bir şekilde sarayda, istidatlı olduklarına inanılan az sayıda insan arasında gelişip yayılırken, halk arasında, entellektüel mülâhazaya kötü gözle bakılmaktaydı. Felsefenin kendisinin kitleler arasında yaygınlaşmaması, kelâm ve spekülatif tasavvufa ise hiçbir şekilde müsamaha edilmemesi gerekiyordu. Tüm şeriat-eksenlilikten sapma türlerini şiddetle cezalandıran (ki, gayrimüslim zımmî cemaatler de bazan bundan nasiplerini alıyorlardı) Muvahhidlerin cehaleti yeğleyen obskürantist tutumunun belki yumuşatılması gerekiyordu, ama hepten vazgeçilmesine de gerek yoktu. İbn Rüşd'ün kendisi de bir kadı ve başsansürcüydü.

Bu felsefî bakış açısının, yahudileri ve onların şer'î hukuka karşılık gelen "Halaka" hukukunu hükûmet kontrol altında tutuyor değilse de, İbn Rüşd'ün eseriyle neredeyse aynı zamanda, Yahudiliğe uyarlanması hayatî bir önem taşıyordu. Müslüman hükümdarlar tarafından Halaka hukukuna, yahudi cemaati içinde, her hâlükârda müslümanların şer'î hukukuna biçilen role karşılık gelen bir rol verildi. İbn Rüşd gibi Kurtuba'da, yalnız birazcık daha geç doğan İbn Meymûn ("Maimonides", 1135-1204), bütün zamanların en büyük yahudi düşüncesi ustalarından biri olduğunu gösterdi. Kimi zaman İbranice, kimi zaman (İbranî harfleriyle) Arapça yazan İbn Meymûn yahudi inancının Felsefî bir çözümlemesini sunmuştur (ki, bu çözümleme, meselâ hıristiyan inancı üzerine yaptığı çalışmada Thomas Aquinas'ı geniş ölçüde etkilemiştir). İbn Rüşd'ün çözümlemesine benzeyen ama Akino'lu Thomas'ın çözümlemesine benzemeyen (ve, İbranice yazmalarına rağmen, İslâmîleşmiş birer düşünürden çok birer Garplı gibi yazan çoğu batı Avrupa yahudisinin düşünüşüne de benzemeyen) bu çözümlemesinde İbn Meymûn, kelâmı, yani vahyin hizmetinde mülâhaza ve muhakemede bulunmayı reddetmiş; kendisinin ulaştığı yüksekliğe ulaşma kabiliyetinde olmayanların Torah'ı (Tevrat) ve geleneksel yorumunu sorgusuz-sualsiz kabul etmeleri üzerinde ısrarla durmuştur. Buna uygun bir şekilde, muntazaman, en iyi Filozofların yapmadıkları hataları yaptıkları için "Filozofları" ayıplar ve en özgün Felsefî görüşlere sahip olduğunda bile (örneğin, dikkatle, evrenin ezeliyetini kabul etmeye hazır olduğunda) asla bir Filozof karakteri takınmaz.

Mağrib ve İspanya'da, biçim olarak Muvahhidlerinkine benzer bir siyasî gelenek, onbeşinci yüzyılın sonlarına dek varlığını sürdürdü. Magrib'in ayırıcı özelliklerinin ortaya çıkması da o tarihe rastlar. Bu ayırıcı özellikler şöyle özetlenebilir: iç kısımlarda daha küçük ticaret merkezleri bulunmayan ve ka-

bilevî bir Berberî arka planından gittikçe uzaklaşan büyük ve birbirinden ayrı şehirler; hayvancılıkla geçinen Berberîlerin gücüne bağımlı hanedanların himayesindeki Arap yüksek kültürü ve belki de bunun bir sonucu olarak, özel herhangi bir sapmaya entellektüel bir lüks olarak şüpheyle bakan, alışılmadık bir sosyal muhafazakârlık. Bu sosyal ve siyasî kalıp altında bir Felsefenin geleneği, diğer entellektüel akımlardan ayrı olarak ve en azından Mâlikî fıkhının en katı temsilcileriyle bir ittifak (sonuncusunun çoğu kez alışverişe girişmediği bir uzlaşma) sürdürmeye çalışarak devam ettirildi. Büyük tasavvufî gelişim, Akdeniz'in batısına gelerek orada kök saldı, ama merkezî topraklardan daha sonra. Ve burada ancak yaşayan velîlerin ve köklü mübarek ailelerin (Marabûtlar) sayesinde önem kazanmış olan gözle görülür dindarlık odaklarına yönelik Berberî kabilevî talebine alışılmadık bir serbestlikle uyum sağlayarak hâkim duruma erişti.

Yüksek Orta Çağda Garbın İspanya aracılığıyla tanıdığı İslâmîleşmiş kültür biçimi, bundan dolayı büyük ve merkezî geleneğin üzerine bina olunabileceği entellektüel orta zeminden yoksundu. Garplılar için İbn Rüşd (Averroës), Arap felsefesinin baş temsilcisi ve büyük Aristo yorumunun yazarı idi. Daha sonraki İslâmîleşmiş felsefeye gelince, (dolaylı da olsa orijinal Arapça metinlerden okuyan bir-iki Garplı düşünür yoluyla gelenler dışında) onlar için, mevcut değildi.

Bunun doğrudan bir sonucu olarak, daha sonraki İslâmîleşmiş felsefe, çoğu modern Batılı tarihçi tarafından da yok sayılmıştır. Bunun kısmî bir nedeni, daha sonraki yazarların İspanya'da popüler olmalarından önce, —velev ki orada çok popüler hale gelsinler— onlardan Latince'ye yapılan çevirilerin artık kesilmiş olmasıydı. Bir diğer neden de, sonraki dönemlerin çok daha yaratıcı felsefesinin, Yüksek Halifelik Döneminde olduğu gibi, kendisini diğer entellektüel akımlara kesinlikle zıt şekilde gösteren bağımsız bir gelenek anlamında, Felsefe olarak ortaya konmamasıdır. İspanya (Endülüs) Felsefesi açısından bakıldığında, bu, gerçek felsefeye ihanet demekti.

İspanyalı Feylesoflar okulunun ve özellikle İbn Rüşd'ün eserlerinin temsil ettiği bakış açısının geniş-kapsamlı bir etkisi kendisini İslâm dünyasından çok Garpta gösterir: ki bu, kategorik açıdan iki zıt inceleme alanı oluşturan "din" ve "felsefe"yi karakterize eden, "iman"ın alternatif zeminleri olarak, "itikad" ve "akıl" nosyonudur. Nerede doğaüstü bir kaynağa bağlanan ve dinî bakımdan yüceltilmiş sözcükler varsa, orada "itikad" ve "akıl" arasında bir zıtlık doğabilir: kutsal kitaplara mı inanılsın, yoksa doğal gözlemler temeli üzerinde akıl yoluyla bulunanlara mı? Fakat kendi içinde, bu tür bir ayrım yüzeysel kalmaktadır.

Belirli özel tarihî ânlarda peygamberler tarafından söylenmiş belirli sözlere dayanmaları nedeniyle, İbrahimî gelenekler (rivayet edilen nebevî va-

hiyler olarak) bu tür kanonize edilmiş metinleri eşine pek rastlanmayan bir katılıkla sunmuşlardır. Hz. Muhammed'in zamanında Allah'a iman, kutsal kitaplara Allah kelâmı olarak inanmakla çok sık biçimde özdeşleştirildi ve bu tavra Kur'ân'da da zaman zaman rastlanmaktadır. Belirttiğimiz gibi Mu'tezilîlerle birlikte, kutsal metinlerde bulunduğu şekliyle belirli tezlere iman etmenin "itikad"la böylesine özdeşleştirilmesi, onların genel entellektüalistik bakış açısının temeli haline geldi. Mu'tezile çevrelerinde dolanan ilk Feylesof el-Kindî, dolayısıyla, "vahyolunmuş doktrinler"in "itikad" yoluyla sahip olunabilen özel kanallar vasıtasıyla bize ulaşmış Felsefî hakikatlerin kinâyesi olduğu şeklindeki, hıristiyan Filozoflar arasında çoktan geliştirilmiş anlayışın üstlenilmesinin mümkün olduğunu kavramıştı. Fakat biz burada, farklı entellektüel disiplinlerin tabanları olarak "akıl" ve "itikad" arasında daha sonraları etraflıca yapılan ayırıma henüz ulaşmış değiliz. Felsefî metafizikçiler (olsa olsa) sadece İbrahimî ilahiyatçıların yaptıklarının aynısını yapacak daha demonstratif bir yönteme sahiptiler.

Bu düzeyde, Felsefî gelenek ile İbrahimî gereklilik arasındaki tezatın akıl ile iman arasındaki tezatla pek ilgisi yoktur. Birisi, peygamberlere inen vahiylerden yola çıkarak akıl yürüten ilahiyatçıların sadece Felsefî metafizikçilerin irrasyonel biçimde atladığı ya da gözden kaçırdığı kimi delilleri aklî bir şekilde değerlendirdiklerini öne sürebilir. Mu'tezilîlerin "itikad" tanımını tâdil etmiş olsalar da, Eş'arîler, vahyolunmuş beyanlara iman etme yönündeki Mu'tezilî talebini korumuşlardır. Yine de vahye inanmanın açıkça varolan delillerden —diğer herhangi bir tür delil kadar özenle doğrulanması gereken tarihî delillerden— yola çıkılarak yapılan akılyürütme (usavurum) biçimini aldığını kabul etmiş; ve muhaliflerini, akılyürütmelerini somut delillerden değil de, kendi kısıtlı düşüncelerinden—tutkularından—yola çıkarak yaptıklarından dolayı itham etmişlerdir. Onlar, *akıl* ve *nakil*'i zıt biçimde ortaya koyduklarında, deyim yerindeyse, doğal delilin doğaüstü otoriteye zıtlığını değil de, öznel tahminlerin (akıl) nesnel delillere (nakledilmiş rivayetler) zıtlığını ortaya koymuş olurlar. Şer'î düşünüş içerisinde bu zıtlık, diğer bazı sahalarda olduğu kadar, Kur'ân tefsiri ve fıkıh hakkındaki mantıkî tartışmalarda da uygulanabilir; şayet bu iki terim farklı araştırma alanlarında tatbik edilirse, o durumda, gramer ve şiir dili de dahil olmak üzere tüm tarihî çalışmalar, "akıl" başlığı altında değil, "nakil" başlığı altında çalışılmış olur, çünkü bu ikincisiyle (yani nakil), vahyî olayların rivayetleri dahil, geçmişte olan olayların ya da kullanımların günümüze yansıyan delilleri kastedilmektedir.

"Din" ve "felsefe" arasında daha sonraları yapılan ayrımlara zıt olarak, herhangi bir sistemin, hayat-yönelimli düşünüş seviyesinde, hem akla hem itikada dayandığı ileri sürülebilir. Aynı şekilde, nakledilmiş rivayetlere bel bağlamak aklı ne dışlar, ne de onun kullanımına özel sınırlar koyar; daha zi-

yade gizliden gizliye kişinin üzerinde düşünmesi gereken bir tür delil tercihi —kişinin inancını dayandıracağı temelin ne olacağı tercihi— sunuyor gibidir. Yani, kelâm ehli, akletmeyi vahiy olduğuna inandığı tarihî bir olaya dayandırarak yapmaktaydı, ama diğerleri, —Feylesoflar— bu işi normatif olduğuna inandıkları doğal bir kalıba dayanarak yapıyordu. Bu durumda her iki taraf da aklı, itikada dair bazı şeyler için kullanmaktaydı. Fakat eğer kelâm ehli Feylesoflarla bir düzeyde tutulmaktan mutsuz oluyor idiyse; Feylesoflar da soyut akla davet eden kendi bakış açılarına dayanarak, toptan böyle bir zıtlığı kabul edemezlerdi. Onlar bununla da kalmayıp, (her daim erişilebilir bir tabiat temeli üzerinde) insan aklının bağımsız çalışmasını, (ne zaman olduğu belli olmayan ve bu nedenle gerçekten emin olunamayacak olaylara dayalı) belirli bir metne akletmeksizin teslimiyet göstermekten ayırmışlardır.

Fârâbî, Felsefe (Philosophia) ve İbrahimî gelenek arasındaki eski uzlaşmanın müslüman biçimini iki şekilde billurlaştırdı: kısmen değişik Philosophia disiplinlerinin tümden hayat-yönelimli herhangi bir bağlılıktan özerk olduğunu vurgulayarak; kısmen de Felsefî görüşü özel bir seçkin kesime bırakarak. Fakat Fârâbî'ye göre Felsefî metafizik, İbrahimî geleneğin daha muhayyel cevaplar verdiği aynı meseleleri anlamanın hâlâ üstün bir yoluydu. İbn Rüşd ise Filozofların bağımsız akıl ile kör "itikad" arasındaki hissedilir karşıtlığından sistematik bir biçimde daha ince ve daha temel sonuçlar çıkarmıştır: sadece felsefî düşünüş ile o kadar özdeşleşmiş akılcı Philosophia'yı aklı başında bir seçkin kesime bırakmakla kalmamış, sınırlı bir alanı kapsayan yerleşik metinlere "itikad" olarak gözü kapalı bağlanmayı da bilinçsiz kitlelere bırakmıştır. Bu metinlerin birer delil olarak ele alınması gerektiğini savunan Eş'arî görüş böylece çürütüldü. "Dinî" düşünüş, yani nebevî geleneklerdeki düşünüş şer'î metinlerden—Kur'ân ve hadis— yapılan saf fıkhî çıkarımlara münhasır bırakıldı. Bu tür bir düşünüş, yalnızca hukukla ilgilenerek (ki bu hukuk, Allah hakkında nelerin beyan edilebileceği hususunu da içeriyordu) Philosophia'dan farklı türden sorunlara bile cevap sundu. Bu şekilde hem Philosophia, hem de İbrahimî gelenek belirli iddialarından vazgeçmek zorunda kaldı: Philosophia, dolaylı bir şekilde bile olsa ("din"e bırakılmış olan) kitleler için hayat-yönelimli herhangi bir rolden vazgeçerken; İbrahimî gelenek, Philosophia'ya ayrılan, metafizik gerçekliğin mahiyetini anlama iddialarından vazgeçmek zorunda kaldı.

İbn Rüşd'ün yaptığı bu ayırım, mistisizmin üstün durumdaki iddialarının böyle bir ikibaşlılığı altettiği İslâm toplumunda olsa olsa ikincil bir rol oynadı. Ama entellektüel hayatın otoritesini vahyolunmuş metinlerden alan ve hayli iyi bir şekilde örgütlenmiş kilise tarafından bastırıldığı Garpta bu zıtlık, şu ciddî farklılıkla birlikte —"İbn Rüşd'çüler" yoluyla— kabul edildi: fıkıh ulema için ne kadar önemliyse, kilise için o kadar önemli olan dinî (ecclesiastical) bir statüye sahip olan hıristiyan teolojisi, kelâm gibi, bir kenara itil-

medi; ama, bu ayırımın dinî tarafı olarak, esasen şer'î metin çalışmalarının yerini aldı. Yine de bu ayırım, büyük ölçüde farklı türden soruları cevaplamakla, hâlâ iki farklı hakikat alanını birbirinden ayırıyor gibi görünmekteydi. Bu durum, iki hayat-yönelimli düşünüş sahası arasında bir farklılığa (ki, bu farklılık İbrahimî ve Felsefî gelenekler arasındaki gerilimin bir sonucu olarak zaten bir şekilde hissediliyordu) eklemlenmiş bir şekil verdi: Felsefî gelenek, "tabiat" hakkında "akl"a dayanan "felsefe" haline geldi; İbrahimî gelenek ise daha yüce bir varlıktan gelen "vahy"e "iman"a dayanan "din" halini aldı. İbn Rüşd'cüler ihtilaflı durumlarda aklın sahadan çekilmesi gerektiğini ihtiyatla belirttiler.

Modern Batılı âlimler bu türden bir ayırımı geriye dönük bir şekilde daha eski dönemlere ve diğer kültürlere tatbik ettiklerinde, bu, tahmin edilebileceği gibi, çarpıklık ve karışıklıklarla sonuçlandı. Fakat bu olgu, modern Arapça'daki *felsefe* teriminin özel bir düşünce okuluna değil de —İngilizce'deki *philosophy* için şimdi olduğu gibi— dogmatik "dinî" düşünceye karşı karmakarışık bir tezat arzeden, genelde felsefî düşünüşe tekabül ettiğinin kabulünü engelleyememiştir.

FELSEFE İLE KELÂMIN İTTİHADI

Daha merkezî müslüman topraklarında, özellikle İran'da, önceleri Hadis ehli tarafından faydalı olarak kabul edilen fıkha ve ona yardımcı olan birkaç çalışma alanına bağlı medreseler, zamanla, Mağrib'de olduğundan daha geniş alanlara yayılmış bir şeriat-eksenli düşüncenin merkezleri haline geldiler. Kelâmın, tasavvufun ve hatta Felsefenin (sınırlı bir statüyü tanımak ve sessiz kalmaya boyun eğmek pahasına da olsa) kazandığı haklar, medreselerde bile, geçmişten gelen ve emredici (authoritative) rivayetlerin toplanıp ayıklanmasıyla gerçekleştirilen (*sem'î* ya da *naklî* diye ifade olunan) çalışmalarla yan yana yeşerip gelişecek *aklî* araştırmaya zemin hazırladı. Felsefe hiçbir zaman yaygın bir kabul görmedi ve bunun bir sonucu olarak da, tam bir özgürlükle kullanılamadı; bununla beraber, kelâma karşı gösterilen direnç ortadan kalktı. Buna bağlı olarak, tasavvuftan çok Felsefeye meyli olan, ama açık açık birer Feylesof olmaya hazır olmayan âlimler, fikrî mülâhazalarını, meselâ, şeriat-eksenli düşünce akımının hususî konumlarının müdafaasına kapsamlı bir giriş olarak, kelâm adı altında geliştirdiler.

Cuveynî ve Gazâlî'nin döneminden sonra, kelâm yeni bir çehre kazandı. Zamanında Hadis ehlinin densizliğine maruz kalmış, ilahî takdire karşı hür irade gibi eski meseleler, onların halefleri tarafından gitgide akıl adına gizlendi. Ve tüm Helenistik öğrenim kaynaklarının apaçık küfür sayılabilecek birkaç noktadan arınmış olmak kaydıyla İslâmî ilim ile birlikte kullanılabilmesini kabul yönünde bir eğilim gözlendi. Fahreddîn Râzî (ö. 1210) za-

manında kelâm çoğu kez soyut araştırmanın zihinsel öncüllerine ilişkin büyük bir bilgelikle beraber, Felsefe ruhu içinde işlendi. Şeriat-eksenli düşünen kelâm ehli (mütekellim) hâlâ kendilerini Feylesoflardan ayrı tutuyor; ve onların en karakteristik bulgularının belirli bir kısmına —örneğin, dünyanın ezeliyeti— karşı çıkıyorlardı. Fakat mütekellimlerin muhakeme evreni tüm Felsefe sahasını da kapsar durumdaydı. İlk Eş'arîler, Mu'tezilîlere, Mu'tezile zemini üzerinde karşı çıkmışlardı. Kur'ân'ın yorumlanması konusunda birbirine giren bu müslümanların tüm tartışması, teolojik dogmaların sınırları içerisinde kalmıştı. Eş'arîler bizzat Felsefe tarafından ortaya atılan meselelere; müslüman olsun olmasın, tarafsız insan zeminini ileri süren kozmopolit Feylesoflara karşı çıkıyorlardı. Bu durumda bile, Hadis ehli tarafından kurulan tarihî ve avâmcı çatı, üstünlüğünü hissettirdi ve sınırlayıcı egemenliğini kabul ettirdi; o dereceye kadar ki, güya vahyedilmiş doktrinlerini savunma durumundaki kelâm en başta onlara bağlı durumda kaldı.

Böyle bir bağlamda, ilke olarak kelâmın sınırlamalarını reddeden düşünürler, yani bilinçli Feylesoflar bile, kelâmın ilgilendiği bazı özel problemleri kendi çalışmaları içinde işlemekte sakınca görmediler. Kimin Feylesof, kimin mütekellim olduğunu ayırmak güçleşti; çünkü, her iki taraf da benzer sorunlarla ilgileniyor ve çoğu zaman da benzer sonuçlara varıyordu.

Nasîruddin Tûsî (1201-74) daha ziyade Felsefeye meyilliydi, ama hiçbir zaman İspanya'nın toplumdan soyutlanmış bilge adam felsefesine yönelmedi. Yöneldiği taraf "mezhepçilik" idi ve kendisini (takiyye ilkesinden yararlanarak) Şîa ile özdeşleştirmişti. Onüçüncü yüzyılın başlarında Nizârî İsmailî hareketi entellektüel açıdan değil, siyasî açıdan, neredeyse tamamen akamete uğratılmıştı. Bir İsmailî olarak yazan Tûsî, İsmailîlerin en son tartışma konularını belirten ve daha sonraki yüzyıllarda standart birer eser olmuş teolojik risaleler ortaya koydu. İsmailîlerin kalan gücü de tükendiğinde, İsnâaşeriyeci Şiî risaleleri yazan bir İsnâaşerî olarak zuhur etti ve (şüphesiz) daha gerçek bir bağlılık gösterdiği bu dairede büyük ün kazandı.

Felsefe çalışmalarına da yer vermek ve tasavvufu doruğa eriştiren bir ilke olarak sunmak için Cemâ'î-Sünnî düşünüşü yeniden gözden geçirirken, Gazâlî, Nizârî İsmailî doktrini ile karşılaşmış ve ona büyük önem vermiştir. Merakla ve belki de tesadüfen, Gazâlî, İsnâaşeriye Şiîliğinde Tûsî tarafından, Tûsî'nin düşünüşünde İsmailîlik tarafından oynanan role benzer bir rol oynamıştır. Ayaklanmaları bastırıldıktan sonra İsmailîler, misyonlarını manevî bir yöne çekmeye çalışmışlardı. Aralarından yeni bir imam çıkararak (MS 1164) manevî yeniden doğuşu bedenen bile yaşama gayreti içine girmişlerdi. Bunun anlamı şuydu: tüm dikkatin, imam aracılığıyla, yalnızca müteâl değerler üzerinde yoğunlaştığı ve tüm nesnelerin bu bakış açısından görüldüğü bir hayat. Bu uğraşılarında İsmailîler hem ilk İslâmî öğretilerden, hem de ba-

riz bir şekilde benzer mücadeleler veren mutasavvıflardan yardım görmüşlerdir. Daha sonraları, halife Nâsır zamanında, (1210, kendisinin bir Sünnî olduğunu söyleyen) imamları bu şekilde kullanılmayı reddetmiş ve bunun üzerine İsmailîler mestûr —neredeyse İsnâaşeriyeninki gibi gizli— bir imam etrafında merkezlenen bir maneviyat geliştirmek zorunda kalmış ve bununla da kaçınılmaz bir şekilde tasavvufî kalıba iyice yaklaşmışlardır. Tûsî'nin aralarında yaşadığı dönem, bu dönemdi. İsmailîlerin Şiîlik ile tasavvuf arasında bir uyum bulma peşinde oldukları bu dönemi atlatmalarında, Tûsî, İsmailîlere yardımcı olmuştur.

1256'dan sonra, önde gelen (ve siyasî bakımdan ayrıcalıklı) İsnâaşeriyeci Tûsî, Moğollar Alamut'u zaptedip İsmailîleri kılıçtan geçirdiğinde, galiplerin safına geçerek, üç geleneği bir araya getirdi. Kendi siyasî gücünü ona hizmet için sarfettiği İsnâaşeriye'ye duyduğu bağlılığı hem tasavvufa olan derin ilgisi, hem de Felsefeye olan mutlak bağlılığı ile mezcetti. İsmailîler arasında bu tür imtizaçlara sık rastlanmasına rağmen, Tûsî, bunu gerçekleştiren ilk büyük İsnâaşeriyeci Şiî idi ve kendisinden sonra Felsefe ile tasavvufun mezci, İsnâaşeriyeciler arasında yaygın hale geldi.

Tûsî, kelâmı reddetmemiş, ama İsnâaşeriyeciler arasında epey rağbet görmüş Mu'tezilî kelâm anlayışını benimsemişti. Bununla beraber, onun için daha da önemli olan bellibaşlı İbn Sînâ yorumcularının pek çoğu gibi, neredeyse bir mutasavvıf gibi gördüğü bu zâtı savunmasıdır. Gazâlî'nin Feylesoflara meydan okumasına karşı —İbn Rüşd'ün aksine— İbn Tufeyl gibi, doğrudan doğruya ustasını savunarak işe girişmiş ve geleneksel dinî tecrübenin ve dolayısıyla bir Filozofun manevî yuvası olarak dinî cemaatin geçerliliğini İbn Tufeyl'in yaptığından daha kapsamlı bir şekilde vurguladığı savunmasını desteklemek amacıyla, kendi sûfî yönelimini kullanmıştır. İbn Miskeveyh'den itibaren yazılmış sair İslâmîleşmiş ahlâk risaleleri gibi, Aristo'dan ve onun ne ifrat ne tefrit bir çizgiyi ima eden kategorilerinden esinlenerek yazdığı ahlâka dair risalesi, son derece felsefîydi ve yine de popüler ve hatta dinî bir müşteri kitlesi öngörüyordu. (Tûsî'yle Dördüncü Kitap'ta bir doğal bilimci ve doğal bilimin hâmisi olarak, yine karşılaşacağız.)

İster katı bireycilikte, isterse zıt kutupların birleştiği mezhepçilikte olsun, Felsefe, kendisini bir gizlilik perdesi ardında korudu. Hatta Feylesoflar Felsefî görüşler için daha geniş bir seviyede bir rol görmüş olsalar bile, en azından bu konuda, gerçek Philosophia'nın mahiyeti gereği sıradan insanlar için uygun olmadığı konusunda Gazâlî ile hemfikirdiler. İbn Rüşd, özel bir düşünür olarak Aristocu görüşe bağlı iken, bir kadı olarak Aristocu fikirlerin halk arasında yaygınlaştırılmasını İslâm'a karşı tehlikeli bir sapkınlık olarak yargılayıp mahkûm edebilmekteydi. Nasîruddin Tûsî de artık, avâmın fiilî bir felsefî özgürlük yaşaması taraftarı değildi.

ERKEN ORTA DÖNEMDE GÖRSEL SANATLAR

Görsel sanatların ileriki bin yıl boyunca İslâm dünyasında sahip olacağı İslâmîleşmiş olarak kabul olunabilir özelliklerini kazanması, ancak Yüksek Halifelik devletinin son bulmasıyla birlikte gerçekleşmiştir. Erken Orta Dönemin daha geç kısmında, İslâmîleşmiş sanatın farklı özellikleri gelişmişti bile. Edebiyat ve entellektüel hayat gibi, sanat da, siyasî hayatın ve hatta kentli kadroların nisbî özerkliğinin parçalara ayrılmış olmasının izlerini taşımaktaydı.

İman ikrarına dayanan (konfesyonel) dinlerin doğup gelişmeye başladığı yüzyıllarda, (bir zamanlar neredeyse her yerinde Helenizm ruhunun solunduğu) Akdeniz havzasından geçip gelen İranî halkların daha yüksek sanatları müşrik Greklerin idealize edilmiş natüralizminden kopmuş ve diğer duygulanımları —ilk etapta, doğal olarak, yeni yeni güçlenen dinlerin doğa ötesi arzularını— ifade edecek yeni yollar bulmuştu. Örneğin, resimde, eski Yunan figürlerindeki kalıptan çıkmış gibi duran adaleler, ya da uzun giysilerin son derece ayrıntılı işlenmiş sadeliği figürlerin basit çizgilerinin gösterişli renklerle karışmadığı, ama resmin tüm hikâyesini daha açık ve doğrudan hale getiren anlatımcı bir tarz uğruna terkedilmişti. Bu durum, resimde ve mozaikte bize erken Bizans dönemini hatırlatan bir tarzın doğmasıyla sonuçlandı. Latin Avrupa'da da bundan çok farklı olmayan bir durum vardı ve Sâsânî İran'ındaki tasvir sanatı hakkında bildiklerimiz benzer bir ruhu göstermektedir. Aynı zamanda, pek çok bölgede, örneğin Mısır ve Suriye'de, figürlerin merkezî önemi haiz olmadığı grafik sanatlarda doğayı betimlemekten uzaklaşan bir tarza doğru kayma mevcuttu. Mimaride bu yeni ruh, basit dikdörtgen mekânların yapının dışındaki doğal mekânın bir uzantısı gibi olduğu Klasik sütunlu mabedlere bir tepki olarak, yapay iç mekân anlayışları ile kubbeli yapılarda (örneğin, Konstantinopol'deki [İstanbul] Aya Sofya'da) kendisini gösterir; İslâm'ın zuhuruna rastlayan dönemde, görsel sanatlar, kümülatif bir şekilde canlı renklerle ve güçlü bir anlatıma dayalı sembolizmle dolu, kendine özgü bir üslup kazanmış muhayyel dünyasını geliştirmekteydi.

Sanatın en varlıklı koruyucuları olarak müslümanların gelişi, bu eğilimi iyice güçlendirmiştir. Eski emperyal tarzlar, eski yönetici sınıflarda meydana gelen gedikler ölçüsünde —çünkü daha önce olmadığı kadar çok sayıda, sonradan görme yeni zengin türemişti— miras aldığı ince beğeni avantajını yitirdi. Görüleceği üzere, bir yerden diğerine serbestçe giden ve çoğunlukla sanatçı tâifesini de yanında götüren müslüman hükümdarların idaresi altında, Mısır ve Suriye'deki yerel tarzlar, Cezîre, Irak ve bütün İran diyarından gelen atadan kalma geleneklerle kaynaşmıştı. Popülistik bir Allah inancının mirasında yer edinen şeriat-eksenli düşünen İslâm'ın eşitlikçi ve ikonofobik eğilimleri, maamafih, Sâsânî devirlerindeki sanatların hâlâ dinî imgelerde bile

kullanıp geliştirdiği sembolik anıtsal tarza bile ziyadesiyle karşı çıkılmasına yol açtı. İlk anda ortaya çıkan sonuç ise şuydu: kimi sembolik figüratif tarzların kayboluşuyla, ama bunun yanısıra tamamen özgün bir-iki motifin eklenmesiyle birlikte, dizayn ögelerinin aktif bir şekilde yeniden düzenlenmesi. Tabiî ki, camilerde, eski kalıpların yeni düzenlemeye uyarlanması gerekti. Geniş dikdörtgen mekân saray erkânı için uygundu, ama sanatçıları, eski mabed formlarıyla bir tutulan sembolik beklentilerden kurtarmak dışında, bu durum, kendi içinde estetik açıdan pek yaratıcı değildi. Genel olarak sanatta, Yüksek Halifelik Dönemi, siyasî çalkantılar içinde, kesinlikle yeni sonuçlara varmaktan çok, sorunlarla boğuşarak geçen bir mayalanma ve mübadele dönemi olarak kaldı.

Bununla beraber bu dönemin mayası, en sonunda birkaç dekoratif formlu ve artistik temayı meyve verdi. Bu yüzden, tedricen, iç bölgelerdeki nüfusun (büyük bir kısmı müslüman olduktan sonra) İslâmîleşmiş özellikleriyle daha da belirginleşen türde bir görsel sanat ortaya çıktı. Tek bir İslâmîleşmiş sanat tarzından söz etmek hiçbir zaman mümkün değildir. Ama, İslâmîleşmiş tarzlar arasında —ortak motifler ve biçim verici meseleler açısından— temas noktaları bulunabilir. Erken Orta Dönemin tek bir merkeze bağlı olmadan varlıklarını sürdüren uluslararası sanatında, her bir bölge kendi tarzını geliştirmişti; yine de, insanlar, sanatsal sorunlara karşı getirilen çözümlerin ve tekniklerin çoğu yerde müştereken görünmesine yetecek ölçüde, serbestçe dolaşmaktaydılar. Zanaatkârlar ya kendileri diyar diyar dolaşırlar, ya emîrler tarafından çağrılırlar, veya fethedilen yeni topraklarda kurulacak karargâhları süslemeleri için komutanlar tarafından götürülürlerdi. İspanya'dan Bengal'e, ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, tüm tarzlar gözle görülür derecede İslâmîleşmiş idiler. Farklı bölgelerde müştereken kullanılan bu tekniklerin iç içe geçerek oluşturdukları ortaklıktan doğan ve birbirinden güçlükle ayırd edilebilen sonuçlar dışında, sanatın İslâmîleşmiş karakteri, bazı karakteristiklere nazar edilince, daha bir kolaylıkla görülür. Bunlardan ilki, merkezî bir dekoratif tema olarak, mimaride bile, hüsn-ü hattın yoğun biçimde kullanılmasıdır. Bununla irtibatlı, ama daha az yaygın diğer bir özellik de, oldukça geniş bir yüzey üzerinde simetrik olarak bütünleştirilmiş ve birbirleriyle karmaşık bir şekilde iç içe geçmiş desen ögelerinin, ya da karmaşık düzenli simetrinin, belirli herhangi bir yüzeyden bile ayrı olarak, "topyekün" kalıplarıyla sık sık kullanılmasıdır. Bu "topyekün" kalıpların en önemli türü, Dördüncü Kitap'ta ayrıntılarıyla inceleyeceğimiz arabesktir.

İslâmîleşmiş sanatın diğerlerinden ilk defa tam olarak ayrıldığı Erken Orta Dönemde bu sanat ileride tekrarlanamayacak ama kendisinden sonraki gelenekler üzerinde bile izi kalacak bir eğilimle birleşmiştir: —kentli ama emîrlerden daha alt düzeydeki zengin kesim tarafından himaye edilen ve aslında ısmarlama yaptırılan— "burjuva" sanatı denilebilecek durumdaki şeye

olan eğilim. Bir süre için (1150-1300?), en azından birkaç bölgede moday oluşturan şey, bu türden bir sanat oldu. Göründüğü kadarıyla bu tür sanat geçici olarak "milis özerkliği" dediğimiz durumun yerel kentli milis kuvvetlerine önemli bir rol verdiği bir dönemi takip etmiş; emîrlerin ve garnizonların mutlak gücü ellerine geçirmeleri nedeniyle, diğer formlardan gelen artar rekabet ile bir süre devam etmiş; en sonunda askerî gücün yüksek kültürür sistematik himayesini üstlendiği Moğol döneminde ise ortadan kalkmıştır.

Bununla beraber, belirgin bir burjuva himayesinden ayrı olarak bile, dönemin sanatı kendisini yerleşik saray ya da mabed gelenekleriyle birlikte, daha önceki çağların ister savaşçı sınıflarla ister ruhbanlıkla ilgili olsun, anıtsa sanatından ayıran birtakım özellikler ortaya koymuştu. Örneğin, figüratif sanat —genellikle olduğu üzere, tasavvuf ya da farklı türden bir sembolizm ögeleri içerdiği durumlarda bile— uyandırdığı etki bakımından şaşmaz bir şekilde anlatımcıydı. Keramik parçalarında ve kitap süslemelerinde gördüğümüz kadarıyla, bu dönemin resim sanatında, figürler üzerinde yer aldıklar fonlar gibi stilize hale geldiler; ama bu durumda bile son derece belirgindiler çünkü herşeyden önce bir olayı hikâye etmek için oradaydılar. Fakat, benzer bir geçmişe sahip Bizans ruhban sanatının aksine, figürler, korku ile karışık saygı uyandıran varlıklarını göstermek amacıyla yapılıyordu. Kişi bir figürle karşı karşıya kaldığında bile, amaç ibadeti kolaylaştırmak değil, bir karakter resmetmekti.

Resimlerde çoğu zaman bir mizah duygusu kendisini gösterirdi. Örnek olarak, tıbbî bir elyazmasına sahibiz: kitaptaki resimlerde hoca öğrencilerine en olmayacak hareketlerle ders veriyor. Bir köşesi üzerinde dengelenmiş ve sihirli bir şekilde havada asılı duran uzun bir yastığa, yüzünde derin bir ifadeyle öylesine yaslanıvermiştir. Bu arada okuduğu kitabın yerleştirildiği rahlenin bir ayağı yerden havalanmış ve gitmek üzere olan öğrenciler tereddüt içinde sırtlarını dönmüşlerdir. Bu durumun şans eseri olmadığı, aynı sanatçının bir başka resmiyle ortaya konur. Bu resimde, yastık ve rahlenin çizimlerinde pek aşırıya kaçılmamış, ama —ikincisinde, hem hoca hem de öğrenciler işlerine daha bir ciddiyetle eğiliyor gösterilseler de— hemen hemen aynı noktalar vurgulanmıştır. Hayvan masallarının ya da insanlarla ilgili hikâyelerin anlatıldığı diğer resimlerde mizah, genel olarak daha ince ve belirsizd ve kalın, tamamlanmamış gibi duran çizgilerle ifade edilirdi. Harîrî'nin bellibaşlı el yazmalarına yapılan çizimler, şehir insanının sıradan hayatını anlatmada, en az Harîrî'nin kendisi kadar eğlence ve zevk doluydu.

Camilerin mimari yapısı müslüman sosyal düzeninin gelişimini daha doğrudan bir tarzda yansıtmaktadır. Rahiplik kurumu mevcut olmadığından, camiler ruhbanca olmaktan ziyade, halka yakın bir görünüm arzediyordu. Yüksek Halifelik Döneminde, her türlü durumda, geniş avluluydular. Bu

geniş avlular, müslümanların kontrolündeki bir kentin müslüman kesimi arasındaki bilgi alışverişini ve genel düzeni sağlamak amacıyla kullanılan merkezlerdi. Bununla beraber, daha çok kasaba müslüman oldukça, büyük camiler, küçük mimari farklarla —sütunların dizilişi, mihrab, v.s.— kendi aralarında ayrılmaya başladılar; ki, bu esnada, değişik müslüman grupların ibadet tarzları, bir bütün olarak kasabanın hükûmetiyle özdeşleşmekten ziyade kendi mahalleleriyle özdeşleşmekteydi. Onbirinci yüzyılda, cami dizaynları bu tür ayrıntılar sayesinde, nisbeten bölük-pörçük hale gelmişti. Ancak uzun bir süre sonra —muhtemelen, Moğollar'dan sonra daha güçlü merkezî otoritelerin yükselişi ile beraber— camiler, estetik bir bütün olarak görülmeye başlanır.

Anonim bir müşterek kuruma karşı, müslüman ferdî bağımsızlık anlayışının bariz bir işareti, görsel sanatların belirgin bir şekilde İslâmîleşmiş hale geldiği dönemin hemen sonrasında ortaya çıktı: sanatçının eserini imzalaması. Şiir ya da hüsn-ü hat gibi, daha çok değer verilen alanlarda, müslümanlar daima eseri kimin ürettiğini merak etmişlerdir: prensipte, hiçbir anonimlik yoktu. Fakat, Yüksek Halifelik Döneminde (çoğu sanatçı müslüman olmadan önce), ister resimde, ister keramikte, isterse mimaride olsun, esere atılan imzalara nadiren rastlanırdı. Bu tür imzalar, ancak onikinci yüzyılda çok yaygın hale geldi.[5]

5. Oleg Grabar bu tür konular üzerinde benim de güvendiğim birtakım öncü araştırmalar yapmıştır.

7

İSLÂM TOPLUMUNDA VE GARPTA KÜLTÜREL KALIPLANMA

Batılı okuyuculara göre İslâmîleşmiş kurumlar, Garplıların müslümanlardan ne öğrendiklerinin ya da neyi ödünç aldıklarının dikkate alınmasıyla olduğu kadar, aynı dönemin Garplı kurumlarının karşılaştırılmasıyla da özel olarak aydınlatılabilmektedir. Bu gibi bir karşılaştırma, iki kültürel çerçevenin içinde bulunan görünürdeki herhangi bir olasılığın bir bunalım zamanında neden dikkate alınmadığını anlamamıza yardımcı olabilecek uzun dönemli akım doğrultularını ifade ettiği kadar, iki kültürel eğilimdeki olasılıkların değerlendirmesini de ifade edebilir. Fakat bu noktada, çalışmalarımızda, özgün ekolojik koşulları, böylesi bir karşılaştırmaya konu olan açık kültürel şartlardan ayırmak zordur. Hatta belki de, belirli etnik gruplardaki —yerel egemen sınıflar, Mısır gibi pekişmiş milletler ve hatta İranlılar gibi bütün dil blokları— toplumsal modellere katkıda bulunmuş olan kültürel şartları ayırd etmek zordur. Sanki böylesi ögeler ayırd edilmiş gibi, önüne geçilemez bir şekilde, araştırmacılar tarafından birçok karşılaştırmaya girişildi. Bizim giriştiğimiz gibi bir karşılaştırmanın belki de en önemli işlevi, genellikle yüzeysel ve çoğu kez haksız ve herhangi bir bakımdan kendi kendini doğrulayan mevcut karşılaştırmaları tamamlamak ve belki de düzeltmek için alternatif bir fikir ileri sürmektir.

Aşağı-yukarı Garptaki Yüksek Ortaçağ zamanlarına denk gelen Erken Orta Dönem, özellikle onikinci ve onüçüncü yüzyıllar, Garbı İslâm toplumuyla karşılaştırmanın özellikle verimli olduğu ilk dönemdir; bu zamana kadar Garp, bütünüyle, medeniyetin başlıca merkezleriyle karşılaştırılmak için çok gerideydi. Bu dönem böyle bir karşılaştırma için sadece ilk değil, bunun yanında en iyi dönemdir. Meselâ, daha sonra yapılan bir karşılaştırma Modernliğin arka planını anlamakla ilgili olacaktır; ancak bu sıfatla, iki geleneği aydınlatma gayesinden dolayı, değer kaybedecektir, çünkü İslâmîleşmiş alanlar daha normal tarihsel koşullara tanık olurken, Garp tarımsallaşmış zamanlarda nisbeten seyrek olan bu başlıca filizlenme dönemlerinden birine girmekteydi. Aşağı-yukarı 1600'den sonra Garpta tarımsallaşmış tarihsel hayatın kendisi değiştirilmeye başlandı ve böylece bu tarihten sonraki karşılaş-

tırmalar iki kültür arasında herhangi bir doğrudan karşılaştırmaya yabancı olan yeni düşünceler sundu.

ONÜÇÜNCÜ YÜZYIL DÜNYASINDA İSLÂM TOPLUMU VE GARP

Geç Roma ve Sâsânî dönemlerindeki konfesyonel geleneklerin ortaya çıkmasından itibaren, Afro-Avrasya Ökümen'i, toplumsal hayatının en temel koşulları itibarıyla bir değişikliğe uğramamıştır. Medenîleşmiş kültür, her yerde, hâlâ öncelikle neticede kırsal kesimdeki genellikle okur-yazar olmayan köylülerin büyük bir çoğunluğunun emeğiyle geçinen imtiyazlı sınıflar tarafından devam ettirilmekteydi. Kültürel ve entellektüel yenilik hâlâ her yerde kültürel hayatın ikinci bir veçhesiydi; bütün kurumların asıl hedefi, yeni herhangi bir şeyin gelişmesinden ziyade, erişilmiş olanın korunmasıydı. Sanat ve zanaatın yanında hayata-yönelimli ve bilimsel düşünce de, sözlü kabile biliminin konusu (şehirleşme öncesi dönemlerdeki gibi) olmaktan çıkıp; artık özel ruhban birliklerinin öncelikli ayrıcalıkları (Büyük Mihver Çağ gelişmelerinden önceki şehirleşmiş dönemlerdeki gibi) ortadan kalkarken, yine de küçük bir azınlık arasında, sınırlı bir sayıdaki klasik metinlere dayalı olarak nesilden nesile öncelikle kişisel bir kavrayış meselesi olmaya devam etti. Böylesi herhangi bir sahadaki herhangi bir olası tarihsel eylem, hâlâ tarımsallaşmış-düzeydeki topluma ait öngörülerin önüne geçememekteydi.

Yine de bu sınırlar içinde o denli temelli olmayan birçok şey, onüçüncü yüzyılla birlikte değişmiştir. Bu değişikliklerde, müslümanlar öncelikli bir rol oynamışlardır. Birçok değişiklik, sadece Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan bölgeyle sınırlı kalmayıp, bütün Hint-Akdeniz bölgeleri boyunca da büyük sonuçlar doğuran İslâm'ın kendi kuvvetinin doğrudan bir sonucuydu. Birçok değişiklik ise, İslâm'ın, ona refakat etmekte olan kültürün çok sayıda kuvveti arasında sadece bir kuvveti oluşturduğu, birbirine eklenen süreçlerin sonucuydu. Fakat burada bile müslümanların varlığının çoğu kez belirleyici bir önemi olmuştur. En açık değişimler, şehirleşmiş hayatın bütün Ökümenik karmaşıklığının gittikçe artar bir şekilde daha da gelişmesini takip edenlerdir. Bin yıl öncesiyle karşılaştırıldığında, 1300 yılıyla birlikte, medenîleşmiş etkileşim alanı bütün yönlere doğru yayılmıştır. Sudan topraklarında, kuzey Avrupa'da, eski Çin'in güneyindeki topraklarda, Malezya'da şehirler ortaya çıktı; ki bunlar sadece uzak mesafelerde ticaret yapmakla yetinmemiş; kendi ürünlerini de ticarete katmış ve hatta bazan kendi fikirlerini de eklemişlerdir. Bozkırların ortasındaki Moğollar budistleşmekte ve onları birkaç asır sonra yok edecek olan, bağımlı oldukları Çinli tüccarlar ve prensler tarafından tam olarak sefilleştirilmekteydiler. Hint okyanusu havzasında ticaret artık sadece birkaç kuzey pazarına bağlı değildi; bütün sahiller boyunca etkindi.

Aynı bin yıl içinde, medenîleşmiş Afro-Avrasya kuşağında insanoğlunun teknik rekabeti bariz bir şekilde arttı. "Yunan ateşi" ve daha sonra barut icat edildi, pusula bütün denizlerde kullanılmaya başlandı; kağıt Çin'den bütün bölgelere yayıldı; ve matbaacılık Yakın Doğu'da kullanılmakta ve en azından bazı ögeleri her yerde bilinmekteydi; ayrıca pratik ve sanatsal teknik sahasında, tarımda ve hayvancılıkta, soyut bilimsel bilgide daha küçük sayısız icat ve keşif yapıldı; bazıları yerel olarak, bazıları da genel olarak kullanılmaktaydı, en gösterişli olanlarının bazıları Çin'de icat edilmişti, fakat her bölge bunun bir kısmına sahip olabiliyordu; ve hepsi (ister herhangi bir yere ait olsunlar, ister sadece yerel bir karmaşıklığa eklensinler) gittikçe Ökümen'deki her yerde insan kaynaklarının yükselen yeterlilik seviyesine katkıda bulundu. Gerçekten, uygarlaşmış etkileşim alanındaki genişlemeyi doğrudan ya da dolaylı bir şekilde mümkün kılan, kısmen yeni keşiflerin bazılarıydı ve bu genişleme sırasıyla yeni keşiflerin potansiyel kaynaklarına eklendi. Önceki her bin yılda olduğu gibi, tarihin adımları gittikçe hızlandı (insanlığın *ilerlemekte olması* farklı bir sorun olsun ya da olmasın). Burada da, en azından topyekün gelişme halindeki diğer toplumlar kadar, İslâm toplumunun da payı vardır.

Önceki bin yıl boyunca, coğrafî ve teknik gelişmeden daha az somut olan üçüncü bir değişim sahası vardı. Bu, felsefî ve dinî hayatla genişletilmiş ve derinleştirilmiş olan bir deneyimdi. Sadece Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan topraklarla sınırlı kalmayıp, şehirleşmiş bütün büyük bölgelerde, klasik Mihver Çağın zengin icatları derin bir şekilde özümsendi, olağanüstü bir şekilde farklılaştı ve mümkün ifadelerinden binlercesi bütün ayrıntılarıyla geliştirildi. Kendi zamanlarında geliştirdikleri kadarıyla, Gazâlî'nin ve İbn Arabî'nin İran-Sâmi hayat-yönelimli geleneklerini kavrama ve bütünleştirme çalışmaları, diğer bölgelerde aşağı-yukarı bütün çağdaşları tarafından (dünya tarihi devam ettikçe), Hindistan'da Şankara ve Râmânuca, Çin'de Chu Hsi ve Avrupa'da Michael Psellus ve Thomas Aquinas gibi kimseler sayesinde farklı şekillerde karşılığını buldu. En azından herhangi bir entellektüel ifade kadar önemli olanı, mistik hayatın çeşitli yönleriyle, kişisel tecrübe geleneklerinin ve bu gelenekleri tecessüm ettiren kurumların (genellikle manastıra ait) bütün büyük Ökümenik bölgelerde aynı şekilde meydana gelen olgunlaşmasıydı.

Bu daha geniş ve daha karmaşık dünya içinde, İslâm toplumu gittikçe merkezî ve hemen hemen baskın bir konum ele geçirdi. Bu baskınlığın mahiyeti yanlış anlaşılmıştır. Bazı modern Batılı yazarların, İslâmîleşmiş toplum gibi onaltıncı yüzyıldan önceki diğer toplumların, sadece, Portekizlilerin Hint okyanusunu işgal etmesi gibi olaylarla "tecrit edildikleri" ve tarihin "ana akım"ını başlattıkları şeklindeki özel nosyon kesinlikle komik düşüyordu. Eğer bir "ana akım" varsa buna neden olanlar müslümanlar değil, Porte-

kizlilerdir; müslümanlar zaten oradaydı. Ancak Batılı yazarlar arasında, Yüksek Hilâfet Dönemi Arabî ya da İslâmîleşmiş kültürünün dünyada en büyük olduğu, Kurtuba ve Bağdat'ın nadiren kurulabilecek şekilde, zenginliğin ve bilginin emsalsiz merkezleri olduğu şeklinde karşıt bir görüş de mevcuttur. Eşdeğer şekilde önemsenmemiş bu varsayımdan, Garbın dünya tarihinin ve kültürünün "ana akım"ını temsil ettiği sonucu çıkmaktadır. Yüksek Hilâfet Döneminde, Garp ile karşılaştırıldığında, Garp hâlâ oldukça durgunken, İslâm toplumu muhteşem görünüyor; fakat böyle bir karşılaştırma, onun dünyadaki nisbî konumu hakkında hiçbir şey söylemiyor. Halifelerin Bağdat'ı, açık bir şekilde doğu Avrupa'daki Konstantinopolis ve Hindistan ve Çin'deki metropollerle nisbeten eşit seviyedeydi. (Erken Orta Dönemde, Garp daha fazla gelişmişken, İslâm toplumu ona kıyasla çarpıcı bir şekilde daha az ihtişamlı görünmekteydi, fakat zahirdeki pek çok değişme, İslâm toplumunun değil, Garbın seviyesindeki bir değişime bağlıydı.) Böylece İslâm toplumunun çok bilinen kültürel üstünlüğü, geniş dairede, mutlak değildi. (Erken Orta Dönemde azamî iktisadî ve kültürel refah başka yerlerde olmasa da, Çin'de bulunacaktı); bu, gelişen Garba nisbetendi.

Yine de belirli yönlerden İslâm toplumu Ökümen'de gerçekten üstündü. Çünkü öteki değişiklikler süresince, Ökümen'deki bölgesel yazılı geleneklerin genel durumu, kendi kendine, anlaşılması zor bir şekilde değişmiştir. Mihver Çağda Hint-Akdeniz kuşağında birbirleriyle nisbeten yakın ilişkisi olan, fakat dördüncü yazılı gelenek durumundaki Çin geleneği ile oldukça zayıf ilişkileri bulunan Sanskrit, İran-Sâmi ve Helenik gelenek olmak üzere, üç büyük yazılı gelenek başladı. Aynı dört gelenek yine de bütün yüksek kültürün kalıbını oluşturdu; fakat modelleri şimdi üç şekilde değiştirildi. Birincisi, İran-Sâmi gelenekleri İslâm'ın şemsiyesi altında daha geniş bir şekilde göründü. İlk Mihver Çağ-sonrası yüzyıllarda, İran-Sâmi yazılı gelenekleri Helenleştirmenin ve hatta Hintlileştirmenin dalgaları altında kalmaya hemen hemen hazır gibi görünmekteydi. Geç Sâsânî dönemleriyle birlikte, bu gelenekler, tam bir özerkliği savunmaktaydı, ve İslâm'ın şemsiyesi altında, İran-Sâmi mirası açıkça diğerleriyle eşit bir düzeyde—ya da eşit bir düzeyden daha fazla—kurulmuştur; çünkü 1300'e gelindiğinde zaten diğer iki miras, en azından kendi aslî çekirdek sahalarında, İslâmîleşmiş şekli içinde İran-Sâmi kültürü tarafından bastırılmaktaydı. Ve bu zamanla birlikte, Sanskrit kültürünün bütün çekirdek sahası zaten müslümanların egemenliğindeydi ve sonraki yüzyıllarda, bölgedeki, en azından yüzeysel bir düzeyde bazı İslâmîleşmiş kalıpları bile benimseyen bağımsız hindu devletleri dahi gitgide İslâmîleşmiş bir dünyada yaşamayı öğrendiler. 1300'e gelindiğinde Anadolu yarımadası, ve bir asır içerisinde de Balkan yarımadası, müslümanların egemenliğine girdi; Helenik kültürün anayurtlarından sadece güney İtalya ve Sicilya İslâm'a yeniden kazandırılamamıştı— bu noktada, her hâlükârda, kuzeyli fatihlerin

egemenliği altında bile, Sicilya, önceki müslüman geçmişinin ve İslâmîleşmiş çevresinin güçlü izlerini yine de korumuştur. Kısacası, İslâm'ın aracılığıyla Mihver dönemlerin hemen hemen bütün şehirleşmiş Hint-Akdeniz kuşağı, geniş bir ard-bölgeyle birlikte, tek bir toplumun himayesi altında zaten veya hemen hemen birleşmişti; yine de yerel olarak Helenik ve Sanskrit gelenekleri belirli derecede sınırlı bir canlılığı —özellikle dinde görülebilen canlılığı (ve daha az yoğun olan Helenik hâkimiyetin zirvesindeki İran-Sâmi gelenekleri tarafından yerel olarak muhafaza edilenden çok farklı olmayan bir canlılığı)— muhafaza ettiler.

Fakat İran-Sâmi geleneklerinin hegemonyasına karşı olan bu yükselişi tamamlayan iki olay daha vardı: Çin'in etkili gelişimi ve Garbın bağımsız olgunlaşması. Onaltıncı yüzyılda İslâmîleşmiş iktidarın zirvesinde bile, Ökümen'in daha büyük bir bölümü, müslümanlaşmış olmasa da, en azından İslâm toplumu tarafından kuşatılan bir dizi yerleşik toplum haline gelmiş gibi görünüyor; o zaman bile iki şehirleşmiş toplum yine de İslâm'a nisbeten karşı koymayı başardı: Çin'in Yakın Doğusu ve komşuları ve bölgenin Helenik geleneklerine dayalı kısmı olan Avrupa'nın Garbı. Fakat bu toplumların hiçbiri Mihver dönemlerdeki rollerinin aynısını üstlenemedi. Elbette, Yakın Doğu öteki toplumlar gibi kendi genişlemesini oluşturmaktaydı ve Hoang-ho ve Yang-tze boyunca nisbeten küçük bir alandan çıkan kendi yazılı gelenekleri Japonya'dan Annam'a kadar uzanan geniş bir kuşakta baskın bir duruma gelmekteydi. Fakat daha önemli olanı, T'ang Sung döneminde (yedinci yüzyıldan itibaren) Yakın Doğu bölgesinin, Ökümen'in diğer taraflarına doğru itilmesiydi; daha önceden, İslâm'ın ortaya çıkışından Moğol fetihlerine kadar, Nil ve Amuderya arasında Çin sanatının ve ticaretinin (ve hatta, son zamanlarda siyasî etkisinin) nisbî üstünlüğünü belirtmiştik; sadece sınırlı bir şekilde Sâsânî dönemleriyle ortaya çıkan bir üstünlük.

Başlangıçta Garp daha az zengin ve ekili-dikiliydi ve genel olarak Hint-Akdeniz halklarını Çinlilerden daha az etkilemişti. Fakat yükselişi eski Ökümenik şekillenmede daha da büyük bir değişikliği ifade etmiştir. Asıl Garb, Latince konuşan ve Papalığın egemenliğindeki, Bizans liderliğiyle ortaya çıkan bağımsız halkların terkibi olarak düşünülecek olursa; Garplı geleneklerin, Roma'nın, eski Helenik geleneklerinin sahasını oluşturan güneydoğusundan çok kuzeybatısındaki topraklarda esasen yeni bir zeminden ortaya çıktığı görülecektir. Bu, kendi içinde —yarıkürenin bir ucundan diğer ucuna kadar, yeni alanlar bir ölçüde yazılı geleneklerin türedikleri yerlerden çekirdek alanın kültürüne doğru yer değiştirmekteydi— yeni birşey değildi; böylece uzak Hindistan'daki Hint gelenekleri, tıpkı Helenik geleneklerin kuzey ve batı Avrupa'da yaptığı gibi, müslümanların Ganj ovasını aşmasından sonra farklı bir şekilde bağımsızlıklarını korudular. Fakat Garp, böyle başka herhangi bir uzak bölgeden çok daha güçlü bir kültürel hayatı —gerçekten, be-

kizlilerdir; müslümanlar zaten oradaydı. Ancak Batılı yazarlar arasında, Yüksek Hilâfet Dönemi Arabî ya da İslâmîleşmiş kültürünün dünyada en büyük olduğu, Kurtuba ve Bağdat'ın nadiren kurulabilecek şekilde, zenginliğin ve bilginin emsalsiz merkezleri olduğu şeklinde karşıt bir görüş de mevcuttur. Eşdeğer şekilde önemsenmemiş bu varsayımdan, Garbın dünya tarihinin ve kültürünün "ana akım"ını temsil ettiği sonucu çıkmaktadır. Yüksek Hilâfet Döneminde, Garp ile karşılaştırıldığında, Garp hâlâ oldukça durgunken, İslâm toplumu muhteşem görünüyor; fakat böyle bir karşılaştırma, onun dünyadaki nisbî konumu hakkında hiçbir şey söylemiyor. Halifelerin Bağdat'ı, açık bir şekilde doğu Avrupa'daki Konstantinopolis ve Hindistan ve Çin'deki metropollerle nisbeten eşit seviyedeydi. (Erken Orta Dönemde, Garp daha fazla gelişmişken, İslâm toplumu ona kıyasla çarpıcı bir şekilde daha az ihtişamlı görünmekteydi, fakat zahirdeki pek çok değişme, İslâm toplumunun değil, Garbın seviyesindeki bir değişime bağlıydı.) Böylece İslâm toplumunun çok bilinen kültürel üstünlüğü, geniş dairede, mutlak değildi. (Erken Orta Dönemde azamî iktisadî ve kültürel refah başka yerlerde olmasa da, Çin'de bulunacaktı); bu, gelişen Garba nisbetendi.

Yine de belirli yönlerden İslâm toplumu Ökümen'de gerçekten üstündü. Çünkü öteki değişiklikler süresince, Ökümen'deki bölgesel yazılı geleneklerin genel durumu, kendi kendine, anlaşılması zor bir şekilde değişmiştir. Mihver Çağda Hint-Akdeniz kuşağında birbirleriyle nisbeten yakın ilişkisi olan, fakat dördüncü yazılı gelenek durumundaki Çin geleneği ile oldukça zayıf ilişkileri bulunan Sanskrit, İran-Sâmi ve Helenik gelenek olmak üzere, üç büyük yazılı gelenek başladı. Aynı dört gelenek yine de bütün yüksek kültürün kalıbını oluşturdu; fakat modelleri şimdi üç şekilde değiştirildi. Birincisi, İran-Sâmi gelenekleri İslâm'ın şemsiyesi altında daha geniş bir şekilde göründü. İlk Mihver Çağ-sonrası yüzyıllarda, İran-Sâmi yazılı gelenekleri Helenleştirmenin ve hatta Hintlileştirmenin dalgaları altında kalmaya hemen hemen hazır gibi görünmekteydi. Geç Sâsânî dönemleriyle birlikte, bu gelenekler, tam bir özerkliği savunmaktaydı, ve İslâm'ın şemsiyesi altında, İran-Sâmi mirası açıkça diğerleriyle eşit bir düzeyde—ya da eşit bir düzeyden daha fazla—kurulmuştur; çünkü 1300'e gelindiğinde zaten diğer iki miras, en azından kendi aslî çekirdek sahalarında, İslâmîleşmiş şekli içinde İran-Sâmi kültürü tarafından bastırılmaktaydı. Ve bu zamanla birlikte, Sanskrit kültürünün bütün çekirdek sahası zaten müslümanların egemenliğindeydi ve sonraki yüzyıllarda, bölgedeki, en azından yüzeysel bir düzeyde bazı İslâmîleşmiş kalıpları bile benimseyen bağımsız hindu devletleri dahi gitgide İslâmîleşmiş bir dünyada yaşamayı öğrendiler. 1300'e gelindiğinde Anadolu yarımadası, ve bir asır içerisinde de Balkan yarımadası, müslümanların egemenliğine girdi; Helenik kültürün anayurtlarından sadece güney İtalya ve Sicilya İslâm'a yeniden kazandırılamamıştı— bu noktada, her hâlükârda, kuzeyli fatihlerin

egemenliği altında bile, Sicilya, önceki müslüman geçmişinin ve İslâmîleşmiş çevresinin güçlü izlerini yine de korumuştur. Kısacası, İslâm'ın aracılığıyla Mihver dönemlerin hemen hemen bütün şehirleşmiş Hint-Akdeniz kuşağı, geniş bir ard-bölgeyle birlikte, tek bir toplumun himayesi altında zaten veya hemen hemen birleşmişti; yine de yerel olarak Helenik ve Sanskrit gelenekleri belirli derecede sınırlı bir canlılığı —özellikle dinde görülebilen canlılığı (ve daha az yoğun olan Helenik hâkimiyetin zirvesindeki İran-Sâmi gelenekleri tarafından yerel olarak muhafaza edilenden çok farklı olmayan bir canlılığı)— muhafaza ettiler.

Fakat İran-Sâmi geleneklerinin hegemonyasına karşı olan bu yükselişi tamamlayan iki olay daha vardı: Çin'in etkili gelişimi ve Garbın bağımsız olgunlaşması. Onaltıncı yüzyılda İslâmîleşmiş iktidarın zirvesinde bile, Ökümen'in daha büyük bir bölümü, müslümanlaşmış olmasa da, en azından İslâm toplumu tarafından kuşatılan bir dizi yerleşik toplum haline gelmiş gibi görünüyor; o zaman bile iki şehirleşmiş toplum yine de İslâm'a nisbeten karşı koymayı başardı: Çin'in Yakın Doğusu ve komşuları ve bölgenin Helenik geleneklerine dayalı kısmı olan Avrupa'nın Garbı. Fakat bu toplumların hiçbiri Mihver dönemlerdeki rollerinin aynısını üstlenemedi. Elbette, Yakın Doğu öteki toplumlar gibi kendi genişlemesini oluşturmaktaydı ve Hoang-ho ve Yang-tze boyunca nisbeten küçük bir alandan çıkan kendi yazılı gelenekleri Japonya'dan Annam'a kadar uzanan geniş bir kuşakta baskın bir duruma gelmekteydi. Fakat daha önemli olanı, T'ang Sung döneminde (yedinci yüzyıldan itibaren) Yakın Doğu bölgesinin, Ökümen'in diğer taraflarına doğru itilmesiydi; daha önceden, İslâm'ın ortaya çıkışından Moğol fetihlerine kadar, Nil ve Amuderya arasında Çin sanatının ve ticaretinin (ve hatta, son zamanlarda siyasî etkisinin) nisbî üstünlüğünü belirtmiştik; sadece sınırlı bir şekilde Sâsânî dönemleriyle ortaya çıkan bir üstünlük.

Başlangıçta Garp daha az zengin ve ekili-dikiliydi ve genel olarak Hint-Akdeniz halklarını Çinlilerden daha az etkilemişti. Fakat yükselişi eski Ökümenik şekillenmede daha da büyük bir değişikliği ifade etmiştir. Asıl Garb, Latince konuşan ve Papalığın egemenliğindeki, Bizans liderliğiyle ortaya çıkan bağımsız halkların terkibi olarak düşünülecek olursa; Garplı geleneklerin, Roma'nın, eski Helenik geleneklerinin sahasını oluşturan güneydoğusundan çok kuzeybatısındaki topraklarda esasen yeni bir zeminden ortaya çıktığı görülecektir. Bu, kendi içinde —yarıkürenin bir ucundan diğer ucuna kadar, yeni alanlar bir ölçüde yazılı geleneklerin türedikleri yerlerden çekirdek alanın kültürüne doğru yer değiştirmekteydi— yeni birşey değildi; böylece uzak Hindistan'daki Hint gelenekleri, tıpkı Helenik geleneklerin kuzey ve batı Avrupa'da yaptığı gibi, müslümanların Ganj ovasını aşmasından sonra farklı bir şekilde bağımsızlıklarını korudular. Fakat Garp, böyle başka herhangi bir uzak bölgeden çok daha güçlü bir kültürel hayatı —gerçekten, be-

şinci bir çekirdek saha, sürekli ve geniş bir kültürel yenilik ve yayılımın beşinci bir merkezi gibi işlemeye başladı— geliştirdi. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda kendi açık bağımsızlığının kurulmasından sonra (elbette, daima hıristiyanlaştırılmış Helenik geleneğin bütün kültürel bağlantıları içinde), onikinci ve onüçüncü yüzyıllarla birlikte hem kuzeyde Slavlar arasında, hem de güneyde Yunanlılar arasında, doğu hıristiyan kültürü üzerinde etkisini iktisadî, siyasî ve hatta kültürel olarak kabul ettirmekteydi.

Uzak Doğulu ve Garplı gelenekler—her ikisinin de aynı derecede İslâm âleminden birşeyler öğrenmelerine rağmen—müslüman yayılmasına eşit şekilde karşı koydular; fakat Garp daha yakındaydı ve hatta diğerlerinden farklı birkaç durumda, İslâm'ı uzun süre egemen olduğu topraklardan geri çevirmek için yeterince güçlü olduğunu kanıtladı. Bu nedenle duruma aykırı olarak, bin yıl önce, aşağı-yukarı eşit dört çekirdek alan bir arada bulunduğu zaman, en etkin kültürel gelenekler arasında üç köşeli bir çatışmanın gelişmekte olduğu söylenebilir: eski Hint-Akdeniz kuşağının bütünündeki İslâmîleşmiş gelenek; son zamanlarda kendisini dışarıda hissettiren Yakın Doğulu gelenek; ve Helenik geleneğin yeni Garplı şekli. Çatışma nadiren açık bir duruma geldi. Garp, dışarıyla ilişkilerinde (Haçlı seferlerindeki gibi) ortak bir siyasî kudret olarak birlikte hareket etme bakımından, olsa olsa ender girişimler başlatmıştır. Japonlar ve Annamlılar Çin imparatorluğuna karşı koydular. Ortadaki geniş sahada, tüm duygusal dayanışmalarından dolayı müslümanlar çoğu kez daha bile az birlik içinde davranmıştır. Fakat çatışmanın etkili seyri yine de izlenebilmektedir. Moğol başkenti Karakurum'da üç blokun temsilcileri de mevcuttu ve birbirlerine karşı entrikalar çeviriyorlardı; Tibetliler ve Ruslar bir zamanlar sosyal iktidarın ve kültürel etkinin ikincil fakat bağımsız bir kaynağını oluşturmuş gibi görünseler de, hemen sonra bunun geçici ya da en azından yönelim bakımından oldukça sınırlı olduğu ortaya çıkmıştır. Başlangıçta Garbın kültürel karmaşıklığı kesin olarak üçünden en zayıf olanıydı; fakat onaltıncı yüzyılda tam bir eşitlik seviyesinde diğerleriyle rekabet edinceye kadar, gittikçe daha güçlü bir şekilde gelişti.

1300'de, Garp bir yarıştaki kara ata —bir yarış veya en azından tamamen bilinçli bir yarış olmasa bile— benzetilebilir: dünya hegemonyası için böyle herhangi bir yarışın muhtemel hedefi, dinî bağlılık düzeyinde bile nadiren güdüldü; ne de, dünya hegemonyasının, bahsettiğim kültürel çatışmaların —ya da onyedinci yüzyıldan sonra etkin olan herhangi bir tarihsel kuvvetin— zaruri ya da hatta kasıtsız bir sonucu olduğu belirgindi ve onsekizinci yüzyıl dönüşümleri böylesi bütün çatışmalar temelinde oldu. Avrupa yarımadalarının batı bölümündeki Latin ifadeli topraklardan oluşan Garp, çok sınırlı bir bölgeye sahipti ve uzaklığı yüzünden öteki kültürlerle kısıtlı bağlantılar içindeydi. Sadece Doğu Hıristiyanlığının önceki akıl hocalarıyla ve müslümanlarla yakın bağlantıları vardı. Bu sınırlar içinde tamamen kendi

kendine oluştu. Kent hayatı bakımından, büyük bir bölümü, son zamanlarda açılan öncü topraklardı; entellektüel kaynaklarının çoğu Yunanca olan (yahut İbranice'den) veya daha sonraları Arapça'dan uyarlanan ya da tercüme edilen malzemeden ibaretti. Yine de Yüksek Orta Çağ dönemlerindeki yüksek kültür, iktisadî hayatın bütün yönleri kadar, Garpta büyük bir gelişme kaydetti; Erken Orta Dönemdeki çağdaş İslâm toplumuyla mukayese edilebilen ve hatta, Garbın kültürel gelişiminin çok düşük bir seviyeden başlamasından dolayı çok daha göz alıcı olan bir gelişme. Ökümen tarihinde ilk olarak, eski kültürel çekirdek alanlardan birinin uzantısından başka birşey olmayan yeni büyük bir alanın kültürü, kültürel bilgeliğin ve orijinalliğin bağımsız tamlığı içinde, eski çekirdek sahalarla birlikte ilerlemiştir.

Yine de, sadece coğrafî açıdan olsa da, Garbın kültürel ufukları İslâm toplumununkinden daha sınırlı kaldı. Haçlıların son yenilgisinden sonra, Moğollar zamanında uzak mesafelere seyahat eden tek-tük tüccar ve misyonere (öteki birçok bölgeden gelen kişiler kadar) rağmen, Garp kültürü kendi küçük yarımadalarına hapsedildi. Thomas Aquinas İspanya'dan Macaristan'a ve Sicilya'dan Norveç'e kadar okundu. İbn Arabî İspanya'dan Sumatra'ya ve Swahili sahilinden Volga üzerindeki Kazan'a kadar okundu. Onaltıncı yüzyıl kadar geç bir zamanda bile, İslâm toplumunun merkezî konumu ve geniş uzantısı, en azından 1300'e gelindiğinde ele geçirmeye başladığı zahirî üstünlüğünü, hâlâ sürdürüyordu. Büyük kültürel çekirdek alanların herhangi birisine karşıt olarak, İslâm'ınki, bütün büyük Ökümenik bölgelerle doğrudan ve etkin bir bağlantı içindeydi; ve siyasî ve hatta kültürel olarak baskın bir duruma geliyordu. Endüstriyel olarak Çinlilerden daha az gelişmiş olsalar da, müslümanlar, yine de kültürel mübadele ve hatta bütün Ökümen'in siyasî hayatını şekillendirme bakımından başka herhangi bir bloktan çok daha etkiliydi. Fakat onları üstün bir konuma yerleştiren, sadece müslümanların ana topraklarının coğrafî merkez olmaları değildi. Onlara merkezî konumlarının üstünlüğünü kullanmaları fırsatını veren, müslümanların kültürel ve toplumsal hareketlilik ve kozmopolitlikleriydi. Tarımsallaşmış düzeydeki Ökümenik toplum çerçevesi içinde, İslâmîleşmiş kültür, azamî şekilde yayılmacı ve baskın bir role uyarlandı. Ökümenik tarihî şartların toplu olarak—Garplıların ellerinde—değiştirilmesine kadar, Ökümen'de gittikçe daha baskın bir duruma gelmenin amacı bu rolü korumaktı.

Garbın gücünün ve gelişmesinin kaynakları dünya tarihinin en dalavereli araştırmalarından birinin konusudur. İslâmîleşmiş gücün ve daimî canlılığının kaynakları, hemen hemen dünya-tarihsel bir sorun kadar büyük ve belki de eşit derecede dalavereli olarak görünmektedir. İki toplumun aşağı-yukarı en benzer safhalarında karşılaştırılması her birinin ne dereceye kadar kendi özel kültürel oluşumuna ve ne dereceye kadar halkların kendilerini keşfettikleri bütün koşullara atfedilebileceğini göstermeye yardımcı olabilir.

DİNÎ HAYATIN ÇERÇEVELERİ OLARAK İSLÂM VE HIRİSTİYANLIK

İslâmîleşmiş kültürün cazibesinin ve kurumlarının gücünün büyük bir bölümü, Erken Orta Dönemde geliştirildikleri şekilde, genellikle İslâmî dinî beklentilerin kendine özgü yapısından kaynaklanmıştır. Bazı çevrelerde hâkim olan İslâm'ın göğün muazzam enginliğini temâşa halindeki Bedevînin duyduğu huşudan ve Bedevîlerin yaşadığı ezici belirsizliklerden doğmuş "çöl tek-tanrıcılığı" olduğu şeklindeki romantik nosyonun tarihsel olmadığı zaten belirginleşecektir. İslâm, uzun bir kent dini geleneğinin sonucudur ve bu geleneğin herhangi bir şekli kadar şehir-kökenlidir. Öteki dinler gibi, İslâm, safdil birçok insan tarafından uygulanıyordu ve bu insanlar arasında çok safdilce imiş gibi görünebiliyordu. En karmaşık şeklinde bile, öteki Modern-öncesi dinî gelenekler gibi ibadetinde ve mitinde kültürel olarak ilkel birçok özelliği genellikle muhafaza etmiştir. Fakat nisbî sofistikasyonundan ve tabiat kültlerinin muzaaf muğlaklığından kurtulmuş olmasından dolayı, gelenekler arasında göze çarpmaktadır.

Herhangi bir dinî yapıya "basit" denilebildiği derecede, İslâm'ınkine de denilebilir. Onun temel ifadeleri istisnaî olarak açığa çıkarılmış ve yönlendirilmiştir ve esas ibadet tarzı, zühd konusunda gösterişe kaçmamıştır; manevî tecrübesinin temel çağrısı, hemen hemen göz kamaştırıcı unsurî dolaysızlığının (elemental immediacy) önünde olmuştur. Bu, saf bir "ilkelliğin" (yazıöncesi ve ruhanî diğer sınırlı sistemler her bakımdan nadiren basittiler) değil, etkili ve geniş birkaç kavram sayesinde yaşanan tecrübenin bütün çeşitliliğini bütünleyen sabit-fikirli bir sofistikasyonun basitliğidir; ve sonra dolambaçlı ve konu dışında olan, algıların daha az geniş bir şekilde genelleştirilebildiği bir zamandan kalma herşeyi dışlar. İslâm'ın bu nisbî kentliliği, herhangi belirli bir yerel çerçeveden ve onun doğayla olan irtibatından kopmuş bir nisbî köksüzlük olarak da yorumlanabilir. Bu, İslâm'ın ticarî kökenine ve sonra bu kökeni oluşturan toplumun pekiştirilmiş kozmopolitliğine kadar izlenebilir. Toplumsal ve kültürel kuvveti oluşturmada, İslâm'a kazandırdığı avantajların yanında, elbette dezavantajlar da getirmiştir. Fakat avantajların ve dezavantajların, kuvvetin ve zayıflıkların her ikisi de, tarımsallaşmış sosyal gelişmenin oldukça ileri bir safhasına özgüydü.

İlk İslâmî iddiaların sade basitliği, onun tüm kentliliğinin sadece bir ifadesidir. Bu, onun bütün yapısında olduğu gibi, geleneğin herhangi bir özelliğini o kadar da çok ifade etmemektedir: yani, bir bütün olarak, İslâm'ı oluşturagelen çeşitli alt-geleneklerin karşılıklı ilişkisi. Herhangi dinî bir gelenekte bulunan hemen hemen her özellik, onun kalıcı olan farklı bir şeklinde, bir ana görüşte olmasa bile, başka herhangi birinde her yerde bulunacaktır; özellikle geniş kitleler arasında geleneklerin yüksek bir gelişim elde ettiği yerlerde bulunacaktır. Böylece birlikte varolabilen toplumsal vicdan ve enfüsî ter-

biye, manevî zühd hali ve ibadete ait görkem, doğa-üstünü ve kendiliğindenliği vurgular. Fakat gelenekler, bu değişen deneyim ve algıların hangi şekli alacağının beklenilmesine göre ve hangisinin en büyük itibarı kazanacağına göre; hangi mizacın topluluk içinde nisbeten tarafsız kalanlar tarafından teşvik edileceğine ve hangilerinin en azından hoşgörüleceğine göre değişmektedir. Dinî geleneğin yapısını oluşturan ve ona bir yapı olarak farklı etkiler kazandıran şey, farklı geleneklerin karşılıklı ilişkisi ve bağlılıklarıdır. Böylesi karşılıklı ilişkilerin süregelen iç diyalogda gelişen yeni sezgi ve olasılıklara karşılık olarak, tarih boyunca değişecek olmasına rağmen, yine de büyük bir dereceye kadar, başlangıçtaki yaratıcı olaylarla ve sonra gelen diyalogla kurulan ortak bağ gözler önüne serildiği gibi, geniş bir şekilde değişen koşullar altında dahi, böylesi bir yapılanmadaki büyük devamlılığı emin kılar.

Hıristiyanlığın ve İslâm'ın, ortak kökleri ve hatta çoğunlukla ortak sembolizmi paylaşmasından dolayı, bu gibi ortak ögelerin iki gelenek içinde birleştirildikleri şekiller arasındaki göz alıcı zıtlık, iki bağlam içindeki anlamların farklılığını ortaya çıkarabilir. Özellikle, İslâm'daki ve Hıristiyanlıktaki bu yapılanmanın karşılaştırılması, kişisel manevî sorumluluğun bir anlamının İslâm'daki kalıcı üstünlüğünün sonuçlarını ortaya çıkarabilir. Fakat nihayet, böyle bir karşılaştırma tuzaklarla doludur. Her bakımdan, bir nihaî yönelim kalıbının değerlendirilmesi, nihaî bir ölçütü diğeriyle —ya da nihaîden daha az bir ölçütle— değerlendirmeyi ifade eder gibi görünmektedir. Örneğimizde, dinî bir geleneği diğerinin bakış açısından görmek (en yaygın usül), kaçınılmaz bir şekilde diğer güçlü noktalar içinden birini zayıf olarak göstermek anlamına gelir. Her ikisini, yabancı olan bir ölçütle değerlendirmek, en ayırd edici ve tam bundan dolayı başka ortak beşerî normlarla ölçülemez olan bu noktaları kaybetmeyi göze almak demektir. Yine de şükür ki, insan hayatı sağlam parçalara bölünememektedir. Renk körlüğü gibi belirgin fiziksel bozukluklardan farklı olarak, insanoğlunun edinebileceği deneyim türlerini, en azından belli bir ölçüde, genellikle diğerleri de edinebilir; öyle ki, farklı kültürel ifade yapıları arasında —en azından böylesi ifade yapıları kendi dereceleri içinde farklı mizaçlara açık olduğu sürece— karşılıklı anlayış temini için nihaî bir engel yoktur. Böylece fenomenolojik bir yaklaşım olarak adlandırılan şey, —iki gelenekteki benzer ögelerin yapılanmasının bir karşılaştırması gibi— en azından samimî bir değerlendirme fırsatına imkân verir ve araştırmacının kaçınılmaz olan ön bulgularının etkilerine karşı azamî bir korunma sağlayacaktır.[1]

1. Bu, bir kimsenin sözkonusu ön bulguları ortadan kaldırabilmesi demek değildir. Hıristiyan, Batıcı ve diğer yüksek-düzeydeki ön bulguların, özellikle İslâmî araştırmalardaki kaçınılmazlığı ve gerçekten yaratıcı değeri hakkında, (İngilizce orijinaldeki) I. cilt'in giriş bölümündeki, tarihsel metodla ilgili bölümde bulunan "Bilimsel ön-bulgular üzerine" adlı kısma bakınız.

Hıristiyan geleneği içindeki farklı tarikat ve mezheplerde ortaya çıkan dinî yönelişin muazzam çeşitliliğine rağmen, Paul (Pavlus) ve John'un (Yuhanna) yazmalarında yeniden onlara sunulan merkezî bir tema, her tür koşul altında devam ettirdiği hıristiyan imajını muhafaza etti: *tefessüh etmiş bir dünyada kurtarıcı sevgiye karşı kişisel mukabelede bulunma* talebi. Dinî yönelişin eşdeğer bir şekilde geniş çeşitliliği, farklı bağlılıklara ve tarikatlara mensup müslümanlar arasında da ortaya çıkmıştır ve Kur'ân'ın ciddi bir şekilde ele alındığı her devirde onlar arasında da, en farklı koşullar altında merkezî bir tema, gücünü muhafaza etmiştir: *tabiî dünyanın manevî düzeni karşısında kişisel sorumluluk taşıma* talebi.

Bu temalar zıt kozmolojiler içinde sunulmuştur. Hıristiyanlar, dünyanın ilk defa Âdem'le bozulmuş olduğunu; ve sonra Âdem'in inayetine karşılık verdikleri sürece insanları usanmaksızın affeden, ve bozulmadan kurtulmaları ve bir bütün olmaları için insanların Kendisine sadece sevgiyle karşılık vermelerinin gerektiği; en sonunda Kendisini onlar arasında ızdırap veren sevginin mükemmel bir Hayat'ı olarak belli eden sevgili bir Tanrı sayesinde kurtarıldığını kabul etmişlerdir. Müslümanlar ise, dünyayı Hz. Âdem'in tam bir hilâfet sahası olarak kabul etmişlerdir; Hz. Âdem, yanlış yola saptığı zaman, yol göstermesi için Allah'a rücû etti ve Allah ona yol gösterdi; ki, kendisi, ardından gelenler için bir yüzkarası değil, bir modeldir. O zamandan sonra, Allah, bir dizi peygamber sayesinde bütün bir yaşama kalıbının yol rehberi olmayı sürdürdü; en sonunda mükemmel bir kitap sayesinde Kendi müteâl birliğini [vahdâniyet] en açık şekilde vahyetti; insanlar kendi haline bırakılsalar, ne olduklarını hatırlatması imkânını bu Kitaba tanısalar, Ona döneceklerdir; ve Onun irşadı, doğru yaşamalarını ve dünyayı adaletle yönetmelerini sağlayacaktır.

Hıristiyanlar için tarihin temel olayı, kendisini onların etkisine açık bırakan, içinde en belirgin şekilde bir Tanrı sevgisi uyandıran ve onu diğerlerine de aynı ruh içinde karşılık vermeye yönlendiren, İsa'nın çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilmesi olayı idi. Müslümanlar için ise, tarihin temel olayı, en belirgin şekilde, Allah'ın azameti duygusunu ve kendi içinde bu duygunun etkisine açık olma koşullarını oluşturan ve kişiyi bu duygunun getirdiği normları yansıtmaya ve itaat etmeye yönlendiren, Kur'ân'ın nüzûlü ve tebliğ olunması olayıdır.

Hıristiyanlara göre sosyal yaşamın kabul ettirdiği gereklilikler olan Hukuk, Allah'ın özgür ruhunun içten gelen gücü sayesinde hareket etmek için, sevgi karşılığında, insanlar kurtarıldıkça aşılmıştır; "Dağdaki Vaaz" doğru yaşamın bir ölçütünü oluşturur. Müslümanlara göre, insanların kanunları ve âdetleri, yeniden evrensel bir adalete doğru yönelmenin ifadesidir; Allah'ın sözleriyle karşılanarak küçük ihmalkârlıklarından heyecana kapılan insanlar, bütün mahlûkat karşısında Allah'ın halifeleri gibi hareket etmektedir; top-

lumsal hakkaniyet için savaşmak anlamındaki cihad, doğru yaşamın bir ölçütünü oluşturur. Hıristiyanlara göre en onurlu dinî tecrübe, bir yeniden doğuş süreci demek olan, enfüsî dönüşümün kurtarıcı (redemptive) inayetinin kabul edilmesidir. Müslümanlara göre en onurlu dinî tecrübe, bir nefsini ıslah, dikkatini toplama ve içe-dönme süreci demek olan nebevî görüşün kabul edilmesidir. Hıristiyanlar, tecrübelerini özel bir ruhban toplumu olan, dünyada bulunan, dünyayı kurtaran fakat dünyanın olmayan kilisede, günahtan kurtarıcı bir cemiyette paylaşmaktadır; içinde bazılarının normal olarak, İsa'nın kurban edilişinin tekrarlanmasında geri kalanlara tekrar Allah'ın sevgisinin alâmetlerini sunmak için takdir edildiği kilise. Müslümanlar ise tecrübelerini nebevî görüşten türeyen ölçütlere dayalı bütün beşerî hayatı, (esas itibarıyla) ümmeti kapsayan topyekün bir toplum içinde paylaşmaktadırlar— günlük olarak namaz ibadetinde ve her yıl Mekke'de hac için etkileyici bir şekilde yeniden bir araya gelen kitlede tanık olduğumuz mütecanis bir kardeşliği de kapsayarak.

Hayatın bu yorumlarından herhangi birine öncelik vererek, ne derinlikte bir beşerî uyanıklığın teşvik edilebileceğini doğrudan mukayese etmek imkânsızdır. Bu yorumların her biri kendine özgü yoğun sondaj sahalarını teşvik etmiştir. Şerrin katı gerçekliğiyle karşılaşan hıristiyan yazarlar, katmanlar altında ızdırap ve ölümün anlamını bulmuştur. Hıristiyanların, ızdırap hakkındaki mantıksal sorunu —açık bir formül düzeyinde değildir— çözemediği bilinmektedir; ki bu, kesinlikle onların küçük bir cevapla yetinerek sorunu çok derinden araştırmayışlarından ileri gelmektedir. Yine de olgun bir hıristiyanın göstergesi, inkâr edilemez bir şekilde onun hayatî nefesidir. Kâinattaki anlamlılığın sonuçlarını kabul eden müslüman yazarlar, birçok düzeyde kendisini dinî bir sorumlulukla karşı karşıya bulan kişilere —ailede babaya ya da şehirde kadıya, ya da büyük bir cemaatin ermişine— hitap etmişlerdir. Aynı şekilde, hakkındaki bütün anlaşmazlıklardan dolayı, müslümanların da hür iradeye dair mantıksal sorunu çözemedikleri bilinmektedir. Yine de olgun bir müslümanın belirtisinin her zaman onun beşerî izzeti olduğu görülmüştür.

Hıristiyan geleneğiyle karşılaştırıldığında, İslâmî gelenek, özellikle doğrudan insanın manevî sorumluluğu üzerindeki vurgularıyla birlikte İbranî peygamberlerle temsil edildiğinde, eski İran-Sâmi nübüvvet geleneğinin ana hatlarına daha yakın tutulmuş gibi görünmektedir. Klasik Yunan dramasının trajik anlamının, azaltılamaz şer üzerinde yoğunlaşarak insan hayatı hakkında en nihaî soruları ortaya attığına inanan kimselere göre, böylesi sorunların bir kenara bırakıldığı İslâmî gelenek, hıristiyan geleneğinde bulunabilen kesin bir derinlikten yoksun gibi görünmektedir. Diğerleri de, insanları onlardan önce hangi yalanların doğrudan ve açık olduğuna aldırmamaya yöneltirek, neyin karanlık, acı ya da belirsiz olduğu hakkında kaygılanmaya inan-

mamaktadır. İslâmî gelenek, daha dürüst ve daha dengeli ve hatta göz önüne alınabilecek herhangi bir derinlik için daha sağlam bir kalkış noktası olarak görünebilir. Aşırılıklardan kaçınan vasat bir toplumu oluşturmada, Kur'ân'daki müslüman tasvirleriyle hemfikir olabilmektedir.

İKİ KÜLTÜREL KALIP İÇİNDE SÜREGELEN DİNÎ BAĞLANTILAR

Bir toplumun asıl normları, çeşitli ölçütlerin muhtelif güncelliği ve bu toplumun kültürel hayatında gerçekten etkili olan beklentiler ile karıştırılmamalıdır. Günlük davranış taleplerini yerine getirdiği sembolik bir ayrıntının belirgin farkıyla ya da yüksek kültürlerinde öncelik verilen ölçütlerle hüküm verdiğinde görülebileceği gibi, insanlar pratikte o kadar da farklılaşmamaktadır; ve bu yüzden özellikle imtiyazlı sınıflar arasında varolan edebiyatlarında ve hukukî ve içtimaî ilişkiye dair daha resmî olaylarda somutlaştırılmışlardır. Herhangi bir kalıcı kültürel kalıp, onu uygulayanın hesaplanabilir çıkarları bakımından, muhtemelen bir anlam oluşturmaktadır. Bu nedenle, herhangi bir kimsenin, bu gibi değişmez kültür özelliklerinden dolayı bu pratik alternatiflerin yakın olduğu belirli büyük bir toplumdan söz etmesi (çoğunlukla söz edildiği halde) su götürür. Eğer uzun vadede, belirli bir toplum bize avantajlı gibi görünebilecek bir çizgi boyunca gelişmede başarısızlığa uğramışsa, bu genellikle o zamanki toplumun üyelerine açık olan pratik seçenekler bakımından açıklanmaktadır: bir kimse, gerçekte, bütün bu durum içerisinde, gerekli adımların belirli herhangi bir nesildeki yeterli üyelerin buna değer olması için yeterince avantajlı olmadıklarını bulmayı umabilir. Dinî olsun ya da olmasın, geleneksel olarak dayatılan tavırlar sayesinde, varsayılarak uygulanan birşeyin, geçmişin ölü elini canlandırmasına gerek yoktur. Öyleyse, böyle bir tarihte, belirli grupların çıkarları ve belirli dönemlerin sorunları belirginleştirilmiştir.

Yine de, imtiyazlı sınıflar arasındaki yüksek kültür düzeyinde, saygınlık bakımından öncelik kazanan bu normlar, yaygın ve sürekli bir etkiye sahiptir. Bir bunalımda, bunlar, hayalperest bireylerin yeni eylem yolları geliştireceği ideallerin temelini oluştururlar; toplumdaki ihtiraslı grupların, imtiyazlı sınıfların yoluna yaklaşmaya çalıştıkça yararlanabileceği bir rehberlik sağlarlar; hepsinden önemlisi, meşruluğu sağlayan, bu normlardır. Eşdeğerli öteki şeyler, bu fikirlerin, uygulamaların ve genellikle meşru olarak bilinen güç ya da otorite konumlarının, mevcut ifa ve ifadelerinin muvakkaten zayıfladığı zamanlarda hayatta kalabilmektedir; çünkü, herkes diğerlerinin onları destekleyeceğini umar ve böylece ona, kısa süreli zayıflıktan çok, konumların uzun süreli kuvvetlilik beklentisiyle yol gösterilecektir. Bir köpeğe, yapacağı görevde itaat edilir: eğer meşru bir idareci olarak tanınıyorsa, bir aptala bile bir süre için itaat edilecektir. Bu nedenle, kültürel öncelik verilen ve bazı kültürel şekilleri diğerleri pahasına meşrulaştıran normlar, onları destekle-

yen gelenekler uzun süreli ilişkilerini muhafaza ettiği sürece, yaygın bir etkiye sahiptirler. Bu bölümdeki gibi, iki kültür arasındaki evrensel bir karşılaştırma, zaruri olarak, algılanabilen bu tür kalıcı sâbiteleri ortaya çıkaracaktır.

Bir toplumun iklimini biçimlendiren şey, sadece nihaî bağlantı sahasındaki normlar olmayıp, bunun yanında sanatsal, entellektüel ve sosyal-hukukî sahalardaki normlardır. İslâmî dinî geleneğin açık manevî ve ahlâkî cazibesi, toplumsal örgütteki meşruiyeti belirlemenin "sözleşmeci" kalıbı olarak adlandırılabilen şeyle, Orta Dönemlerdeki İslâm âleminde toplumsal düzeyde tamamlanmıştır. Daha soyut olan bu ilke altında, sosyal iktidara ilişkin a'yân-emîr sistemini bütünüyle sınıflandırabiliriz. Bu kalıp, İslâm'ın kendisinin Hıristiyanlığa karşı oluşturduğu tezat gibi, Garplı "korporativizm"i olarak adlandırılan şeye karşı keskin bir tezat oluşturmuştur. Hiçbir durumda, toplumsal örgütün normları doğrudan doğruya bu şekildeki bir dinî yönelimden türeyemez; ne de bunun tersi olabilir. Yine de, bunlar ilişkisiz değildi. İlişkilerinin şekli, iki toplum arasında başlı başına bir tezat noktası olmuştur.

İslâm örneğinde, hayata-yönelimli ve cemiyete ilişkin normlar, bizim dönemimizde doğrudan doğruya koordine haldeydi. Sosyal ve dinî normların her ikisi de, İran-Sâmi çekirdek alanındaki aynı uzun dönemli koşullardan kaynaklanmış gibi görünmektedir ve İslâm'ın izlediği gelişme çizgisi, ona karşılık gelen sosyal beklentileri pekiştirmiştir. Ne olursa olsun, İran-Sâmi kültüründeki tek-tanrıcı komünal eğilim, din tecrit edilmedikçe, tamamen farklı sosyal şekillere ve ölçütlere uygun olduğunu kanıtlamıştır. Buna uygun olarak, İslâmîleştirilmiş sözleşmeciliği, İslâm'ın bir sonucu olarak değil; fakat daha çok, İslâm'ın desteği olmadan belki de gerçekleştirilemeyeceği halde, İslâmî maneviyatçılığa paralel bir eğilim olarak görmeliyiz.

Hıristiyanlığa gelince, sosyal kalıp ve dinî ideallerin temel hamlesi, karşılıklı olarak birbirlerine daha az yakından bağımlıydı. Hıristiyan geleneğinin manevî ve entellektüel temelini oluşturduğu Garp, açıkça, birçok toplum arasında sadece bir toplumdu ve öteki toplumlar Garptan çok farklı bir şekilde örgütlenmişlerdi. Ne olursa olsun, ilk Hıristiyanlık, toplumsal meselelere İslâm'ın verdiği türde bir öncelik vermemiştir; bu nedenle, dinî bir bakış açısından bile, her bölgenin kendisine uygun bir hıristiyan toplumu şekli oluşturması daha mantıklıydı. Aynı zamanda, sosyal beklentilere dair Garplı kalıbı, hıristiyan bir dünya yaklaşımına —genel anlamda hıristiyan, yani Hıristiyanlığın Garplı şekliyle sınırlı olmayan bir anlamda hıristiyan— uygundu. Belki de daha ileri giderek, anahatlarını çizdiğimiz kalıcı hıristiyan çağrısına başvurulmadan bunların tam olarak anlaşılmadığını söyleyebiliriz. Buna uygun olarak İslâm toplumu ve Garptaki, hatta arayış içindeki bilincin dayanabileceği bir düzeyde, kültürel sâbiteleri teşhis edebilir ve her ikisi açısından, iki gelenek arasındaki zıtlıkları görebiliriz; ve bu sâbiteler, kültürün bir-

çok boyutu üzerinde geniş bir şekilde yayılabilmekte ve oldukça soyut bir düzeyde ifade edilebilmektedir.

Hepsini tamamen ortadan kaldıramasak bile, karşılaştırmamızın bir gayesi de, zamansız değerlendirmeleri bertaraf etmektir. Bu sonuca varmak için, bazı şeyleri her iki toplumun önkoşulları olarak akılda tutmamız gerekir. Karşılaştırmamızı, her bölgenin gelişen durumuna, geleceği ortak bir kalıbı oluşturacak olan ortak gereklilikleri veya bağlantıları doğuran koşula karşı yapmamız gerekir. Bundan dolayı bu, sadece ortak bir tarımsallaşmış dayanak meselesi olmaktan çok, etkin tarihsel boyutuyla, ortak bir dinamik durum meselesidir.

Herhangi bir tarımsal toprak sahipliğini ve kent-kökenli bir hükûmeti asgarî düzeyde birbirinden ayıran şeyin mümkün geniş çizgilerinden ayrı olarak tüm tarımsallaşmış düzeydeki toplumlar için açıkça ortak olan bir toplumsal örgütlenme yoktu. Yine de, eğer gelişmesine imkân verilirse, geniş bir sahada meşruiyeti belirleyebilecek kendine özgü normlarıyla, yaygın bir eğilim vardı: herşeyi büyük bir bölgesel bürokrasiye bağlama eğilimi. Böyle bir eğilim, en azından her bir çekirdek alanda Mihver Çağın sonunda veya hemen onu takip eden zamanlarda ortaya çıkan büyük imparatorluklara kadar izlenebilir. Hâkim olduğu yerlerde, tarımsal ilişkiler, en azından imparatorluk hükûmetinin merkezinden bürokratik gözetimle düzenlendi; şehirler buradan idare edildi ve hatta esnaf loncaları ve manastırlar, muhtemelen yasaların ve üstlerindeki idarecilerin dayatmalarına maruz kalıyorlardı. Bu, güçlünün zulmüne karşı eşit adalet ve barış adına başvurulan mutlakiyetçi idealin örgütsel yanıydı. Önemli olarak farklılaşan şekillerde, böyle bir kalıp, ilk Mihver Çağ-sonrası imparatorlukların yıkılmasından uzun zaman sonra, Bizans ve Çin toplumlarında sosyal örgütlenmenin birçok kesimine egemen olmuştur.

Fakat bölgesel bürokrasi, bir dereceye kadar evrensel olarak mevcut olmasına rağmen, topyekün sosyal etkilerinde eşit şekilde etkili bir alternatif sosyal beklentiler dizisi tarafından genellikle daha çok sınırlandırılmıştı. Garpta ve hindu Hindistan'da, bölgesel bürokratik egemenlik eğilimleri köklü bağımsızlık sistemleriyle çok sert bir şekilde engellenmiştir. İslâm'ın ana topraklarını her yandan kuşatan bu iki zengin tarımsal bölge, sadece imgelere karşı (müslümanların putperestlik dediği) belirgin bir ortak saygıya sahip olmakla kalmayıp; daha az belirgin olarak, benzer bir sosyal örgütlenmeye de sahipti. Her iki toplumda da, Râjpût'lar ve feodalizm zamanından beri, sayısız toplumsal yapı kendi özel hukukunu (kast veya tüzel ve mülkî) ve âdetlerini muhafaza etmiş ve geliştirmiştir ve ortak bir şekilde tanınan herhangi bir otoriteden çok, her toplumsal birimin kendi özerkliğini muhafaza ettiği karmaşık bir hiyerarşik sistemle kendi aralarında bütünleşmişlerdir.

GARP KORPORATİVİZMİ, İSLÂMÎLEŞMİŞ SÖZLEŞMECİLİK

Yüksek Hilâfetin çöküşüyle birlikte, İslâm toplumunda hüküm süren böylesi birçok bürokratik otorite ortadan kalktı, fakat yerlerini bir bağımsızlıklar sistemi değil, İslâm toplumunu başlıca toplumlar arasında eşsiz kılan, üniter —ya da üniterist— bir meşrulaştırma kalıbı aldı: bizim üniter sözleşmecilik dediğimiz şey. Bu başlık altında, toplumsal düzen hakkındaki bölümde hukukun ve kişi haklarının özüne ilişkin olarak çözümlediğimiz İslâmî toplumun açık yapılanmasını daha biçimsel ve soyut bir halde göz önüne almalıyız. Eğer bunları Garpta "hiyerarşik korporativizm" denilebilen şeyle karşılaştırırsak, içerikleri daha da belirginleşecektir. İslâmîleşmiş ve Garplı kalıpların hiçbiri Erken Orta Dönemde tamamen ayrıntılı bir şekilde—daha çok, bir oluşum sürecindeydiler— oluşturulmamışlardı: toplumsal örgütlenmenin en canlı hareketleri bu doğrultudaydı. Yani, o zamanlarda, kalıplar resmî saygınlıklarının değil, tarihsel canlılıklarının zirvesindeydiler.

Sözleşmecilik ve korporativizm arasındaki zıtlık, bazı yönleriyle cemiyet ve cemaat (Gemeinschaft ve Gesellschaft) arasındaki ünlü zıtlığı hatırlatacaktır. Özellikle sözleşmecilik liyakatla elde edilen statüden ziyade başarıyla elde edilen statüyü ileri sürer. Yazı-öncesi ve hatta köylülük hayatıyla karşılaştırıldığında, burada tanımlanan "korporativizm" ve sözleşmeciliğin her ikisi de, Gesellschaft doğrultusundadır; her ikisi de gayrişahsî ve biçimsel olarak tanımlanmış bir cemaat içinde gayrişahsî ve biçimsel normlara bağlıdır ve her ikisinde de sözleşme ilkesi önemli bir rol oynar. Yine de, aralarında olduğu gibi, İslâmîleşmiş sözleşmecilik, kişisel başarının önemsendiği ve ilişkilerin âdetten çok sözleşmeyle belirlendiği meşrulaştırma türü üzerindeki büyük vurguyu ifade eden birçok özelliğe sahipti. Fakat İslâmîleşmiş model bile, tarihsel olarak, hiçbir zaman tarımsallaşmış düzeydeki toplumun ön koşullarının önüne geçememiştir; hiçbir zaman modern teknikselleşmiş toplumu çağrıştıran gayrişahsî başarı-yönelimli değerlendirmeler seviyesine yaklaşamamıştır. Gemeinschaft ve Gesellschaft, liyakatla elde edilen statü ve başarıyla elde edilen statü, örfe dayanarak verilen karar ve aklî bir değerlendirmeyle verilen karar gibi şeyler arasındaki zıtlık, her zaman seviye meselesidir. Bu doğrultulardaki en şiddetli kaymaların bile asıl sonucu, daima yeni bir şekilde, liyakat, âdet ve şahsî cemaat ögelerini muhafaza eder gibi görünür. Öyle ki, yeni bir tarihsel çerçevede, "aklî"den çok "geleneksel" gibi görünebilir. Burada sorun, "aklîlik"ten çok, kendine özgü işleyiş sorunudur.

Garpta nihaî toplumsal meşrulaştırma ve otorite, kişisel ilişkiler ve belirli bir iktidar yapısından çok, *özerk korporatif (tüzel) görevlere*, ve bu sıfatla, bunların sahiplerine dayalıydı. Yani, meşru otorite, öncelikle krallık, vasallık, piskoposluk, kentlilik, seçmenlik, bir loncada üyelik giib mevkilere layık görülmüştü. Bu görevler, görevde esasen başka bir görevlinin yetkisi ve müdahalesi olmaksızın, kendiliğinden varolan sabit hak ve yükümlülükler (âdet

veya ayrıcalıklar) bakımından özerk bir şekilde meşruydular; bir görev sahibinin kendi yükümlülüklerini yerine getirmek zorunda olduğu, üyelik ve bölge bakımından sınırlandırılmış yerleşik toplumsal yapıları önceden kabul etmeleri ve kendi kendilerine özerk olmaları şeklinde tüzeldiler: krallıklar, yerel yönetimler, piskoposluklar ve dükalıklar. Bu gibi özerk kamu görevleri her yerde, özellikle töresel işlerde ve başka hususlarda, az-çok yeni şekillerde ortaya çıkmışlardır: örneğin müslüman kadı, köy muhtarı, başvezir. Garpta özel olan, bu tür bir görevin, tüm sosyal meşruiyet kavramının ana motifi haline gelmesiydi. Bu görevler, böylece *sabit bir şekilde yapılanmış topyekün bir toplumsal yapı içerisindeki karşılıklı hiyerarşik ilişkilere uydukları* sürece otoriteyi üstlenir gibi gösterildiler: yani, feodal sahipliğin kurulu yasaları, ruhanî itaat ya da mülkî ayrıcalıklarla uyum içinde oluşturulmuş ve uygulanmışlardır; bu yasalar, sırası geldiğinde üst sınıfların ve alt sınıfların her ikisini de yükümlü kılmaktaydı ve belki de Papa ve imparatorluğun liderliği altında bütün Papalık Hıristiyanlığını birlikte oluşturan, karşılıklı olarak tanınmış bireysel hak ve yükümlülükler kapalı sistemini öngörmüştü.

Garp korporativizminin temel özelliği, meşruiyetçiliğiydi. Her görev için önceden belirlenmiş sadece bir tane "meşru" sahip vardı ve diğerleri meşruiyetçilerin gözünde "gayrimeşru"ydular ve kendisini o kadar zamanda sebatla kabul ettirmiş olup olmadığı göz önüne alınmıyordu. Yine de, yetersiz—yaşça küçük ya da deli—olabildiği halde, bir hükümdar belirli bir görevde başvurulan bu sabit yasalara göre iktidara gelirse, "meşru"ydu; aksi takdirde, ne kadar sağlam ya da popüler bir idareci olursa olsun "gâsıp"tı. Ailelerinin sistemin yasalarına uymasına göre, bir kimsenin oğulları dahi "meşru" ve "gayrimeşru" olarak ayrılabiliyordu; şahsen aralarında hiçbir ayrım yapmamasına rağmen. Elbette, görevde hakkı olan hangi kişinin gerçekten "meşru" olduğuna dair birçok anlaşmazlık vardı, fakat bunlardan biri gerçekten "meşru" idi ve diğerlerinden hiçbir zaman şüphe edilmezdi. İlk bakışta bu, özellikle akıldışı bir Garp saptırması gibi görünebilir, fakat bu yaklaşımın ögeleri daha yumuşak bir şekilde birçok topluma yayılmış olarak mevcuttur. Fakat Garplılar —müslümanlar sistematik bir şekilde bunu tamamıyla dışlamışken— onu mantıksal uç noktasına kadar ilerlettiler.

Üstün bir şekilde sonuçlanan ve bariz bir derecede etkili olan bu korporativizm, toplumsal ilişkileri tasavvur etmenin hayranlık verici bir yoluydu. Ki, biçimi Yüksek Ortaçağ zamanlarında geliştirilen Gotik bir katedrale benzetilmiştir. Gerek hükûmetteki "korporatif" eğilim ve gerek Gotik katedral, zamanın öteki çeşitli sanatsal ve entellektüel çalışmaları gibi, şekle dair müşterek bir uygunluk [tenâsüp] duygusunu yansıtır gibi görünürler. Hiyerarşik korporativizm tanımlamamızı biraz daha genel terimlerle yeniden ifade edecek olursak, zamanın normlarını eklemlendiren kişilerin *kapalı ve sabit bir şekilde yapılanmış bir bütündeki karşılıklı hiyerarşik ilişkiler içinde düzenlenmiş özerk*

sabit birimler kalıbındaki düzene uymuş gibi göründüklerini söyleyebiliriz. Yazarlar bu şekilde simgesel şiirler ve hatta skolastik eserler verdiler; ve aynı anlayışa, bu eserler bir model disiplin olarak demonstratif geometriye ve içerik bakımından tamamen mantıkî kıyasa ilişkin olmasalar bile, düşüncelerin içerisine yerleştirildiği bir form olarak mantıkî kıyasa verilen şerefli mevkide de rastlanabilir.

Hıristiyan düşüncesinde, ne olursa olsun, tarihin manen anlamlı olaylarının, alelâde tarihten ayrı olarak ortaya çıkan topyekün ilahî takdirler silsilesi içinde, mucizevî bir şekilde emsalsiz bir statüye sahip olduklarına inanılmıştır. Bu, kilisenin ruhanî örgütlenmesine ve kurtarıcı (redemptive) doğaüstü rolüne karşılık gelmiştir. Şimdi Garplılar kilisenin ve Hz. Âdem zamanından beri onun tarihinin özerk tüzel birliğini ve hiyerarşik yapısını öteki hıristiyanlardan daha da fazla vurguladılar.

Nerede bir uygunluk duygusu istenmişse, özellikle nerede geçerlileştirmeye ve meşrulaştırmaya bilinçli olarak ihtiyaç duyulmuşsa, orada böyle bir üslûp anlayışı rol oynamaya başlamıştır: sanatta, teolojide, hükûmette, görgü kurallarında ve hatta bilimde. Bu, her zaman önemli bir farka yol açmamış bile olsa, en azından, meşrulaştırmaya verilen şekli belirlemiştir. Ve bu üslûp anlayışı, meşrulaştırma için daha az bilinçli bir talebin olduğu yerlerde, ilgili faaliyetleri etkilemede pratik üzerinde yeterli bir etkiye sahip oldu; çünkü, belirli şekillerdeki beklentiler, birbirleriyle bağdaşır olduklarını kanıtlamaya yönelir ve böylece birbirlerini pekiştirirler. Bu nedenle, geniş bir faaliyet sahasında nisbeten mütecânis bir tarz ("Yüksek Gotik"), kamu beklentileri düzeyinde kuzeybatı Avrupa'nın bir bölümünde, en azından birkaç onyıl için elde edilebilmiştir. Bazı yönleriyle bu tarz, birkaç yüzyıldır hazırlanmakta ve oluşturulmaktaydı; daha sonra uzun bir zaman, ögeleri en azından, Garp kültürünün büyük bir bölümünün rengine yeterince cazip gelmiştir; ancak Yüksek Ortaçağ Garbının ayırd edici özelliği olarak da kabul edilebilir.

Karşılaştırmanın, taslağı çizilen Garp tarafı, okuyucunun Garp hakkındaki bağımsız bilgisiyle somutluk kazanacaktır (umarım). Şimdi de, mukayesenin İslâmîleşmiş tarafı hakkında bu çalışmada belirtilenlerin hepsini öngörme durumundayız. Bu işe, Garp tarafı taslağımızın en son noktaya eriştiği "Yüksek Gotik"e karşılık gelen bütün bir tarzı sistematik bir şekilde nitelendirerek başlayacağız. Daha sonra dinî ve toplumsal düzeni, özellikle bütün tarz bakımından nitelendirmeye devam edeceğiz.

İslâm toplumunda, Garptakine karşılık gelen tarzı oluşturan ögeler, kuzey Fransa'daki Yüksek Gotik dönemindeki gibi baskın bir odak noktası oluşturamamış gibi görünürler, fakat burada da, önceden kısmen hazırlanmış ve daha sonraki zamanlarda epeyce devam eden özgün bir tarz, hiçbir zaman başlı başına (Garptaki gibi) egemen olmamasına rağmen, özellikle Erken Or-

ta Dönemin belirleyici özelliğiydi. Toplumsal alandaki İslâmîleşmiş "sözleşmeciliğe" göre, görsel sanatlardaki en uygun benzeşim, şüphesiz ki, Gotik katedralin aşağı-yukarı çağdaşı olan, Selçuklu idaresi altında tam olgunluğuna ulaşan, asıl arabesk tarz kadar geometrik ve floral karışımı da içeren arabesk tipi kalıplaşmadır. Bütün tarzı Garp için kullandığımıza karşılık gelen bir formül haline sokarsak, iyi bir düzenin anlamı, *"birçok seviyeye yayılabilen ve evrensel olarak genişleyebilen bir sahadaki tek bir sabit ölçütler dizisine uyan eşit ve devredilebilir birimlerin bir modeli"*ni gerektirmiştir. Oldukça belirgin bir modelin başlangıçta dikkat çeken daha karmaşık bir modele dayandığı arabeskin sınırsız şekilde tekrarlanan ritimleri, nesirdeki ve çeşitli şiir tarzlarındaki, özellikle sembolik mesnevîdeki makâmat gibi bir şekil duyusuna cevap vermiştir. Aynı duyguya, tarihsel bilgiye verilen önemde ve hadis isnadına ve tasavvufî silsileye olan heveste rastlanılabilir. Garpta çok rağbet gören geometri, özerk bağımsızlık tartışmasını kapatarak, asgarî bir öncüller kümesinden yola çıkar ve nihaî sonuçlara yönelik sabit tümdengelim hiyerarşisiyle gelişir. Buna karşıt olarak, her biri diğerleriyle aynı seviyede belgelenen ve doğrulanan, sınırsız bir şekilde genişleyebilen tarihî raporlar külliyatı, hayatın gerçekliğinin, onu hem anlam genişliği hem de derinliği bakımından sınırlayan keyfî çerçevelere indirgemeyen bir düzene dönüştüren zahiren karmakarışık değişkenliğini mümkün kılar.

Doğal dünyadaki manevî ve ahlâkî ölçütlerin muhafazası için mevcut bütün bireylerin eşit ve koordineli bir sorumluluk taşıdığına dair İslâmî anlayış, belki de, başlangıçtan itibaren bu İslâmîleşmiş tarz duyusunun sonucu olan yönelimle ilgili değildi. Fakat Cemâ'î-Sünnî müslümanlar arasında İslâm'ın bu boyutunun belirginleşmesi, özellikle Yüksek Hilâfet devletinin çöküşünden sonraydı. Bu, kelâm tartışmalarında kanıtlanmıştır ve kapasitelerine göre her birine manevî hakikatı getiren bağımsız pîrlerin silsileleriyle birlikte, tarikat tasavvufunun gösterdiği genel yayılma vâkıasıyla birlikte, daha iç seviyelere doğru derinleştirilmiştir.

İslâm'ın, eşitlikçilik ve ahlâkçılığından taviz vermeksizin, her tür mizaca girmesini mümkün kılan, bu temelde, bu dönemde gelişen şeriat-eksenlilik ve tasavvuf arasındaki süregelen dengeydi. Kiliseyi ve hiyerarşisini savunmak için, hıristiyanların belli bir ölçüde nebevî görüşten ve mistik hürriyetten taviz verdikleri iddia edilebilir. Yani, peygamberlerin genellikle sadece İsa'nın habercileri olarak yorumlanmalarından dolayı, hem eski peygamberlik temalarıyla herhangi bir doğrudan mukayese içinde, hem de İsa'nın kilisesinin kutsal disiplini içerisinde kısıtlanması gereken mistik tecrübenin bağımsız gelişimi içinde sınırlandılar.[2] Buna zıt olarak, keyfî ve geçici dayatmalar ol-

2. Böylesi bir zıtlık, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964)'i de dahil çeşitli çalışmalarında Henry Corbin tarafından vurgulanmıştır. Ayrıca *Grey Eminence* (New

madıkça, müslümanların İslâmî dinî kurumların belirli kesimleri veya hatta yerel gruplaşmaları üzerinde bile tek bir örgütsel otoriteleri yoktu. Bir kilisenin yol gösterici olduğu bir çeşitlilik yerine, doğrudan kişisel derinleşmeye; ayrı ayrı onu yapabilecek durumda oldukça duyarlı kimselerin talep edecekleri bir inceliğe nazar-ı dikkat sarfettiler. Bu yüzden ulema ile mutasavvıflar arasında karşılıklı bir müsamaha mevcuttu. Yine de bu kadar etkili olan şey, meselâ budist keşişlerden ve brahmanlardan farklı olarak, ulemanın serbestçe bağımsız ölçütler geliştiremediği, fakat komünal tek-biçimliliği azamîleştirmek için etkili bir baskı altında olduğu, bir dizi üniter sabit ölçütler dizisi yönündeki korelatif ısrardı. Bu dönemdeki aynı bütün tarzı ifade eden toplumsal düzenin sözleşmeci anlamının yaşadığı tüm gelişme, dindeki mütekabil gelişmelerle mümkün kılındı. Ve dindeki gibi, sosyal düzende de, etkili bir duruma gelmek için, görünürdeki basitlik, kayda değer bir sosyal sofistikasyon gerektirmiştir; ki bu, ilkelliğin belirtisi değildi.

A'yân-emîr sisteminde somutlaştırıldığı gibi, İslâmîleşmiş sosyal düzenin temel özelliği—Garp meşruiyetçiliğinin karşısında—herşeyin tesadüfî olarak irticalen yapıldığı, dolaysız etkilerini gösterir göstermez yerleştirildikleri konum ve önceliklerine hemen hemen hiçbir şekilde ağırlık verilmediği şeklinde ifade edilebilen "rastgelecilik/occasionalism" olarak adlandırılabilir. Bu, herhangi bir sabit statü pahasına bireysel hürriyeti yükseltmeye yönelik genel eğilimin kurumsal ifadesiydi. Sanat sahasında olduğu gibi, elbette böyle bir ilke, herhangi bir maddeye uyarlanabilen, özenle üzerinde durulan yüzeysel bir şekilcilikle çelişkili değildi. Eğer Garp meşruiyetçiliği bazan apaçık saçmalıklarla sonuçlanmışsa, bu, İslâmîleşmiş rastgelecilikte şiddetin keyfî idaresine indirgenebilir. Yine de, müslümanlar düzenli olarak, bir görev adayının en azından teorik olarak bu iş için kifayetli olması hususunda—Garplı bir kraldan farklı olarak, azledilmiş bir halife, gerçekten körü körüne görevden alınabilirdi— direttiler. Ne olursa olsun, bu ilkeler, İslâm toplumunun muazzam canlılığını sağlamasına—sadece fethetmesine değil, fethettiğinin büyük bir kısmını elinde tutmasına—imkân verdi. Burada da akla gelmeyecek yöntemler kullanılmıştır.

Garbın hiyerarşik korporativizmiyle karşıtlık içinde, benim, İslâm kültürünün üniter sözleşmeciliği dediğim şey, nihaî meşruluğun özerk korporatif görevlerde değil, *sözleşmeye dayalı eşitlikçi sorumluluklarda* mevcut olması demekti. Yani, meşru otorite, kasabada emîrin, camide imamın, cephede gazi-

---

York ve Londra, 1941)'da Aldous Huxley tarafından yapıldığı gibi, daha az bilimsel çevrelerde ve başka yerlerde de ifade edilmiştir. Bu yazarlar hepsinin paylaşamadığı kişisel bir görüşü ele almışlardır. Fakat bu, Hıristiyanlığın özel yapısının ortaya çıkardığı ve daha geniş bir şekilde kabul edilecek özel bir çözüm (başarılı ya da değil) gerektiren bir sorundu.

nin ya da ailede kocanınki gibi rollerde şahsen üstlenilen sorumlulukların sonucu olan eylemlere atfedilmişti. Böylece kamu yükümlülüklerini kişisel sorumluluklar şeklinde tanımlayan model, bütün toplumsal işlevleri, her bireye verilen bir yükümlülük olan *farz-ı ayn* veya işlevi ne kadar yerine getirmek gerekiyorsa o kadarlık bir yükümlülük getiren *farz-ı kifâye*'ye —işlev yerine getirilene kadar potansiyel olarak herkes için bir yükümlülük olduğu halde— indirgeyen çok mahir bir şer'î ilkeydi. Böylece kamu yükümlülükleri, kişisel yükümlülüklerin özel bir hali olarak, aynı tür yasalar altında oluştu. Eğer bu yükümlülükleri yerine getirenler çalışmaları süresince herhangi bir anlaşma yapmışlarsa, bu da, şeriat hukukunda herhangi bir kişisel sözleşmeyle aynı statüye sahipti. (Hilâfet devletini bölerken, Harun er-Reşid tarafından denendiği gibi, veraset için yapılan düzenlemelerde bu örneği görmüştük.)

Bu kişisel, sözleşmeye dayalı ilke, mukabili durumundaki Garplı kamusal, tüzel görevler ilkesine zıt bir yönde ifrattaydı. En yaygın şekilde büyük kültürlerde, kimi özel statülere, devlet gibi toplumsal bir yapıya atfedilen faaliyetler, mülkiyet ya da benzeri şeyler için imkân tanındığı, fakat böyle bir statünün esasen şahıslara hitap eden daha kapsamlı bir manevî/ahlâkî hukukun özel bir örneği olarak kabul edilmeye başlandığı söylenebilir. Kraliyet statüsü, kral *hvarnah*'ın, doğaüstü bir ruh olarak, ilahî bir şekilde yasaya uyduğunun sanıldığı sürece kendisini diğer insanlar arasında bir hükümdar olarak gösterdiği Sâsânîler arasında görülmüştür. Garplılar, kamu faaliyetlerinin özel statüsünü, bir görevin sabit özerkliği üzerindeki vurgularında daha uç bir noktaya götürmeye başladılar; neticede, devletin, şahsî faaliyetlere hitap eden manevî ve ahlâkî konulara bağlı olmayan kendine özgü normları olduğu sonucuna varılabilen, şahıs ya da kamu alanları, şahıs ya da kamu hukuku arasında, önüne geçilemez bir ihtilâfın olduğu bir nokta. Buna karşıt olarak, bütün tüzel statüleri ortadan kaldırdığı ve bütün faaliyetleri şahsen sorumlu bireylerin faaliyetlerine indirgediği noktadaki eşitlikçi ve ahlâkî konuları vurgulayan müslüman ilkesi, kamu faaliyetlerine tanınan bütün özel statüleri reddetmiştir.

Sosyal faaliyetteki kamu-şahıs antitezini Garplılar uç bir noktaya götürürken müslümanların onu reddetmiş olmasından dolayı, bu bakış açısından, bunlardan "şahsî faaliyetler" olarak bahsetmek hatalıdır. Elbette, burada sözünü ettiğim şey, sınırlı bir sahanın oldukça şematik bir görünümüdür. Erken Orta Dönemde hiçbir tarafta, zıtlık tamamen gerçekleşmemiştir. Üstelik, bazı yönlerden Garp ve İslâm toplumu arasındaki fark, rastlantı sonucu azalmıştır.

Her iki durumda da, bürokratik mutlakiyetçilik ortadan kalktığı zaman, olup bitenler, kamu görevinin özel temellükü olarak tanımlanabilir. Müslü-

manlar arasında, kendine has normları olan bir kamu sahası anlayışı büsbütün ortadan kalkmamıştır. Örneğin, öteki idarecileri meşrulaştıran onaylayıcı bir vasıta olarak halifenin konumu, Yüksek Hilâfet zamanlarında muhafaza edilen bürokratik kamu düzenine ma'kes ve ayna olmuştur; bu merkezî bakış açısından bakarsak, bir emîrin ve bir iktâ sahibinin hakları, özel ellerdeki kamu haklarıydı. Ne olursa olsun, bir kralın en azından kendi güvenliği için —kamu nedenlerinden dolayı— ahlâka aykırı şekillerde hareket etmesi gerektiği daima gerçekçi bir şekilde kabul edilmiştir. Yine de, gerek iktâ sahibinin gerek emîrin, öteki insanlarla doğrudan ilişkilerinde, herhangi bir insan olarak düşünüldüğü görülmektedir —ve bu gerçek, varidat toplama, diğer görevlilerle olan ilişki ve görevlerini devretme şekillerini etkilemiştir.

Garplılar arasında, otoritenin birçok özerk daireye devredilmesi, şahıs ve kamu arasındaki keskin ayrımı ortadan kaldırmayı ve hevesli hukukçuların yeni çerçevede geniş bir etki vermeye çalışmasını tehlikeye sokmuştur. Bir zamanlar, örneğin feodal ilişkiler, oldukça sözleşmeci bir anlamda yorumlanabiliyordu. Fakat en özgün hamle, görevlerin devrinin ve bütün feodal sistemin, kişinin değil, ilgili dairenin özerk olduğu korporatif bir anlamda yeniden yorumlanmasıydı. Böylece, İslâm toplumuna tamamen yabancı olan ilkelere dayanarak, Kudüs krallığının hakları bile alınabilir ve satılabilirdi. Bununla birlikte, bazı yönlerden gerçekçi olmayan, karşılaştırdığımız iki ilke, böylece, dönemin iki toplumunda da istisnaî biçimde teşekkül halinde olan belirli açık tavırlar oluşturmaktadır.

İslâm toplumunda resmî görevlerdeki bu kişisel sorumluluklar, eşitlikçi bir temelde tasarlanmıştır; esasen, bu görevler, müslüman olur olmaz, ataları kim olursa olsun, o göreve ehil herhangi biri tarafından üstlenilebiliyordu; asıl teoride, bunlar kalıtsal değildi. Hem şeriatta hem de örfte, eşitsizliğin izlerine rastlanılabilirdi. Belirli marjinal durumlarda Hz. Muhammed'in soyundan gelenlere—özel yardımlar alamıyorlardı, fakat bütün müslümanların yaptığı özel ihsanlardan yararlanma hakkına sahiptiler ve kendi aralarında evlenmeleri beklenilirdi—özel bir statü verilmiştir. Çok daha yıkıcı sonuçlarıyla birlikte, çeşitli askerî gruplar, yapabildikleri sürece kendilerini kapalı imtiyazlı heyetler olarak yükseltmekten memnundular. Fakat uzun dönemde, iddialarının meşruluğunu kabul etmeyen öteki ögeler gibi, toplumsal baskı da, bu gibi kapalı heyetleri açma ya da yıkma yönündeydi.

Hepsinden önemli olan husus, sözleşmeler değilse bile, bu kişisel sorumlulukların sözleşmeye dayalı olmasıydı. Şeriat, birçok ilişkiyi sözleşmeye dayalı olarak tasavvur etti, fakat zamanın ruh hali, şeriatın ötesinde gitmekteydi. Bir otoritenin bağımsız konumu, kişisel karizmaya, açık hukuka ya da örfe başvurarak meşrulaştırılmış olsun ya da olmasın, karşılıklı anlaşmayla kabul edilmiş ve bir bireyle diğeri arasındaki karşılıklı yükümlülüklerin üstlenilme-

si olarak tasarlanmıştır[3]. Nisbeten şahsî bir düzeyde, bu, bazan kişisel bir himaye ilişkisi —böyle bir toplumda büyük bir rol oynayan bir ilişki tipi— anlamına geliyordu. Bazan bu, tamamen hukukî bir sözleşmeye konulmuştur; özellikle evlilik, atfedici (ascriptive) bir statü sağlayan bir dinî tören olarak değil; eğer hoşnutluk sağlanmamışsa, kararın iptaline yönelik bir sözleşme olarak görülmüştür. Ve tıpkı bunun gibi bir görüş, kamu düzeyinde de egemendi.

Halifelik durumunda bile, bir sonraki halifenin ümmetin ileri gelenleri tarafından ya da onların en önde geleni (hükmetmekle olan halife) tarafından atandığı şeklindeki Cemâ'î-Sünnî teorisi, ileri gelenlerin, genellikle bütün cemaat adına halifeyi onaylama fiili demek olan *"bey'at"*la onaylanmaktaydı. Yani, özel bir durum karşısında, kabul edilen idareciye boyun eğmek yeterince kolay değildi. (Seçimi ilahî eyleme bağlayan Şiî teorisi, yine de mü'minlerin kişisel kabul fiillerini imama sunmalarını istemiştir; bu, Cemâ'î-Sünnîlerin de kabul ettiği bir rivayet olan "Zamanın imamını tanımadan ölen biri, imansız olarak ölmüş olur" mealindeki hadis rivayetinin bir bölümüdür.) Bir emîrin askerleri tarafından ve genellikle ileri gelenlerden oluşan bir topluluk tarafından kabul edilmesi, bir tasavvuf pîrinin onun manevî yol göstericiliğini isteyenler tarafından kabul edilmesi, aynı modele dayalıydı; bu daima, yeni her otorite sahibiyle şahsen yenilenmesi gereken ve sadece onu şahsen kabul edenleri bağlayan, sözleşme tipindeki bir düzenlemeydi. (Çoğu kez Batılı araştırmacılar, bu türdeki İslâmî muameleleri boş yere Garbın meşruiyetçi kategorilerine indirgemeye gayret ettiler ve sonra bu gayretlerin boş yere olduğunu gördüler. Bey'at, Garptaki sadakat yemininin benzeriydi, fakat ne şekil ne de işlev bakımından, onun eşdeğeri değildi.)

Böylece, bu resmî görev sorumlulukları, asgarî sayıda müslüman varolduğu sürece, *evrensel olarak uygulanılabilen tek bir sabit hukukî ölçütler dizisi* altında uygulandı ve en azından mutasavvıflar, hem açık hem de aşikâr, mekanik bir düzeyde ve hatta ilgili kişinin maneviyatına göre daha derin düzeylerde, buna birşeyler ekleyeceklerdi. Şeriat, uygulamada, sadece mezhepten mezhebe değil, asırdan asıra da değiştiği halde, yine de temel görüşün sabit etkileşimi, bu mezhepleri her zaman daha da yakınlaştırdı —gerçekten şiddetli çelişkilerden kaçınma yönünde bilinçli bir baskı vardı— ve hukukî ölçütlerin aşamalı evrimi, İslâm toplumunun her yanında aşağı-yukarı yaygınlaşmaya başladı. Eşi görülmemiş bir şekilde yayılmasına rağmen, en azından bazı düzeylerde, Modern-öncesi toplumdaki gibi büyük bir hukukî tek-biçimlilik İslâm toplumunda da elde edildi. Müslümanların yeterli sayıda bulundu-

3. J. Schacht, "Notes sur la sociologie du droit musulman", *Revue africaine*, c. 96, sy. 432-33 (1952), sözleşme ruhunun, şeriat ve de sair müslüman hukuku üzerindeki yayılma derecesini tamamen ortaya çıkarmaktadır.

ğu, hiçbir bölgesel kuruma ya da görevlilerin resmî devamlılıklarına bağlı olmadıkları, sadece, en azından onun başvurulabilirliğini görecek kadar derin bilgi sahibi bir müslümana bağlı oldukları her yerde, şer'î hukuka başvurulmaktaydı. Eğer yeni bir müslüman cemaatinde, başlangıçta doğru olarak uygulanmamışsa, başka müslüman topraklarından gelen misafir şeriat âlimlerinin hepsi, onu düzeltmeye ve yöresel bir töre hukuku hükmünde kalıp bozulmasını önlemeye yardımcı olmuşlardır. Herhangi bir yeni hüküm olmaksızın, sistem, neticede bütün insanlığı kapsayacak kadar genişleyebilirdi.

HUKUKTA KORPORATİF ŞEKİLCİLİĞE KARŞI KOMÜNAL AHLÂKÇILIK

İslâmî Orta Dönemlerin sözleşmeciliği, tahminen Nil-Amuderya bölgesinin ticaret kökenli komünal geleneğinden doğmuştur ve bizim geniş görüş açımızla baktığımızda, bu geleneğin en üst noktası olarak görülebilir. Ticarî yönelim, entellektüel düzeyde daha önceden şeriat-eksenli düşünen çevrelerde tahlil ettiğimiz ahlâkçı, halkçı, olgusalcı eğilimi kolaylaştırmıştır; kurumsal düzeyde, aynı şekilde, üniter bir sözleşmeciliği desteklemiştir. Kısacası, olup biten şey, bu geleneğin ifrat derecede halkçı ve ahlâkçı eğilimlerinin şeriat-eksenli düşünen kesimin İslâm'ındaki güçlü berraklaşmayla birlikte, tek-tanrıcı dinî cemaatin açıkça tâbi bir toplumsal form olmaya son vermesi ve toplumsal meşrulaştırmanın ifade edilmesi sayesinde temel bir form durumuna gelmesiydi. Dinî cemaat, hemen hemen—tamamen değilse bile— tarıma dayalı bir devlete bağımlılıktan kurtulmuştu; öyle ki, herhangi bir bölgesel devletin koşullarına değil, komünal koşullara dayalı olan komünal hukuku, münhasıran meşruiyeti elinde tutan herşeye ait sürekli önceliği kabul etmiştir. Fakat tamamen bu bağımlılıktan kurtulmamıştı: kuvvetin nihaî müeyyidesi, tehlikeli olmaya devam etti ve devletin ellerine bırakıldı. Fakat devletin rolü, özellikle temel hukuk sahasında, şehirleşmiş yüksek kültürdeki durumuna kadar azaltıldı.

Tek-tanrıcı geleneğin tek bir cemaatî bağlılık içerisinde toplanmasından dolayı, —en azından toplumun etkin kesimlerine ilişkin olarak—bu mümkün kılınmıştır. İslâm toplumunun çekirdek sahasında bulunan—İslâm'dan daha önce başlayan bir evrimi sürdüren— öteki tek-tanrıcı toplulukların her biri, İslâmî cemaat gibi, adlî açıdan kendi kendine yeterli bir duruma geldi. Fakat İslâmî cemaatin bölge boyunca ezici şekildeki baskın konumu olmaksızın, piskoposların veya hahamların adlî özerkliği ikinci derecede kalmaktaydı. Müslüman cemaatini bir imparatorluk bürokrasisinden daha etkili yapan, onun evrenselliğiydi. Kişisel sorumluluğa ilişkin buyruklarıyla İslâm'ın etkili cazibesi olmaksızın, Nil ve Amuderya arasındaki uygun koşullara rağmen, İslâmîleşmiş sözleşmeci kalıp güçlükle başarılabilirdi.

İki meşrulaştırma kalıbının her biri, Garbın hiyerarşik korporativizmi ve İslâmîleşmiş üniter sözleşmecilik, burada çizilen bütün anahatlardan doğrudan doğruya çıkarılmayan sonuçlara sahipti. Elbette, çoğu kez, Garplı ve İslâmîleşmiş tatbikat, zıtlıklarından daha çok benzerlikler taşıyordu; bu belirli zıtlığa ilişkin olarak, ayrıştıkları herşey de böyleydi. Yine de, her bir kalıp sadece toplumsal ilişkilerin bazı türlerini kolaylaştırmamış, diğerlerinin gelişmesine sınırlar da koymuştur. Normalde bu sonuçlar, ilk konumda meşrulaştırma kalıplarını oluşturdukları gibi, her bir kültürün ekolojik çevresinden ileri gelen aynı eğilimi pekiştirmişlerdir. Fakat en azından ikincil ayrıntılarda, meşrulaştırma kalıbı, başlıbaşına mantıkî bir şekilde, aksi takdirde belki de gereksiz olan sonuçlara yol açabiliyordu.

Keyfî buyruğa karşı olarak, bir hukukun buyruğu, Garpta aldığı şekilci yöne karşı, İslâm toplumunda ahlâkçı bir yön aldı. Hemen hemen bütün sistemlerde, özellikle ibadetle bağlantılı olanlarda, bir şekilciliğe rastlanmaktadır. Garpta bu, halk tarafından beğenilmeyen bir görüşü savundukları zaman, bazan Garbın hukuk mahkemelerinin zaferi ama çoğu kez utancı olan, bu girişimleri tekniksellikle onaylama noktasına itilmiştir (sanki tam olarak "hukuk" statüsünü haketmiş gibi, şekilci eğilimiyle Roma hukukunun mirasını dikkate alan bazı Batılılar, hukuktaki şekilci modeli, hukukta bağımsız tarafsızlık ve isnad imkânıyla karıştırmış gibi görünmektedirler; Garplıların bile, bu sıfatla kabul ettikleri şekilcilikteki ve gerçekçilikteki bu aşırılıkları küçümsemelerine rağmen.) Şeriat, bir dereceye kadar zıt bir yönde abartılmış gibi görünebilir. Hukuk, diğer türlerdeki birçok pratik konuyu bile dışlayarak, manevî ve ahlâkî değerleri vurgulayan doğal bir sahadır, fakat şeriat hukuku bu yönde birçok sistemden belki daha ileri gitmiştir. Onun sözleşmeler hukukunda, tarafların fiilî niyetleri genellikle (prensipte) şifahî açıklamaya tercih edilir; belki de Mervanîler devrinin herhangi bir yazılı sözleşmenin teminatçıları olarak, yaşayan tanıklar üzerindeki ısrarı, niyetin önceliğini sağlamanın bir aracı olarak, canlılığını kısmen muhafaza etti. Daha genel olarak, bir kimse kendi haklarından feragat etmeye niyetli gibi görünüyorsa bile, eşitlik üzerinde durmaya yönelik bir eğilim vardı.

Hukukun ikinci derecedeki kurumları, her biri kendisine özgü hukukî kalıplar şekline sokuldu. Garplı avukattan, çoğu kez teknik bilgisi temelinde, ahlâken en belirsiz durumu oluşturan uyuşmazlıklarda bile, bir tarafı diğerine karşı savunması beklenmiştir. Böyle bir durum, ahlâkî olarak hatalı görünebilir, fakat kendisine özgü durumlardaki özel koşulların gözden kaçırılmamasını sağlamıştır. Pratik durumların belirsizlikleriyle birlikte, müslüman müftü, Garplı avukat olarak kabul edilebilir. Fakat ondan, böyle durumlar ortaya çıktığında, sonucu belirleyen ahlâkî meseleyi gayrişahsî bir şekilde ortaya çıkarmaya ve karara bağlamaya—ilgili taraflardan çok hâkime tavsiyede bulunarak—öncelik vermesi beklenmiştir. Esasen, kimin hangi tarafta olduğunu

bilmemelidir. Garp, kurmaca olmasına rağmen yararlı bir amaca hizmet ettiği için gerçek olarak kabul edilen anlatımların —özellikle, görevler açıkça kişilere ait olduğu zaman, göreve ilişkin özerk hakları uygulamaya yönelik olarak, tüzel bir yapının kişilere eş bir düzeyde hukukî bir varlık olarak kabul edildiği ortak anlatımlar— son derece gelişmesine tanık oldu. Şeriatın teşvik ettiği bu anlatımlar (özellikle ticarette kullanılan hileler) hukuk için temel değildi, fakat onun tatbikatına ârız oluyordu; gerçekliğin fırsat ve iyiniyetle birlikte hareket ediyor olmasına yönelik bir ölçütü koruyan işlevleri, normatifti.

Modern Batılılar, müslüman hukukunun ahlâkçılığını büyük bir eksiklik olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Onlar, kişisel sorumluluklar üzerinde durduğu ölçüde, müslüman hukukunda hiçbir meşrulaştırma aracının olmadığını ve kamu gerçekliğini engellediğini, şahsî hukuk üzerinde kamu hukukuna ait bağımsız herhangi bir alan tanımadığını düşünürler. En azından Modern-öncesi zamanlarda, ciddi herhangi bir ahlâkî kaideye atfedilen koşulsuz evrensellikten dolayı, ahlâkçı bir hukuk, nisbeten katı ve zamanın ve mekânın değişen şartlarına uyarlanmada yetersizdi. Son olarak, bu hukuk, bazı yönlerden (ne olursa olsun) şekilcilikten vazgeçme bakımından ayrıca, ister zekice, ister aptalca kullanılsın, bireysel hakları yine de iyiniyetli olan kamuoyu veya devlet gücünün müdahalesinden koruma bakımından faydalı olduğu Garpta çoğu kez kanıtlanan bir tekniği kaybetmiştir.

Yine de, müslümanların toplumsal ortamlar arasında ve coğrafî ve siyasî sınırların ötesinde olan yaygın hareketliliği, aynı şeriatla ve şeriatın geniş bir kişisel hürriyet sahası sağlayan kendine özgü tarzıyla (onunla birlikte devam eden içe dönük yorum özgürlüğüyle birlikte) mümkün kılınmıştır. İleri derecede bir hukukî sabitlik olmaksızın, hukuk, bu hareketliliği sağlayamazdı. Bu sabitlik, gerçekte, bütün müslüman hukukunun her yerde şeriat hukuku olmadığı gerçeğiyle sürekli olarak tehdit edilmiştir; fakat şeriat, merkezî konumunu başarılı bir şekilde muhafaza etti ve hukukçuların bütün Dârü'l-İslâm'da riayet edilen zamana uygun fetvalarının mâkul biçimde kabul edilmesiyle, değişen koşullarla bütünleşmesi yeterince sağlandı. Hukukun nisbî sabitliğinin onu yorumlayanlara bırakıldığı bağımsız konumdan dolayı gerek ulema, gerek mutasavvıflar, sınırlar içerisinde siyasî iktidarı elinde tutan bir konuma sahiptiler—fakat hiçbir zaman önemli bir etkileri olmadı, hiçbir zaman arzu ettikleri geniş bir sahada bu konuma ulaşmış olmadılar.

Modern zamanlarda, hukukî kalıpların her ikisinin de değişmesi gerekiyordu. Müslüman ahlâkçılığı, devletin yeni örgütlü gücünün ve mekanizmasının gayrişahsî ihtiyaçlarının önüne çekilmeye zorlanırken, Garp şekilciliği son zamanlarda, hukukî kavramların toplumsal gerçeklikte ne anlama geldiğine ilişkin sosyolojik mülâhazalara bile boyun eğmekteydi.

Garbın şekilci hukuku, şüphesiz ki, korporatif Garba uygundu. Burada bir kimsenin statüsü, birey ve bütün toplum arasındaki çeşitli yapılardaki konumuyla belirleniyordu. Bu gibi yapıların —belediyeler, belli sınıflar ya da kilise— üyesi olarak kişi, tarihsel olarak belirli bir yapının durumuna göre tanımlanan özel hürriyetlere sahip olmuştur; sadece bir kişinin haklarına değil, hatta bir İngilizin ya da Londralınınki gibi haklara.

Sanki evrensel olarak başvurulabilen bir yasa oluşturabilmiş gibi, eski Roma hukukunun ihyâsına çalışılmasına rağmen, böylesi özel haklar pratikte evrensel ilkeler üzerinde tanımlanmamış; fakat bir şehre ayrıcalık bahşedilmesi gibi, onları meydana getiren tarihî olaylara bağlı kalmışlardır. Böylesi hakların yorumlanmasıyla daha büyük bir şekilcilik ortaya çıktıkça gerçek güç ilişkileri değiştirilebildiği zaman, bu haklar son zamanlardaki koşulların etkilerinden daha iyi korunmuşlardır. Müslüman ahlâkçı hukuku, eşit bir şekilde, atfedilen statünün ve sözleşme ve kişisel himaye bağlarının en azından genel olarak azaltıldığı İslâmîleşmiş sözleşmeciliğe uygundu. Müslüman için söz konusu şey, belirli hürriyetlerden çok, onun özgür bir müslüman olarak sahip olduğu statüye dayalı olan, daha genelleştirilmiş bir hürriyetti. Böylesi bir konum, en çok, önceki anlaşmaya dayalı ve özel tarihsel bağlantı olmaksızın, her yerde ve her zaman başvurulabilen ilkelerle sağlanmıştır.[4]

SİVİL VE ŞAHSÎ ROLLERDE ŞEKİLCİ STATÜYE KARŞI SÖZLEŞMECİ STATÜ

Özerk korporatif görevin Garpta çok önemli olmasından dolayı, göreve geçme de aynı şekilde sabit ve şekilciydi. Garpta kendi kendine kalıcı (yani, atamaya dayalı olmayan) bir göreve kimin geçeceği sorunu, göreve özgü ve hukukun geneli gibi şekilci düsturlarla yönlendirilmiştir. Bazı görevler kalıtsaldı; burada, normalde sabit tek çizgili bir haleflik düsturu savunulmuştur; öyle ki, söz konusu ailede bir bebek doğar doğmaz, sahip olacağı koşullar altında bir hesaplama yapılabiliyordu:

Normalde, Yüksek Ortaçağ dönemleri boyunca, sadece oğullar arasında göreve geçmenin yanında, herhangi bir akrabalık olasılığını da kapsayan daha geniş bir velediyet düsturuna göre. Öteki görevler seçime dayalıydı; bu durumda, seçim bir heyet tarafından yapılıyordu. Yani, basit bir seçmen yapısına, sırası geldiğinde geçerli olan sabit bir tarzda uygulanması gereken seçme hakkı verilmişti. Bu nedenle, haleflik kalıtsal olmadığı zaman bile, şekil-

4. Hürriyeti doğal [fıtrî] bir beşerî durum olarak kabul eden ve bir gerekçe olmaksızın kısıtlanmaması gerektiği ilkesine dayanan şeriat hukuku, *The Legacy of Islam*'da, [ed. Thomas Arnold ve Alfred Guillaume (Oxford Univ. Press, 1931), s. 284-310]'da "Law and Society" adlı makalede David de Santillana tarafından etkili bir şekilde açıklanmıştır

ci ve sabit bir öğeye sahipti. (Heyet seçiminin, belki de İslâmîleşmiş itibar rekabetiyle hemen hemen birçok yakınlığı olan modern kitle seçiminden çok farklı bir süreç türü olduğu unutulmamalıdır.) Yüksek Ortaçağ dönemlerinde, ilgili düsturlar hâlâ tâdil edilmekte ve her iki haleflik türünde de ihtilaflar ortaya çıkmaktaydı; fakat normalde, ihtilâf halindeki tarafların her birinin iddiası meşruiyetçiydi: yani, adaylarının gerçekten en iyi olmasa da meşru olduğu ve kişisel olarak mükemmel olsun ya da olmasın, karşı taraftaki adayın gâsıp olduğu şeklindeydi.

Batılılar bu tip bir halefliğe öyle alışmışlardır ki, atamaya dayalı olmayan resmî görevler için bile benzer nitelikler bulmaya çalıştılar. Çoğu zaman bilginler bile, büyük evlat düsturundan, babasının görevini devralma bakımından en uygun kişinin büyük oğul olduğu olgusunu çıkardılar. Büyük kardeşe tanınan belirli bir ayrıcalık, belki de hemen hemen evrenseldir. Garpta bu bir kuralla netleştirildi; fakat İslâm toplumunda, güçlü olmasına rağmen, herhangi bir resmî onay kazanamadı. Daha karmaşık bir şekilde, bazı Batılılar, bazan gerçeklere bir parça daha uygun olan senyörlük şeklinde, sabit halefliğin alternatif bir şeklini bulmaya çalışmışlardır. Bazan iktidara ayaklanmayla gelen bir adayı "gâsıp" olarak nitelendirmişlerdir. Böylece (şaşırtıcı bir şekilde fazla olduğu ortaya çıkan böylesi "düstur"ların dışlanmasından sonra), Batılılar müslümanlardaki halefliğin düzensiz olduğunu ve onların muhtemelen haleflik tartışmalarını önleyecek sabit bir düsturu izlemede başarısız olduklarını iddia ettiler. Fakat İslâm toplumunda, müslümanların toplumsal düzenlemelerini makulleştirmeye daha az eğilimli olmalarından çok, sözleşmeci ruhun haleflikierde farklı bir meşruluk anlamına yol açmasından dolayı, tek çizgili kalıtsallığa ya da heyetin seçimiyle gerçekleşen şekilci halefliğe çok ender rastlanılmaktaydı, Haleflik, bir seçime ya da müzakereye açıktı: şekilci Garbın sabit halefliğinin karşısına, kişisel bir sorumluluğun en iyi adam tarafından üstlenildiği, sözleşmeci İslâm toplumunun müsabaka yoluyla göreve geçme ilkesini koyabiliriz.

Müsabaka selef tarafından yapılan tayinle engellendiği zaman, bu durum, ister istemez bu ilkeye aykırı düşüyor değildi; sanki sorumluluğu daha önceden üstlenen kişi, keza, yükümlülüğün uygun bir kimseyle devam ettirileceğini görme sorumluluğuna da sahipti. Aksi takdirde, müsabakalar elbette etkiledikleri toplumsal yapıların temsilcileri olarak kabul edilen ileri gelenler arasındaki bir istişareyle bertaraf edilebiliyordu. Çeşitli grup çıkarlarını mevcut gerçekliklere göre ayarlamak, —ve bu, belirli derecede bir pazarlıkla yapılabiliyordu— tam olarak müsabakayla göreve geçmeye dayalıydı. Daha sonra resmî bir sözleşmeye başvurulmuşsa, elbette bu, son safhada lastik mühürle damgalanırdı. İstişare silahlı bir müsabakayı önlemeliydi; eğer önleyememişse, silahlı bir müsabaka, toplumsal süreçteki gerçek bir aksaklıktan çok, bir felâket olarak algılanmış gibi görünüyor.

Bu yaklaşımın muhtemel—fakat zarurî—bir sonucu (genellikle), tamamen yetersiz olanların elenmesiydi. Adayın, en azından asgarî seviyede nitelikli olması hukukî bir gereklilikti; bazan, en azından dinî şartlarda, ileri gelenlerin yaptığı resmî kamu imtihanları derecesine kadar, bunun üzerinde ısrarla durulmuştur. Uzun süre güçlü bir himayecisi olmadıkça, bir çocuğun, bir kadının ya da fiziksel olarak yetersiz bir adamın göreve kabul edilmesi (büsbütün meçhul olmamasına rağmen) pek nâdirdi; çünkü, siyasî idareci, zarurî olarak bir emîr, yani askerî bir komutan olma durumunda ise, tam bir asker niteliğinde olmadığı sürece, bir kadın bu görev için yetersizdi. Benzer durumlar, öteki faaliyet sahalarında da egemendi.

İstişare sürecinde, İslâmî evrensellik ilkesi kendi doğrultusunda hareket etmekteydi. Genellikle bu kimseler, büyük şahsî sorumluluk gerektiren mevkiler elde etmiş, ileri gelenler olarak kabul edilmişti; ve de genellikle, verilen hangi statünün bütün İslâm toplumu boyunca elde edildiğine ve İslâm'ın yayıldığı her yerde doğrudan başvurulabilir olduğuna dair bir dizi ortak mesele vardı. Gerekli kararın, bu sıfatla matematiksel bir çoğunlukla değil, daha sağlam bir oybirliğiyle alınmasından dolayı, hiçbir seçime başvurulmadığı için, kesin içerme ve dışlama çizgileri çizilmesine gerek yoktu. Sabit seçmenlerin olmamasından dolayı İslâmîleşmiş itibar müsabakası, dışarıdakilere göre anlaşılması güç bir olaydı. Fakat ana mekanizması ("kazanan taraf"), kitle seçimleriyle bertaraf edilen birçok müsabakada kullanılmaktadır. İslâm toplumunda, doğal süresinden önce müsabakayı yarıda kesmek üzere öngörülmüş düzenleyici bir seçim yoktu; öyle ki, başvurular orduya ya da bir emîre yapılmadıkça, bu, belli bir zaman alabiliyordu.

Hatta aile hukuku düzeyinde bile, Garpta, şekle dayalı olarak tanımlanmış, sabit, özerk statü anlamını bulmaktayız. Her tür görevin kalıtsal olduğu ailelerde, elbette, aile fertlerinin statüsü, büyük evlat ilkesinin geçerli olduğu bir şekilde tanımlanmaktaydı. Zaten bu, erkeğin ilk cinsel eşinin onun gerçek tek karısı olarak ve böylece bu kadının çocuklarının da, erkeğin öteki çocuklarını dışlayarak, onun tek varisleri olarak yükseltilmesine yol açmıştır. Belirttiğimiz şekilde, bütün erkeklerin özgür cinsel eşlerini çocuklarıyla beraber aynı seviyeye koyan ve bölünemez haldeki anaerkil ailelerin sahip olduğu iptal edilemez bir statüyü onların hiçbirine vermeyen bir sözleşmeye yönlendiren şeriat, zıt bir uçta yer almıştır. (Heyetin seçimiyle olduğu gibi, "tekeşli" evliliklerde, eski Garplı kalıbı, bazı yönlerden, modern uluslararası kalıplardan, İslâmîleşmiş kalıbın olduğundan daha da ilerideydi.).

Fakat, İslâmîleşmiş ve Garplı evlilik kalıpları arasındaki zıtlık, şeriatta ve kilise kanununda eşlerin nisbî konumlarından çıkarılabilen sonucun dışında yer almıştır. Müslümanlar arasındaki ve Garplılar arasındaki üst-tabaka aile hayatı arasında göze çarpan zıtlık, harem sisteminin tecrit edilmiş kö-

le hanehalkı ve Garbın hizmetçi hanehalkı arasındaki zıtlıktı. Her iki toplumda da, koca ve baba egemendi ve teoride, nihaî karar alma kudretine sahip despotik bir şahsiyetti; ve her iki toplumda da kadın gerçekte, çoğu zaman kocayı idare etmiştir. Fakat beklenti normundaki farklılık, pratikte de farklılıklara yol açmıştır.

Garpta "meşru" eşe öncelik verilmiştir; kocasının misafirlerine o "ev sahibeliği" yapardı ve eğer başka cinsel ortakları varsa, kendi dairesinde onlara müsamaha edemeyeceğinden dolayı, bu ortaklar "metres" olarak ayrı müesseselere sahipti. Evin müdavimleri, en azından özgür hizmetçilerdi ve feodal saraylarda çoğu kez yüksek statü sahibi olan kimselerdi. Köylüler, kölelere özgü bir şekilde toprağa bağlıydılar ve hukukî efendilerinin en ağır aşağılamalarına maruz kalırlardı; fakat ev köleliği, pratikte ortadan kalkmıştı. Bu nedenle, hiyerarşi ilkesi aile hayatında bile egemendi: aşağıdaki köle çoğunluk bile kendi sabit yasalarıyla yönetilirken, zirveye daha yakın olan, daha yüksek rütbeye sahipti.

İslâm toplumunda, eşitlikçi ilke, kesinlikle, kısmen zıt bir duruma yol açmaktadır. Doğuştan zengin olmayan varlıklı kimselerin çevresinde, tercihan, sadece, öncelikle bağlılıklarına güvenilebilen kişiler vardı: köleler ile bütün sınıfların toplumsal olarak karıştığı yerlerde, eşler, hiyerarşik bir sıradaki yükseklikleriyle, kendilerinin erişilmez olduklarını iddia edemezlerdi; bunu daha çok, katı bir kadın ayrımıyla koruyabilirlerdi. Eğer birden fazla eş varsa, hepsi de aynı evi paylaşırdı ve her biri, sadece seçtiği toplumsal seviyeden gelen arkadaşlarına ev sahibeliği yapardı. Zengin evlerinde hiçbir kötü muameleye maruz kalmadıkları halde, köleler özgür hizmetçilere tercih edilir ve zamanı gelince azad edilirken, köylüler hukuken ve genellikle gerçekte özgür kimselerdi. Zengin müslüman şehirlerinin Ökümen'in esirlerin mevcut olduğu öncü sahalarına nisbeten girmesinden dolayı, dışarıdan alınan köleliğin (besleme köylü serfliğine karşı olarak), İslâm toplumunda muhafaza edildiğini ileri sürebiliriz; fakat öncelikle, eşitlikçi ve toplumsal açıdan hareketli bir toplumun, bir tarım çağında, bir süre için zirveye yükselmiş bulunan bu kişileri meydana getiren böylesi bir sınıfı gerektirmiş gibi görünmesinden dolayı.

Fakat Garpta ve İslâm toplumunda, toplumsal sistemle arasında bağlantı bulunan birçok keyfî ve tahripkâr askerî faaliyet mevcuttu. Askerî kudret, etkisi itibarıyla, iki toplumda tamamen farklı şekillerde sınırlandırılmıştı. Garpta askeriye toprağa kök salmıştı ve faaliyetleri gittikçe resmîleştirilmekte ve hatta idealleştirilmekteydi. Köylüleri ve kasabalıları, hafta sonları sakinleşen yöresel düşmanlıkların etkisi altında kalarak yapılan daimî küçük kavgalarla canından bezdiren baronlar, kendilerini sürekli küçük savaşlara kaptırmışlardı. Genel rastgele katliamlar için bir şefin idaresi altında gerçek-

ten kitlesel ordular şeklinde toplanmaları zorlukla gerçekleşmekteydi; hanedan içi evliliklerle ve hatta haleflik hakkının satın alınmasıyla ayarlanan değişmez halefiyet şansının, diğer bir deyişle iktidarın bir elde toplanması, tam bir siyasî ve askerî hüner kadar önemliydi. Hiçbir hükümdar, etki alanını kendisine miras kalan toprakların ötesine genişletemedi; genelde, olsa olsa, çok küçük sahalara doğru genişletti. Onbeşinci yüzyılda, yanan ormana kaçan birkaç kişiyi, hepsi ölene kadar izlerinden takip eden Burgonya dükünün, Liege şehrini ve bütün ahalisini yok edecek kadar keyfî bir kuvvet toplaması, yeni zamanlara özgü birşeydi. Ve de bu dük, kendisini örf tarafından o kadar sınırlandırılmış buldu ki, sonunda, krallık tâcını alma çabası boşa çıktı.

Buna karşılık, İslâm toplumunda, askeriye şehirlilerden oluşmaktaydı ve ruhanî buyruklar tarafından fazla sınırlandırılmamıştı. Hiçbir yerde, hareketlilik, üyeleri en yüksek sosyal zirvelere yükselebilen ve Garpta inanılmaz uzaklıklara seferler yapabilen askeriyedekinden daha şiddetli değildi. Yöresel şefler, askeriye içindeki şahsî kavgaların hemen savaşla sonuçlanmadığı bu temelde, kontrol altında tutulmuş gibi görünmektedirler; sadece haydutların neden olduğu en tehlikeli zamanlarda bile, yöresel temelde yaygın bir barış vardı. (Fakat ücra alanlarda, hayvancılıkla uğraşan kırsal kabile şefleri soyguncu baronların rolünü oynayabiliyordu.) Burgonya dükününki gibi, iktidarın saldırıya yönelik biçimde bir yerde toplanması, hemen hemen yaygındı ve daha kolay bir şekilde ortaya çıkan şehirleri —ki bu, Moğollar zamanından itibaren, Geç Orta Dönemde nisbeten her yerde görülen bir hal almıştı— yağmalamakta ve katletmekteydi.

İki toplum arasındaki farklılıklar, dinî ve entellektüel hayatta, siyasî otoritenin rolündeki farklılıkları tamamlamaktaydı. Garpta soylular aynı zamanda hem siyasî idareci, hem de bütün sosyal hayatın odak noktasıydılar; ve rahipler bunların kardeşleri yahut kuzenleriydi. Bilimsel hayat, kendisine, yüzyıllardan beri devam eden bir kuruma paralel ve onunla birlikte dokunmuş olan kilise sayesinde yol açmaktaydı. Bu hiyerarşik bağlamda, entellektüel her sorun, muhtemelen resmî bir sapkınlık, yani kurumsal bir sadakat sorununa dönüşmekteydi; şayet soru resmî olarak ortaya atılmışsa, sapkınlık, İslâm toplumununkinden farklı bir şekilde, bir ölüm-kalım meselesi olabiliyordu. Bununla birlikte, aynı zamanda, Felsefî gelenek, bu kadar hiyerarşik bir yapıda, daha soyut bir şekilde norma dayalı geleneklerin ruhbanların resmî eğitiminin çekirdeğini oluşturduğu, daha bütünleyici bir rol oynadı. Bu, kısmen, Latin topraklarının, yüksek kültürel telkinlerinden dolayı genelde Helenik geleneği dikkate almaya devam etmesinden ileri gelmektedir; fakat kesinlikle, kısmen, çoğunlukla İsmailîlerin tarzında hiyerarşik bir kozmos görüşüyle birlikte, hiyerarşik bir sosyal yapıyı haklı gösterebilen kilisenin nisbeten kapalı, sabit yapısına uyarlanmasından da dolayı, bu eğitim modeli

daimî kılınmıştır. Belirli bir gruba hitap eden çalışmalar mevcuttu, fakat bunlar nisbeten marjinal bir rol oynamışlardır. Mistik Eckhart, anlaşılması güç meseleler hakkında halkla çok serbestçe konuştuğu için mahkûm edildiğinde, suçu, yerleşik bir gizlilik doktrinini değil, yaygın ihtiyatı bozmaktı. Elkimya gibi konular, elbette, doğrudan doğruya derunî meselelere yönelen belirli bir gruba münhasır bir işleyiş kazanmıştır.

İslâm toplumunda, ulema ve emîrler birbirlerine soğuk davrandılar. Öğrenim medreselerde kurumsallaştığı zaman bile, ulema kendi arasında geniş bir bağımsızlığı muhafaza etti. İslâm toplumu ve Garbın her ikisinde de, resmî eğitim, ampirik disiplinlerden ziyade normatif disiplinlere bağlı kılınmıştı. Fakat en saygın müslüman eğitimi, açık kültürel normlara daha bir yönelikti. Bu, İbrahimî geleneğin tarihsel, komünal vurgusuyla tutarlılık içindeydi. Fakat kesinlikle ulemanın ortak disiplinlerini herhangi bir ortak kumanda zincirinden ziyade ortak hukukî normlarla muhafaza ettiği bir temele de yansıtılmıştı. Garplı silsile, gramer, sözbilim ve mantık (özellikle dilbilimsel normların öğrenilmesi) üçlüsüyle başladı ve doğrudan doğruya, içeriğin tarihsel çalışmalardan çok astronomi ve müzik gibi çalışmalara yöneldiği aritmetik, geometri, astronomi ve müzik (özellikle matematik öğrenimi) dörtlüsüne kadar devam etti; uzmanlık gerektiren uğraşlar olarak, hukuk ve teoloji, temel çalışmaların bütünleyici bir bölümü olarak tıpla birlikte en sonda yer almaktaydı. Buna karşılık, medreseler ilk önce neyin herkes için gerekli olduğunu —dinî âdetler, hukuk, ilahiyat, bütün gerekli tarihsel konular— vurguladılar. Edebî eleştiri gibi konular ikinci plandaydı ve matematik ve mantık hepsinden sonra dikkat çekti. Mutasavvıfların felsefesi ve psikolojisi, hâlâ başka bir merkezde, hânikâhta öğrenilirken, emîrlerin saraylarının himayesinde olan tıp ve astronomi, medreselerden tamamen bağımsız olarak çalışıldı. Ve bu daha seçkin merkezlerin öğretisi, sistematik biçimde belirli bir gruba hitap etmeye yönelikti.

Çok sonra, Osmanlı imparatorluğuna seyahat eden bir Fransız diplomat ve bilgini, müslümanların şahsen Garptaki muhaliflerinden daha kibar ve mâkul oldukları kanaatine kadar götüren bir izlenim edinmiştir; hayvanlara bile nisbeten insanî bir şekilde muamele edilmekteydi.[5] Bilgin belki de kendi vatandaşlarını düzeltme arzusundan etkilenmişti. Ne olursa olsun, birçok bakımdan, İslâmîleşmiş toplumun, hem entellektüel hayat, hem de gündelik emniyet bakımından, Erken Orta Dönemde Garplılardan daha nazik ve terbiyeli olduğu kesinlikle âşikârdır. Fakat bunun yanında keyfî müdahalelere ve hatta felâketlere de daha çok maruz kalmaktaydılar.

5. Busbecq'in E. S. Forster tarafından çevrilen ünlü *Türkiye Mektupları*'ndan söz etmekteyim (Oxford, 1927).

TARİHSEL EYLEMİN KAYNAKLARI

İnsanın mükemmelliği bir yandan tefekküre, azamî gerçeklik ve anlamın bilincine, onun gerek bütünüyle kozmosta gerek kendi içerisinde bulduğu anlama; öte yandan eyleme, alışkanlık veya âdetten ziyade bunların sonuçlarının mâkul bir tahmini temelinde yeni olaylar dizisinin serbestçe başlamasına bağlı tutulmuştur. Onu görmeyi öğrendiğimiz şekilde, gerçekte dünyamız, en yüksek düzeyde bir tefekkür olmaksızın, tıpkı hakikî özgür eylem gibi, böylesi bir devamlı dönüşüm içinde olamaz; ki bu yüzden gerçek bir tefekkür, en keskin eylem olmaksızın meydana gelemez. Eğer bu böyleyse, iki mükemmellik şekli arasındaki ayrım yapay bir duruma gelebilir. Yine de modern Batılılar, en azından geçmişe yönelik olarak çoğu kez başkalarına tefekküre dayalı mükemmelliğin üstünlüğünü kabul ettirmek isterlerken, beşerî inisiyatif ve eyleme azamî büyüklükte bir saha sağlamada Garplı miraslarının gösterdiği dehayı anlamışlardır. Aynı zamanda, İslâmî miras da Modern-öncesi büyük mirasların en etkini olarak görünebilir. Hatta, İslâm'ın, ister istemez olup biten herşeyin Allah'ın takdiri olarak kabul edilmesine neden olduğunu iddia eden bu yüzeysel gözlemciler, özellikle cihadı söz konusu ederek, müslümanların gururunu ve fanatikliğini vurgulamışlardır. Bu yüzden, her iki toplum da eyleme yönelik bir üne sahipti. Fakat özgür beşerî eylemin her bir toplumda gerçekleştiği kanallar nelerdi?

İslâm kültüründe özgürlük, bazı yönlerden Garptakinden daha büyüktü. İslâm nisbeten hoşgörülüydü —öteki dinî yapılar, kabule istekli olma bakımından o kadar da hoşgörülü değildiler (bu yönden, İslâm Hıristiyanlıktan daha iyiydi, fakat tek-tanrıcı olmayan ölçütler bakımından bile hoşgörüsüzdü)— fakat kişisel düzeyde daha bir hoşgörülüydü. Diyojen ve fıçısı, İslâmîleşmiş toplumda Garplı bir topluma nazaran daha bir kolaylıkla hoşgörülmüştür. Batıda Diyojen'in sadece bir birey olarak değil, bir tarikatın ya da tüzel bir yapının üyesi olarak özel bir statü göstermesi gerekiyordu; eğer ahlâkî bir misyon iddia etmişse, ruhanî hiyerarşinin yargısı altında olacaktı; eğer halkın önünde çıplak gezmeye devam etseydi, kilise tarafından lâyıkıyla yola getirilecekti. İslâmîleşmiş toplumda (dinini değiştirmek istemeyen bir zımmî olmadıkça) sadece, bir müslümanınki gibi, tek bir hukukî statüye sahip olabilirdi; gerçekte, pazar müfettişi olan muhtesibin disiplinine maruz kalacaktı; fakat ahlâkî bir misyonu olduğunu iddia ederse, seçtiği pîr dışında hiçbir otorite tarafından rahatsız edilmeksizin meczup bir derviş olarak gezmek imkânı bulacaktı. (Bir zımmî olarak elbette, komünal otoriteler karşısında büyük zorluklarla karşılaşabilirdi). Garplı model bir bütün olarak büyük bir toplumsal devamlılığa yol açtı, fakat hareketliliğe karşı —coğrafî hareketliliğe karşı— etkili oldu; çünkü bütün önemli görevler belirli yörelere bağlıydı; loncaları sistematik bir şekilde engelleyerek, şahsî girişimlere karşı

etkili oldu. İlerleme, İslâm toplumunda olduğu gibi, sistem sayesinde olmaktan ziyade, sisteme rağmen gerçekleşti.

Tek başına insanoğlunun bir bütün olarak toplum karşısındaki doğrudanlığı, böylece önemli özgürlüklere yol açtı. Fakat bu, kişileri, tüzel yapıların haklarının Garpta daha sağlam bir koruyucuya sahip olmasına karşı, belirli tehlikelere maruz bırakmıştır. İslâm toplumunda bile, nisbeten olabildiğince özgür olan bir maceracı, tanınmış bir gruba—bir tarikatın mutasavvıfları, bir medresede ulema, bir ticaret erbâbı, veya daha az saygın fakat aşağı-yukarı eşdeğer bir şekilde korunan bir düzeyde, bir fütüvvet ocağının üyeleri veya bir kasaba mahallesinin dilencileri veya hırsızları —girecek kadar tedbirliydi. Böylesi gruplarda üyelik genelde kişinin kendi tercihine bırakılırdı ve dayatılan disiplin çok gevşek olabilirdi. Fakat emîrin keyfî müdahalesine karşı, bu grupların gücü, karşılık olarak daha azdı. Ve yeni türde bir girişimi—örneğin, yeni tipte bir projeye yatırım yapmayı—üstlenmek isteyenler, zorba bir hükümdarın hâkimiyetine karşı koyacak bir dayanışma grubunda yer almak için harekete geçmede zorlanabiliyorlardı. Bu girişimler, lonca düzenlemelerinin kıskanç katılığıyla bastırılmadan başlatılmaz yahut başlatılamazdı; kendilerini yaşama zahmetinden kurtulmuş; ya da hatta, dikkat çekecek kadar zengin bir duruma gelir gelmez basiretsiz emîrler tarafından malları yağmalanmış halde bulabilirlerdi ve buldular da.

Yine de, İslâm toplumunda, bir kimsenin mâkul biçimde tahmin edilebilen bir yapı içinde ve tarımsallaşmış düzeydeki sosyal şartlara sahip nisbeten geniş bir sahada kendi tercihini yapması için ve hatta başka birçok insanınkinden oldukça farklı seçimler yapması için, geniş bir kişisel hürriyet muhafaza edildi. Bu gibi bir özgürlük, daha ileri türde bir eylem özgürlüğü için —tarihsel eylem özgürlüğü, yeni fikirlere önayak olma, bunları öğretme, sosyal hayatta yeni siyasetler ve modeller ileri sürme ve destekleme, daha genel olarak, hayatın devam ettiği şartları bilinçli bir şekilde değiştirmeye başlama özgürlüğü— gerekliydi. Fakat bundan dolayı, basit kişisel özgürlüğün yanında, sosyal düzeyde bireysel inisiyatif için uygun kanallar gerekiyordu. Bu kanalların mahiyeti, hatta sadece kişisel düzeydekinden daha farklı olarak, meşrulaştırma kalıbına göre farklılık göstermiştir.

Yüksek Ortaçağ Garbında insanın kendisinin farkında olmasının ve kendi kaderini tayin etmesinin gelişimi bakımından, en dalavereli sahnelerden biri, Haçlılar başarısızlığa uğrar gibi göründüğünde, Papanın bütün Batı Hıristiyanlığından İslâm karşısında ne yapılması gerektiği hususunda öneriler talep etmesiydi. Ciddi kişiler buna cevap verdiler; ve basmakalıp tavsiyelerin arasında, daha etkili olan İslâm karşısında eylem yapma adına kilisenin kendisini düzeltmesi planlarını içeren bazıları, nisbeten basiretli tasarılardı. Nisbeten çok azı parlak olan bu planlar, yine de ciddiyetle düşünüldü ve ele

alındı. Çünkü tarihsel sorunlara karşı böylesi bir yaklaşım mücerret bir olay değildi, fakat Garp kalıbı içinde temellendirilmişti. Hiyerarşik olarak sınırlı sayıda piskoposluk görevlisinin tartışılan meseleleri ele aldığı ve oyladığı büyük kilise konsülleri, istişare modelini oluşturmuştur. Fakat ruh, daha geneldi. Eğer özerk kurum kendi özerk yasalarına sahip olsaydı, tekrar tekrar şekillendirilebilirlerdi; üstelik, herşeyin kendi mahkemelerinde iyi gittiğinden ve ilgili bireylerin, iyi tavsiyenin kendilerine uygun olanı bulabileceğini ümit etmelerinden emin olmak, piskoposların ve papaların, kralların ve imparatorların göreviydi.

Çin'de kamu sorunları hakkında şahsî muhtıralar verme âdeti, Garptakinden çok daha fazla gelişmişti ve dünyadaki en güçlü ve en akılcı şekilde düşünülen bürokratik hükûmet olma bağlamında, daha etkiliydi. İslâm toplumunda böylesi inisiyatif ve reform kanalları o kadar da mevcut değildi. Halifeliğin yıkılmasından sonra, reformu yürütmesi beklenebilen hiçbir merkezî kurum yoktu ve emîrlere ciddi kurumsal teşvik verilmesi, müslüman sözleşmeciliğinin dayandığı bütün İslâm toplumundaki üniter modeli parçalayacaktı. Melikşah, nedimlerinden tavsiye istediği zaman, istediği ve kabul ettiği şeyler, özel kurumsal sorunları çözmeye yönelik tasarılar değil; küçük bir değişiklikle herhangi bir idarecinin başvuracağı, mutlak bir hükümdar olarak onun idaresine yol gösterecek genel öğütlerdi. Sanki bu, halifenin inisiyatifine biraz imkân veren kendi kendine yeterli şeriatı geliştirenlerin asıl niyeti özgür siyasî eylem sahasını—herhangi bir türdeki aristokrasinin maceralarından ziyade ticaret güvenliğini dikkate alarak—asgarîye indirmekmiş gibi görünecektir. Ne olursa olsun, statülerin atfen verilmediği, fakat idareciyle kişisel ilişkilere dayalı olduğu saraylarda, kazanılmış çıkarları daima tehdit eden ciddi reform hareketleri, aksi takdirde gürültüsüz bir şekilde reformcuyu ortadan kaldırmak için rakipler tarafından sevkedilecek olan hükümdarın kişisel desteği olmaksızın, tartışmaya konulamazdı.

Yine de İslâmî ruhun gerektirdiği toplumsal etkinlik, Orta Dönemlerde bütün bu şeyler sayesinde şeriat-eksenli bir reformun tekrarlanan ve çokyönlü bir dürtüsü olarak ifade edildi. Bu, hemen hemen hissedilmez bir şekilde, en cesurları olan emîrleri de içeren bütün sınıfların davranışlarını ve ahlâklarını eleştiren vaizlerin yeniden canlandırma (ihyâ) taraftarı vaazlarıyla, adaletsizlikle dolmuş olan dünyayı adaletle dolduracak bir mehdi beklemeyi tamamlamaya çalışan reformcuların geniş çaplı devrimleri arasında değişmiştir. İbn Tumart'ın meslek hayatı, her iki ucu da gösterir. Bu gibi reform hareketlerinin bin yıl içinde ortaya çıkamamasına rağmen, şeriatın ve himayesi altındaki kurumların bağımsızlığını ve etkinliğini pekiştirmeye yönelik çabalar, gittikçe başarılı oldular. Daha ayrıntılı bir türdeki reform tasarıları, sonraki yüzyıllarda İslâm toplumunda daha önemli bir duruma geldi, fakat geniş kapsamlı devrimle birlikte askerî tehdit, reformcular için, en iyi-

sini yapabildikçe en ateşli şekilde yaklaştıkları ve defalarca gerçekleştirilen bir ideal oluşturmaya devam etti.

Çoğu kez, bir kimsenin etkili bir konuma gelebileceği bir kariyerin, iki çerçevede tamamen farklı basamakları öngörmesinden dolayı, iki toplum arasındaki zıtlıkları göstermek açısından, tamamen birbirine benzer şahıslar bulmak kolay değildir. Fakat gerek Ömer Suhreverdî, gerek Clairvaux'lu Bernard, yine de mistik bir şekilde muhafazakâr dindarlığa eğilimli kimselerdi; manevî danışmanlık mevkilerinden, her zaman başarılı olmamışlarsa da, zamanın etkili bir rol oynayan başlıca siyasî tehlikeleri durumuna gelmişlerdi. Her ikisi de, tarımsallaşmış hayatın uzun süredir mevcut adaletsizliğine ve özellikle, merkezî bürokratik otoritenin ortadan kalkmasıyla gevşeyen sayısız çoklukta askerî iktidarların yetkilerine karşı koymuşlardı. Her ikisi de tektanrıcı bir vicdan tarafından böyle bir duruma karşı gösterilen mukabeleyi temsil etti. Özenle hazırlanan düzenlemelerle ve özel mahkemelerle Garpta empoze edilen İlahî Ateşkes, Bernard'ın buluşu değildi, fakat bunun etkili olmasına yardımcı olmuştu; bu, Suhreverdî'nin katkıda bulunduğu, fütüvvet ocaklarının disiplin içine sokulması teşebbüsüne ve bu hususta kişisel meşguliyet yoluyla emîrlerin kontrolüne kıyaslanabilir. Her bir yaklaşım, yine de sosyal düzene ve iki toplumda gelişen şekil duyusuna uyarlanan bir şekilde ilgili kişilerin yüksek derecede motive olmalarını sağladı. İlahî Ateşkes, özel olarak korunan günlere ve kilisenin sivil statüler lehindeki hiyerarşisine yol açtı. Fütüvvet reformu, şahsen üstlenilen yükümlülükler şebekesi şeklinde, müslümanların şer'î görevler üstlenmesine yol açtı. Her bir yaklaşımın bir başarısı vardı, fakat yeterli bir çözüm sağlayamadılar.

Burada, her iki toplumu yüksek kültür düzeyinde ve bu düzeydeki en soyut olası kalıplaşma bakımından mukayese etmekte oluşumdan dolayı, böyle bir kalıplaşmanın gerçek tarihin akışına sınırlı bir uygunluğu olduğunu hatırda tutmalıyız. Tarihin sun'î bir şekilde durdurulmuş bir bölümünden dolayı, görünürdeki belirli bir kültürün çeşitli yönlerinin temelini oluşturan geniş bir şekilci varsayımı gösteren ifadelerin formülleştirilebildiği gerçeği, çok isimsel bir nitelikte yorumlanmamalıdır. İnsanların zihinleri, zarurî olarak farklı şekillerde ayarlanmış değildir. Âhenk her bir kültürel gelenekler terkibinde çeşitli özel geleneklerin kenetlenmesi gerektiği gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Herhangi bir zamanda, özerk fakat birbirine bağımlı olarak gelişen sanat, bilim ya da siyasetteki gibi değişken mizaçlı çeşitli eğilimler ve kültürel gelenekler arasında, en azından geçici bir eşitlik olmalıdır. Üstelik, bu âhenk ihtiyacı, temel yüksek kültür sahalarında egemen olmaya yönelik ideal beşerî imajlarda somutlaştırılmıştır; çünkü, bu imajların her biri, zaruri olarak bütün bir insandır. Fakat cevaplayabileceği bu imaj ve eşitliğin, sırası gelince bunun onları biçimlendirmeye yardımcı olmasına rağmen, bunun al-

tında sınıflandırılan belirli kültürel ve tarihî olguların "temelini oluşturan" "nedensel" bir dürtü olarak ele alınmasına gerek yoktur.

Böylesi model (kalıp) soyutlamaları kullanılmaktadır; fakat bu soyutlamalar öngörülen tarihî gelişmelerin, görünürdeki bir toplumun yüksek kültürel düşünüşünde kapalı bir kavramlar sahasının mantıkî sonucu olarak görülmesine yol açabilmektedir. Bu nedenle, bir bütün olarak (yüksek-kültürel düzeyde) medeniyet, sosyal ve tarihî ihtimallerini biçimlendiren kollektif beklenti kalıplarına sahip olmada, belirli bir etnik grupla (onun halk kültürüyle) benzeştirilmiştir, böylesi kalıpların basit bir etnik düzeyde izlenmeye çalışılması için genelde erken olmasına rağmen. Medenîleşmiş tarihin böylesi kavramsal yorumları belirli filozofların ve birçok filologun düşüncesine yakındır, çünkü tarihin bütün sürecini sadece eldeki metinleri algılamalarını derinleştirerek görmelerini sağlamıştır. Fakat genelde tarihî süreci olduğu kadar, açık ve kesin ifadeleri de kuşatan bütün düzeylerde, çıkarların rolünü kavramakta başarısızdılar; ve özellikle yüksek-kültürel ifadeler ve bütün düzeylerde insan hareketinin ifade edilmemiş kaynakları arasındaki farkı göz önüne almada başarısızdılar. Bu nedenle, ancak yeni fırsatlar tanındığında çoğu kez ortaya çıkan hızlı kültürel değişimleri göz önüne almaktadırlar. Özellikle insanları, Garplı geçmişi, sun'î bir şekilde, hukuk, bilim, estetik şekil, v.s.de yeni ufuklar açtığı varsayılan kavramsal özellikler şeklinde, Modernliğin övgüye değer çeşitli özellikleri olarak yorumlamaya teşvik etmişlerdir; bu şekilde, bazı yazarlar abartılmış bir Garp dehası nosyonu ürettiler ve gerek Garplı, gerek sair mirasların Modernliğin gelişiyle olan ilişkisini yanlış anladılar.[6]

6. Kapalı bir kavramlar sahasından kaynaklanmış olarak, İslâmîleşmiş kültürün en parlak yorumu, Gustave von Grunebaum'un, hepsi de okumaya değer olan birçok kitap ve makalesinde açıklanmış olan yorumudur. Benim onun en büyük başarısı olarak nitelendirdiğim (Giriş bölümü, cilt I), Batı kültürünü tıpkı bu şekilde tasavvur eden Batıcı bağlantı ya da görünümü göstermesi olgusu, bir rastlantı değildir. "Parallelism, Convergence, and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature and Piety", (*Dumbarton Oaks Papers*, 18 [1964], 89-111) adlı eserinde, son kısımdaki çözümlemesinde, İslâm toplumu (ve Bizans) hakkındaki oluşum halindeki kanıların en azından kısmen, olumsuz bir şekilde, zıtlık yoluyla (İslâm'ın neden *yoksun olduğu*); onun (Batılı bir tarzda) aynı zamanda hem Batıya hem de Modernliğe atfettiği, oluşum halindeki karşıt kanılardan türediği açıklık kazanır. Bu yöntem, onun Batıya özgü olarak bulduğu şeylerden yoksun olan "Doğulu" kültürlerin esasen benzer olduklarının ortaya çıkacağını, fakat sahip oldukları ortak şeylerle birbirlerinden ayrılacaklarını —yani onun görüşünde, ayrıca Batı tipindeki ya da (öncelikle) Batıdan mülhem aklî bir şekilde açık bir hümanizmin tesadüfî görünüşlerini gizleyen, bütünlüğe getirilen dogmatik bir suçlamayla— hemen hemen önceden kesinleştirir. Onun Batıda gördüğü oluşum halindeki kanıların, tersine, en açık bir şekilde insanî olan şeye merkez olduğu ortaya çıkar. Örneğin, bu kanılardan "insanın Rönesans boyunca içinde geliştiği dünyaya karşı bir tutum" olarak bahse-

GARPTA İSLÂMÎLEŞMİŞ ETKİ

Yüksek Ortaçağ dönemlerinde İslâm âlemi ve Garp arasındaki kültürel mübadele, şiddetli bir şekilde tek taraflıydı. Sınırlı sayıdaki örneklerde, müslümanlar Garplılardan birşey öğrenmişlerdir; örneğin, Haçlı Suriye'sinde istihkâm sanatında (bu sanatta bile, Haçlılar da müslümanlardan birşeyler öğrendikleri halde). Hatta uzak Çin'den bile Erken Orta Dönemle birlikte teknikler ve bazan daha da soyut fikirler kabul etmiş olmalarına rağmen, müslümanlar genellikle Garptan hemen hemen hiçbir şeyi öğrenmeye değer bulmadılar. Buna karşılık, Garplılar, İslâm toplumundan farklı birçok türde kültürel uygulamaları ve kavramları bünyelerine alıyorlardı ve bu ameliye, onların kültürlerinin gelişmesine verdikleri geniş çaplı önemle ilgiliydi. Elbette, bu, en azından dönemin başında, İslâmîleşmiş kültürel yeteneğin üstünlüğünden ileri gelmekteydi. Zıtlık, daha sonra, Ökümenik görünümde, İslâm toplumunun üstünlüğüyle daha da ilerledi. İslâm toplumu için Garpla olan temas, çevreseldi ve artık önemli değildi ve hatta, doğu Avrupa, hindu Hindistan ya da müslümanların yakın ilişkide olduğu sair çeşitli bölgelerden daha az önemliydi. Garplılar için, doğu Avrupa ve İslâm toplumu ulaşılabilir tek yabancı toplumlardı ve müslümanların genelde İslâm toplumu için nisbeten küçük bir önemi olan, Sicilya ve İspanya'daki Batılı uzantıları, Garpta, olduğundan daha yakın ve önemli görünmüştür.

Müslüman varlığının etkisi iki yönlüydü: bir fikir kaynağı olarak ve meydan okuyan bir varlık olarak. Birincisi, belirli kültürel uygulamaların az ya da çok daha açık bir kabulüne neden olmuştur. Ebu Bekir er-Râzi'nin çalışmalarının Latince'ye tercüme edilip tıbbî tedavide kullanılmasında olduğu gibi, bu bazan doğrudandı. Bazan bu, "uyarıcı yayılma" denilegelen şey yoluyla, daha dolaylıydı. Muhtemelen dönemin başlarında Uzakdoğudan Akdeniz İslâm toplumuna getirilen İslâmîleşmiş yeldeğirmenleri tasviri, dönemin sonuna gelindiğinde Garpta yeldeğirmenlerinin ortaya çıkmasına yol

---

der; burada "insan"dan biyolojik türde bir model ("insan otuziki dişlidir"deki gibi), ya da toplu olarak insanlık ("insanın birliği"ndeki gibi) olarak bahsedilemez, fakat (çoğu kez Batıcı literatürde olduğu gibi) sadece, uzun ömürlü mistik bir varlığa, birbiri ardınca gelen tarihsel dönemlerde bir dizi önemli deneyime maruz kalan, Batıcı mit olan "Batı insanı"nın asıl figürüyle özdeş durumdaki kültürel özellikleri, sonunda gözler önüne serildiği gibi, en yüksekte ve henüz elde edilmiş bir şekilde, en insanî olarak kabul edilen "Batılı İnsan"a ilişkin olarak gramatik bir anlam oluşturur.

Bunların hepsi, her bir kültürde kişileştirilmiş bir ideal insan imajında temsil edilen, zamanında doğuştan gelen olasılıklarını gözler önüne seren, organik bir sabitliği ileri sürer. Geleneklerdeki bu gibi belirleme kısıtlılıkları ve yeni ufuklar açan kültür özellikleri temelinde Garbın ve İslâm toplumunun gelişimini mukayesedeki güçlük hakkında, [İngilizce orijinaldeki] I. Cilt'te "Giriş" bölümündeki, tarihsel metod hakkındaki kısma bakınız.

açan olaydı. Fakat değirmenin kollarının müslümanlar arasında yatay olarak, ve Garpta dikey olarak açılmasından dolayı, açıkça kabul edilen şey, ayrıntılarıyla yeldeğirmenleri inşa etmenin karmaşık tatbikatı değil, temel fikirdi. Garp üzerindeki İslâmîleşmiş etkinin büyük bir kısmı, bir derece, bu dolaylı türdeydi.

Gerçekte, kültürel ayrıntıların yayılımı, farklı kısıtlamalara maruz kalmaktaydı. Yeni toplumda uygun bir yer bulmayan, fakat yine de eski toplumda etkili ve faydalı olan ayrıntılar benimsenmiyordu. Çok etkili olduğu halde, deve taşımacılığı, kısmen iklimden ve kısmen de birçok güney bölgesinde bunun yerine öküzün kullanılmasından ve bir değişikliğin yeterince faydalı bir üstünlük kazandırmamasından dolayı, kabul edilmemişti. Uyar*lanan* şey, bağlantının doğrudan olduğu ve derhal uygulamaya konulduğu zaman bile, muhtemelen değiştirilebiliyordu. Teknik ayrıntıların bile, alındıkları zaman, çoğu kez, yeni toplumun teknik koşullarına uygun olarak yeniden düşünülmesi ve ayarlanması gerekiyordu. Görüldüğü gibi, İslâmî yapılardaki eşdeğer kavislere karşı Gotik kavis ileri sürülmüşse bile, ne olursa olsun kullanıldığı şekil ve bu nedenle yapılış ayrıntıları, bir katedralde, camideki şekillerden çok farklıydı; kavisin topyekün etkisi ve anlamı tamamen yeniydi.

Tamamen estetik ve entellektüel düzeylerde kullanıldığında, bu sıkı seçim ve yeniden düşünme, daha da önemliydi. Burada genellikle, İslâmîleşmiş malzemenin Garplı taklidi ve uyarlaması, en azından ön bilgiler düzeyinde, daha önceden geniş bir şekilde Garp tarafından paylaşılan geleneklerde kök salan şeylerle kısıtlanmıştı. Bu nedenle, halk ozanlarının romantik şiir geleneği, İslâmîleşmiş İspanya'daki mütekabil geleneğe özgü birşeye doğrudan doğruya bağlıymış gibi görünmektedir, fakat sonunda, uzun süre Latince'de yankı bulan eski Helenistik geleneğe geri dönmüştür ve dolaysız şekillerini İspanya ve Galya'da ortak olan yerel Romans eğilimlerinden almış gibi görünmektedir. Geleneğin bazı ögelerinin muhtemelen eski Arap motiflerinde ya da en azından Arap müslümanların yöresel çalışmalarında izlenebilmesine rağmen, bunun büyük bir kısmı, açıkça, Garpta daha önceden mevcut olan ruh hallerine ve şekillere yakındır.[7] Bu, bir kültürün, dışarıdan sadece, bazan Garptaki İslâmîleşmiş "etkiler"i yerli gelişmelerden ayırd etmeyi güçleştiren yarım-yamalak bilinen şeyleri benimsemesine yönelik olan eğilimdi. (Bu, modern Batıdaki, İslâmîleşmiş entellektüel kültürün belki de biraz daha geliştirilmiş olarak orijinal Yunan fikirlerinden başka hiçbir şey vermediği nosyonuna katkıda bulunmuştur.)[8]

7. S. M. Stern, özgün bir şekilde, İspanya ve Galya'da (müslümanlar ya da hıristiyanlar arasında) Romans nazmı geliştirme sürecinde Arap etkisinin mümkün, belki de muhtemel olduğunu, fakat henüz kanıtlanmadığını göstermiştir.
8. H.A.R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe" (*Bulletin of the John Rylands Library*, 38 [1955], 82-98)'da, Modern-öncesi zamanlarda yüksek-

Belki de, teknik yöntemlerin gerçek sayısı, bilgi birikimi ve Garplıların müslümanlardan (ya da İslâmîleşmiş kültürün yahudilerinden) öğrendikleri kitaplar kadar önemli olan birşey, bunların tarihî bir gerçek olarak İslâm toplumuyla karşı karşıya gelişiydi. Garplıların İslâm toplumundan aldığı kitapların birçoğu, başlıbaşına—ve daha sonra—Yunanlılardan alabilecekleri kitaplardı; Yunan geleneğinden alınamayan sezgiye dayalı kitaplar ise, genel olarak Garplılar tarafından yine de gözden kaçırılmıştı. Belki de en çok sorun çıkaran şey, artan iktisadî refah ve bununla birlikte yükselen kültürel düzeyler içinde, kendilerini, açık kanaatlerden hiçbirini paylaşmayan ve yine de açık bir şekilde, en azından başlangıçta kültürel ve siyasî olarak üstün olan bir toplum tarafından aşağılanmış ve kuşatılmış olarak bulan Garplıların icad yeteneğine karşı meydan okuma ve muhayyilenin canlandırılmasıydı. Müslümanlar, uzun süre saygı duyulan fakat son zamanlarda yerilen ve neredeyse hor görülen Bizans'ın Yunanlılarının yapamadığı şekilde, Garba meydan okudular.

Haçlı seferlerinin bir sonucu olarak, Suriye'deki uzak temas, doğrudan alıntılar bakımından Garp üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuş gibi görünmektedir; fakat kabul edilen Haçlı varlığının kesin gerçeği, müslüman varlığının oluşturduğu olağanüstü teşvik kaynağını ve Haçlı seferlerinin bütün sürecinin —onların tek büyük ortak çabası— Garplılara, belki de isteksiz Suriyeli ev sahiplerinden alabileceklerinden çok daha fazla bir bilgi birikimi kazandırdığını gösterir. Papalığın siyasî büyüklüğü, onun bu savaşlardaki liderliğinden ileri gelmekteydi. Garplıların müslümanları ve yüksek kültüre sahip Yunanlıları egemenliği altına aldığı Sicilya'da, birçok şey gerçeklere dayalı bir düzeyde öğrenildi, fakat muhtemelen, Garbın kültürel ve siyasî hayatı üzerindeki en büyük etki, adanın Latin idarecileri, özellikle II. Frederick tarafından gerçekleştirildi. Buradaki Latin yönetimi, —yöre halkının yüksek-kültürel düzeyi ve Yunanlılarla olduğu kadar müslümanlarla da olan derin ilişkilerinden dolayı gerçekleşen— bürokratik sağlamlığı dolayısıyla Garpta emsalsizdi ve bu, daha sonra II. Frederick'in, öteki Latin prensleri için önce tehlike ve neticede ilham kaynağı olarak, emsalsiz bir rol oynamasını mümkün kıldı. Müslüman-Garplı ilişkilerinin üçüncü yeri, İslâmîleşmiş tarzların taklidinin ve uyarlanmasının zirvesinde olduğu ve böylece en düzenli şekilde Avrupa'ya yayıldığı İspanya yarımadasıydı. 1204'te, Yunan kitaplarının mevcut olduğu Yunanca konuşan ülkelerde Latinlerin bulunmasına rağmen, Garplıları, orijinal Yunanca'ya çalışma zahmetine sokmayan

kültürel bir geleneğin, dışarıdan gelen büyük etkiye rağmen, kendi dehasını nasıl muhafaza ettiği hakkında fikir yürütmeye yönelik bir çalışma sunar. Gibb, yabancı kültürün ve onun meydan okuyuşunun daha bağlamsal etkilerini göz önüne almayıp, sadece yayılımdan bahsetmektedir.

Arapça eserleri çalışmaya teşvik eden müslüman öğretisinin saygınlığı, burada, başka yerlerdekinden belki de daha fazlaydı.

Müslümanların Garp üzerindeki en önemli etkisi teşvik ettikleri muhayyilenin zorlanması olduğu halde, yine de belirli kültürel benimseme noktaları, gerçekte meydana geldiği gibi, Garbın gelişmesinde önemliydiler. Çince'nin yanında çağın en canlı dilleri olmalarından dolayı, Yunanlılar bile, Arapça ve Farsça eserleri tercüme ediyorlardı. Belki de en önemli olanı, teknik alıntılardı. El sanatları ve imalat yöntemleri, ticarî örgütlenme yöntemleri ve hatta siyasî yöntemler (Sicilya'da) ve tarımsal beceriler açıkça doğrudan doğruya alınabiliyordu. Genelde, özellikle Erken Orta Dönemin başında, İslâm toplumu teknik olarak Garbın büyük bir kısmından daha ileriydi; bununla birlikte, onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda, iki toplum aşağı-yukarı aynı düzeyde gelişmekteydi ve bu yüzden, yeni bir gelişmenin ilk önce hangi toplumda olduğunu bilmek zordu. Barut kullanımındaki daimî ilerlemeler gibi sahalarda, her iki toplumda da teknik düzey aynı zamanda hazır duruma gelince, eşdeğer icatlar aşağı-yukarı aynı zamanda bağımsız olarak yapılabiliyordu. Şimdiye kadar Garp tarihi bu konular hakkında daha iyi belgelenmiştir ve çoğu kez yeni icatlar burada daha erken onaylanabilmektedir; bu, belirli karmaşık damıtıcı türleri ile pusulanın kullanımı için bir örnek oluşturabilir. Fakat alkol gibi Arapça'dan türemiş isimleri hâlâ taşıyan birçok maddenin imalâtı ve kullanımı gibi, başka birçok örnekte, öncelik yeterince açıktır. Garbın bağımlılığının ifadesi olan geniş bir saha, Arapça'dan türeyen İngilizce kelimelerin rastgele ve çok cüz'î bir listesi verilerek ortaya sürülebilir (bu kelimelerin birçoğunun Arapça'ya sırayla Farsça ve Yunanca'dan gelmiş olmasına rağmen); portakal, limon, yonca (alfalfa), safran, şeker, şurup, misk, muslin, cumba (alcove), gitar, ut, malgama, imbik, elkimya (simya), alkali, soda, cebir, almanak, başucu (zenith), ayakucu (nadir), tarife, amiral, mat.

Doğal bilimde, özellikle matematik, astronomi, tıp ve kimyada, yine de bir dereceye kadar, o zaman en son noktasına ulaşmış olan bütün sahalarda, Garplıların, Yüksek Ortaçağ döneminin büyük bir bölümünde istekle tercüme ettikleri klasik Yunanî metinler, Arabî bir görünüm kazandı (Batlamyus'un "Almagest" adlı eseri, Latince'de, Arapça "-el" ekini muhafaza eder) ve yalnız İbn Sînâ ("Avicenna") ve er-Râzi ("Rhazes") değil, daha az tanınan birçok kişi, sayısız müslüman yazar her yerde tanınan Latin otoriteleri durumuna geldi. Müslüman rasathanelerinde derlenen astronomik tablolar, sahasında otorite durumundaydı. (Hâlâ birçok yıldızın Arapça isimlerini kullanırız.) Latince'ye yapılan tercümeler durduğu zaman, en yeni eserlerin, tercümanların dikkatini çekmeye yetecek kadar bilinmemesinden dolayı, sadece onikinci yüzyıl başlarında yazılan eserler tercüme edilmiştir. İslâm

toplumunda hemen hemen bu tarihten sonra yapılan buluşlar, Garpta daha sonra bağımsız bir şekilde yapılmak zorundaydı.

Elbette bu, aynı zamanda Araplar tarafından "korunan", kendi mirasını "Garba geri getirmek" meselesi değildi: Roma iktidarının zirvesinde bile, Latin Garb, Helenik bilimsel külliyatı oluşturmada hemen hemen hiçbir rol oynamamıştır ve bilimsel külliyatın kendi topraklarında meydana getirildiği müslümanlara bunun mirasçıları demek, Garplılara mirasçı demekten daha doğrudur. Ve bilimsel miras sonunda kuzeybatıdaki yeni topraklara taşındığı zaman, doğu Akdeniz ile Nil ve Amuderya arasındaki anayurdunda (bazı Batılıların ileri sürdüğü gibi) yok olmamıştı; en azından başlangıçta, Garbın bilimsel verimliliği, dikkate değer bir şekilde İslâm toplumununki üzerinde kayda değer geliştirmeler yapmamıştır ve Yüksek Ortaçağ dönemlerinden sonra, bir süre İslâm toplumununkinden daha aşağı bir düzeye bile inebilmiştir. Buna rağmen, Yüksek Ortaçağ döneminin sonlarına gelindiğinde, Garplılar Arapça ve Farsça hazırlanan eserlere daha fazla başvurmaksızın, geleneği kendi eserleriyle devam ettirebilen zeki âlimler çıkardılar; bir süre, kısmen bir durgunluk olmasına rağmen, gelenek devam etti ve daha sonra, onyedinci yüzyılın büyük bilimsel dönüşümlerine yol açtı.

Filozofik metafizik sorunları, Garpta, İslâm toplumunda olduğu gibi, daha sürekli ve toplumsal açıdan örgütlü bir ilgi kazanmıştır. Burada da, en önemli metinler, başlangıçta Arapça metinler sayesinde ortaya çıktı, tercümeler büyük bir Aristocu düşünce canlanışına önayak oldu. Fakat esasen ikinci derecedeki eserler sayesinde olmasına rağmen, Aristocu ve Eflâtuncu gelenek, imparatorluk zamanlarında Latince'de yeterli bir sağlamlıkta kök salmıştır; öyle ki, Arapça'dan kaynaklanan hız, köklü biçimde yeni hiçbir şey getirmedi. Yeni eserler, getirilmeden önce ortaya çıkmakta olan bir diyaloga hizmet etmek üzere oluşturuldu. Bu nedenle, İbn Rüşd (Averroes)'ün İslâm toplumundaki konumu, Feylesofların özel bilgeliklerinin, tamamen herhangi bir teolojik mülahaza pahasına şeriatın üstünlüğüne boyun eğmelerini haklılaştırmıştır; Hıristiyanlıkta, onun düşüncesi, "Averroism" (İbn Rüşdcülük) adı altında, daha ziyade, radikal biçimde akılcı Filozofi ve hıristiyan teolojisi arasındaki bir boyun eğişi haklı göstermeye hizmet etmiştir. Arapça'dan yapılan tercümelerin en önemli sonucu, Garp düşüncesini daha yüksek bir birikim düzeyine yükseltmek oldu. Burada bile, böylece belirli metinlerin açık nakline rağmen, İslâm'ın varlığının, kültürel yayılım şeklindeki kadar büyük olan etkisi, İslâmîleşmiş birikimin bu kadar yakın bir sahasındaki tam bir mevcudiyetle uyandırılan düşünceye meydan okuma şeklinde, daha da büyüktü. Belirli metinlerin tamamen anlaşılmaz derecede yabancı olmamaları şartıyla—yani, İslâmîleşmiş miras Garp mirasıyla aynı köklere sahip olduğu için— yüksek birikim gerektiren metinlerin içinde tamamen egemen olduğu bir topluma coşkun bir şekilde ifşa edilmeleri vâkıasıyla kıyaslandığında,

Garplıların dayandığı belirli metinler, belki de nisbeten küçük bir sorun yaratmıştır.

İbrahimî gelenek ve mistisizm sahalarında, ilk bakışta, bütünüyle hiçbir İslâmî etki yokmuş gibi görünür. ("Algazel" denilen), Gazâlî, Felsefe metafiziğini İslâmî bir şekilde çürütmesinden ziyade, ifşa etmiş olmasından dolayı tanınmaktaydı. Muhtemelen, böyle bir dinî tecrübe paylaşılmamıştı. İslâm hakkında yeterince ciddi bir bilgiye sahip olan Garplının böyle bir etkiyi göz önüne alması çok nadirdi; İslâm hakkında yazan birçok Garplı, onların aşağılık bir şekilde akıldışı olarak kabul ettikleri bir kâfire karşı mü'minin desteklenmesi şeklinde açıkça belirtilen acayip yanlış bilgileri tekrarladılar. Fakat, birkaçı arasında, metafizik düzeyinde bir temas olasıydı. İslâm hakkında gerçekten birşeyler bilen kişilerden biri olan İspanyalı Raymond Lull (1235-1315), müslüman meslekdaşlarından ve de İbn Rüşd'den sonraki müslüman metafiziğinden birşeyler öğrenebilmişti; onlar, bunun farkında olmasalar bile, gerçeği nadiren kabul edebilmişlerdi. Lull'un düşüncesi, muhtemelen tanınmış olması gereken İbn Arabî gibi kişilerinkiyle benzerliklerden mâsun olmaksızın, net ve geniş bir görüntüyle gösterildi; ve özellikle Giordano Bruno sayesinde, Lull, Modern zamanların habercisi olan, çok daha sonraki muhayyileye dayalı bir coşkunluğun tek ilham kaynağı haline geldi.

Estetik kültür sahasında, İslâmîleşmiş tema ve yöntemlerin yayılmasının izlenmesi, teknik ve entellektüel sahalardakinden daha zordur. Bazı düzyazı öyküler doğrudan doğruya tercüme edildi. Fakat hepsinden önemlisi, sanatın, beslediği herşeyi dönüştürmesidir. Uzmanlar, bir hususta ya da diğerinde, İslâm toplumundaki sayısız küçük küçük motifin mimariye ve Garpta "minör" sanatlar denilen sanatlara girişini izlemişlerdir. Müzik enstrümanlarının hazırlanmasına verilen önem, İslâmîleşmiş modellerden gelen etkiyle, büyük bir hız kazandı ve gördüğümüz gibi, şiir bile, halk ozanlarıyla, Ortaçağdaki zirvesinde, muhtemelen eski Arap geleneklerini kullanmıştır. En iyi düzyazıların çoğuna dayanak teşkil eden halk masallarının ve dindarâne efsanelerin her ikisi de, kısmen, İslâmîleşmiş kaynaklarla gelişmiştir. Dante'nin malzemelerinden bir kısmının zamanında İspanyolca'dan yapılan tercümeler temelinde İtalya'da mevcut olan belirli İslâmîleşmiş malzemelerle —özellikle Hz. Muhammed'in Cennet'e yükselişinin tasvirindeki bazı noktalar— keskin bir benzerlik taşıdığı görülmüştür. Fakat yine burada, ne Dante'nin şiirinin, ne de Garbın estetik kültürünün özü, genel olarak yabancı detaylarla ciddi bir temasta bulunmuştur. Muhtemelen bu sahada İslâm'ın varlığının en önemli sonucu muhayyileye meydan okuyuşuydu.

Erken Orta Dönemin sonlarına gelindiğinde, Garp, İslâm toplumunun hayatında önemli bir güç durumuna geldi. Garplıların doğu Akdeniz'i fethetme çabaları çoğu kez geri püskürtüldü ve batı Akdeniz'de, denizleri aşma

çabalarının başarısızlığa uğradığı Cebelitarık boğazının kuzeyindeki bir çizgiyle sınırlandılar. İki yüzyıl boyunca Garp yine ilerleyememekteydi. Fakat Garp kültürü İslâmîleşmiş kaynaklardan bağımsız bir duruma gelmiş ve birikim bakımından İslâm'ı günü gününe takip etmişti. İtalya ve İspanya'daki Garplılar, Akdeniz denizyolları ve Erken Orta Dönemde kazandıkları ticaret imkânları üzerindeki hâkimiyetlerini muhafaza ettiler. Bu nedenle, başka her yerde İslâm toplumunu karakterize eden ve onun sosyal düzeninin dehasını ifade eden ve muhtemelen pekiştiren yayılmayı batı Akdeniz'de engellediler.[9]

9. Garptaki İslâmîleşmiş etki hakkındaki, en kolay bulunabilen çalışma, *The Legacy of Islam* (ed. Thomas Arnold ve Arthur Guillaume [Oxford University Press, 1931])'dır. Ölmek üzere olan bir İslâm toplumunun mirasçısı olarak, daha çok, gelişmemiş bir şekilde tasarlanan söz konusu "tereke" modern müslümanlara değil, Garba aittir. Birçoğunun ilişkili olmasına rağmen, bütün bölümler bu temayla ilişkili değildir. En iyi çalışma, Garp edebiyatında ne tür bir etkinin bulunabileceğini parlak bir şekilde araştıran H.A.R. Gibb'in "Literature" (s. 180-209)'ıdır. Görsel sanatlar hakkındaki bölümde, Thomas Arnold'un "Islamic Art and Its Influence on Painting in Europe" (s. 151-54)'u da faydalıdır, fakat "etkinin" gerçek anlamına ilişkin olarak, farkları daha az gözetmektedir. H. B. Farmer'in "Music" (s. 356-75) adlı faydalı bir bölümü vardır. Doğal bilimler hakkındaki çalışmaların hepsi, örneğin Max Meyerhof, "Science and Medicine" (s. 311-55), Latince'de rastlanılabilenlerin esasen İslâmîleşmiş bilimin bütünü olduğuna ilişkin olarak, yanlış anlamaya yol açmaktadır; bu onların Garplı seçiciliği hakkındaki bazı ciddi sorunlara dokunmadıkları, fakat gitgide daha iyiye gittikleri mânâsına gelir.

DÖRDÜNCÜ KİTAP

Kriz ve yenilenme: Moğol prestiji çağı

Gerçekten, en sonunda suratını asan küskün papağanla uzun uzadıya tartışmıştı. Papağan "Ben senden daha yaşlıyım, o halde daha iyi biliyor olmalıyım" diyecekti ona. Alice, papağanın nasıl yaşlandığını öğrenmeden, buna izin vermeyecekti.

—*Lewis Carroll*

DÖRDÜNCÜ KİTABA ÖNSÖZ

Burada asıl ilgi sahamızı teşkil eden ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllar, alışılmışın dışında bir devamlılık göstermeyişi kadar, esasen yeni sosyal şartlar ve yeni tarihî eğilimler husule getirmiş de olmaması itibarıyla, Üçüncü Kitapta çalışılan Erken Orta Dönemden yola çıkarak ele alınabilir. Onüçüncü yüzyılın Moğol işgalleri zamanına gelindiğinde, milletlerarası İslâmîleşmiş toplum tam olarak şekillenmişti. Sûfî tarikatları örgütlenmiş, Fars edebiyatı en karakteristik formlarını geliştirmiş, askerî emîrler tarafından yönetilme beklentisi genelleşmiş, süregelen İslâmî yayılma kalıpları yerli yerine oturmuştu. Merkezî müslüman topraklarını işgal eden putperest Moğollar özümsenir ve ihtidaya sevkedilirken, milletlerarası İslâmîleşmiş toplum gücünü gösterdi; ve takip eden iki yüzyıl içinde Erken Orta Dönemde belirlenmiş çizgileri sarsıntıya uğramadan geliştirmeyi sürdürdü. Bu dönemde en aşikâr biçimde yeni olan şey, nisbî bir temel sosyal yenilenme eksikliğine bakan bu devamlılık olgusuydu. Bu dönemle birlikte, sosyal ve kültürel hayatın satıh altındaki beklenti ve ifadeleri itibarıyla (şehirlileşmiş toplumlar yoluna devam ederken) nisbeten istikrarlı durumdaki—bununla birlikte siyasî ifadeleri itibarıyla istikrarsızdı—bir toplumla karşılaşıyoruz. O halde, ilgimiz, böylesi nisbeten istikrarlı şartlar altında kalıcı kültürel kalıplara ilişkin olarak nelerin vuku bulduğu üzerine odaklanabilir.

Böylesi bir dönem, bu durum ilerledikçe, nisbeten heyecan vermekten uzaklaşıyor olsa gerektir. Muhafazakârlığa bel bağlayan bir çalışma olarak dahi, ilgili dönem, herşeye rağmen hem önemli hem de öğreticidir. Bu dönem, Erken Orta Dönemde yerleşik, birçok mütecaviz unsur tarafından karmaşık hale sokulmamış kalıpların nisbeten tam bir şekilde çalışılmasının bize izin verdiği dereceye kadar öğretici olabilir. İleri sürdüğüm gibi, Erken Orta Dönemde bir toplum olarak İslâm toplumuna özgü nitelikler görüyor idiysek, o halde, özellikle Geç Orta Dönemde, bu özellikler daha berrak hale gelebilir. Beklendiği üzere, İslâm'ın ve ideallerinin birçok edebî takdimleri şu tarihten itibaren standart hale gelmiştir. Aynı zamanda, İslâmîleşmiş medeniyetin en

göz alıcı şahsiyetleri bu dönemde etkindiler ve bu medeniyetin devamlılığını, ayrıca İslâmî hususiyetlerini yansıttılar.

Bununla birlikte, ilgili dönemi bütünüyle veya belki öncelikle bile, daha evvelki üretken hayatta zaten mevcut bulunan tazammunların devamlılığı ve inkişaf ettirilmesi dönemi olarak mütalaa etmek yanlış olurdu. Şu zamanda tarihsel durumdaki yeni unsurlara dair bir alan mevcuttu. İslâm'ın, bu dönem boyunca sakin ve mütemâdî bir şekilde devam eden genişleme süreci bir bütün olarak İslâmîleşmiş kültürel hayatın öncüllerini değiştirmeye neredeyse sezilemeyecek bir şekilde yardım etti. Erken Orta Dönemin Cemâ'î-Sünnî dinî sentezi keskin bir biçimde yeniden canlanmış radikal bir Şiîlik tarafından, bizatihî tasavvuf içerisindeki müfrit eğilimler tarafından, felsefî entellektüel bağımsızlık tarafından, ve hatta bir neo-şer'î tepki tarafından keskin bir biçimde değiştirildi. Yeni tarzların en önemli biricik kaynağı Moğol fetihleriydi. Halife devletinin izlerini tahrip ederek ve zanaat ehli ile entellektüelin hayli özenle geliştirilmiş geleneklerinin birçok taşıyıcısını müştereken bertaraf eden eşi görülmemiş bir fizikî yıkımla birçok Arap ve İran şehrini haritadan silerek; sonra en uzak ve yabancı kültürlerle—hepsinden önce Çin'le—yoğun temaslara yol açarak; ve siyaset, hukuk ve hepsinden önemlisi sanata dair yeni standartlar getirerek, Moğollar, asla nüfuz edemedikleri sahalarda bile kendisini uzun süre hissettiren, İslâmîleşmiş hayata cevap mahiyetinde bir meydan okuma sundular. İran'da bile, Moğol Cengiz Han'ın hayaletinin defterini dürmeye kâdir yeni itki ve atılımlar ancak onbeşinci yüzyılın sonunda zuhur etti.

Tasavvurumda canlanan bu eseri derleyip toplamaya başladığımda, söylemiş olduğum gibi, İslâm'ın ilk üç yüzyılından sonra, veya hiç olmazsa Moğol fetihlerinden sonra, içinde çok cüz'î bir kültürel teceddüdün sağlandığı bir duraklama, hatta gerileme, dahası çöküş dönemi mevcuttu. Modern "uyanış"ına kadar, İslâm toplumunun kültürel çizgisi itibarıyla, böyle bir süreç yaşandığı öngörülüyordu. Zamanla bu tezin, muhtemelen "en karanlık" dönem, yani 1300-1450 dönemi için değilse bile, herhangi bir genel veya mutlak form içinde doğrulanabileceğinden şüphe eder hale geldim. Bir kimsenin, İslâm toplumundaki genel kültürel çöküşten bahsedebildiği dereceye kadar, an'anevî imajın birlikte yürümüş bulunduğu iki farklı dönemde iki farklı fenomeni ayırması gerektiğini öne süreceğim. Erken Orta Dönemdeki belirli eğilimleri vurguluyarak, belirsiz bir yoğunluk ve yine de açık olmayan kültürel etkilerle birlikte, Geç Orta Dönemdeki iktisadî daralmadan söz edilebilir. Bundan sonra, hiç olmazsa 1500 civarından itibaren, siyasî açıdan olduğu kadar kültürel açıdan da bir parlaklık ihtiva eden, Geç Orta Dönemin iktisadî daralmasının telâfi edildiği, öyle değilse bile, daralma seyrinin dumura uğratıldığı bir iyileşme dönemi başladı. Sonra, onyedinci yüzyılda başlayan ama ancak onsekizinci yüzyılda çok etkili bir hale gelen ikinci bir bozulma

dönemi başladı; bu kez, son derece etkili bir yeni dünya-tarihsel durumun neticesi olması itibarıyla çok daha ciddi bir bozulma dönemi. Tek başına bu son çöküş İslâm toplumunun halihazır güçlükleriyle eski ihtişamını mukayese eden soruların asıl temeli durumundadır.

Geç Orta Dönemdeki bozulma, olsa olsa, problematikti. İsbatlanması en kolay durumdaki iktisadî refahta düşüş olgusu bile, üniform veya evrensel değildi. Estetik ve entellektüel bilinç düzeyi, en azından bazı standartlar tarafından, bu yüzyıllarda, İslâm toplumunun (Avrupalı Arapçı bilginlerin dikkatlerini yoğunlaştırmış oldukları bazı Akdeniz müslüman topraklarında değilse bile) merkezî topraklarında bilfiil yükselme göstermiş olabilir. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda o kadar göz alıcı biçimde gelişip serpilen İslâmîleşmiş toplum için yeni kurumsal temellerin yerleşmesi, işte bu Geç Orta Dönemde gözle görülür hale gelir; Toynbee'nin Geç Orta Dönemi "İranî" diye isimlendirdiği tümüyle yeni bir medeniyetin üretken çağı olarak ortaya koymasının gerekçesi budur. İran'da, onbeşinci yüzyılda, ve bilhassa onun son döneminde İtalya'daki Rönesans içindeki çağdaş hayata ilişkin en çarpıcı teşbihleri yüklenen, ve onaltıncı yüzyılın yeni hayatında ortaya çıkan, sanatlarda ve hayatın ilgili veçhelerinde gözlenen yeni bir üretken maya buluruz. İslam toplumunun "duraklama"'sı veya "gerileme"si, eğer onsekizinci yüzyıldan önce böylesi birşey gerçekten var idiyse, kesinlikle Geç Orta Dönemde yer almış olsa gerektir; yine de şu dönem önemli yeni başlangıçların mecraı olan bir dönemdi.

Maalesef, Geç Orta Dönem, özellikle merkezî alanlarda, tüm İslâmîleşmiş dönemlerin iyi biçimde en az çalışıldığı alan olmuştur—modern uluslararası ilişkiler tarihçileri genellikle arka plan için o kadar da geriye gitmemiş, ve dilbilimciler, menşe'lere yönelik tutkularıyla birlikte, Garpla doğrudan ilgili Akdeniz sahilleri hariç, nadiren ileri gitmişlerdir. Bu dönemle ilgili detay çalışmaları o kadar az ki, dönemin tüm karakteri üzerine hüküm vermeyi ertelemek gerekiyor. Bu eserdeki tüm genelleştirmeler İslâmîleşmiş tarihin Garp tarihinden çok daha az iyi çalışıldığı uyarısına tâbi durumdadır. Bu çalışma eksikliği bu eserde bir diğer işaret bırakmalı. O da, kısmen analizi yapılmış malzemeler gerektirdiği için, bu Dördüncü Kitabın o denli orantısız biçimde kısa oluşudur. Okuyucu burada ele aldığımız dönemin Üçüncü Kitapta ele aldığımızdan zaman itibarıyla çok daha kısa da olmadığını zihnine yerleştirmezse, bakış açısını kaybedecektir.

CİHANŞUMÜL BUNALIM

Bir kimse şayet bu sınırlı dönemdeki topyekün gerilemeden bahsedemezse dahi, gerilemenin tüm resme giren unsurlarından yine de bahsedebilir. Gerçekte bu, sadece İslâm toplumu için değil, Ökümen'in daha büyük kısmı

için doğrudur. Geç Orta-İslâmî Dönem nisbî iktisadî yavaşlamanın veya hatta bozulmanın çok genel biçimde yaşandığı dönemlerden biriydi. (Bu, dünyanın durumunun değişik bileşkelerinin özgül ağırlığıyla olsa dahi, İslâm toplumunun dünya tarihinin bir mikrokozmuna dair birşeyler barındırmaya başladığı yegâne örnek değildi.)

Afro-Avrasya'daki şehirlileşmiş hayat alanı içine giren her yerde, ondördüncü ve onbeşinci yüzyıl, iktisadî genişlemenin gevşemesinin işaretlerini taşımış gibi görünüyor. Sayılarına hızla yenilerinin eklendiği birçok Avrupa kasabası (yeni Garp bölgesinin gelişiminin daha yavaş bir şekilde dahi olsa sürmesine rağmen) genişlemeyi kesti; Çin'deki, olgusal biçimde yükselme kaydetmiş bulunan demir üretimi bu düzeyde kaldı veya hatta azalma kaydetti; Hindistan'da bile insan fikir verici imalar buluyor: müreffeh Ganj vadisindeki hükûmet geliri artık daha az bir ihtişama müsaade eder oldu. Bu dönemin ortasında tüm yarıküreye şâmil Kara Ölüm, 1346-48'in büyük tâunu husule geldi; nüfus bakımından onun sebep olduğu çok kuvvetli düşüş birçok yerde daha sonraki nesiller boyu telâfi edilemedi. Neredeyse iki asırdır, kentleşmenin derecesi, ticaret hacmi, erişilebilir sosyal kaynaklar, hatta sırf nüfus itibarıyla, dünya-çapında bir bunalımı andırır birşeyler vardı.

Bu kısmen Moğol tahribatının sonraki-etkilerinden dolayı olsa gerektir. Bu sonraki-etkiler, hem onların bizatihî tahrip ettikleri topraklarda olduğu üzere doğrudan, hem de dünya ticaretinin kaynaklarını etkilemesi itibarıyla dolaylı idi; dolaylı etkiler, varsa varsa, bizatihî tahribatın nisbeten seyrek olduğu batı Avrupa ve Hindistan'a varmış olurdu. İktisadî çöküş en muazzam biçimde, doğrudan etkilenmiş bölgelerde vuku bulmuşa benziyor. Her hâlükârda, o kadar değişik sebepler arasında, Moğollar her ne rol oynadıysa oynasın, o denli kapsamlı bir fenomenler dizisini üretecek bir tenasüp mevcut olmalıydı.

En azından, birçok müslüman ülkenin bu yüzyıllar boyunca müreffehlikten nisbeten yoksun kaldığı açıktır. İslâmîleşmiş topluma merkez olan Nil ile Amuderya arası bölgede, muhtemelen bazı yöreler nüfus ve kültürel etkinlik itibarıyla bariz biçimde çöktüler. Çok sayıda kasaba, tedricen küçülmüş, hatta açıkça köy halini almış gibi gözüküyor. Gerçekte, zaman zaman, yeni kasabalar da doğdu; fakat daha evvelki İslâmî devirlerde çok iyi bilinen bir ticaret ve öğrenim merkezinin Orta Dönemlerin sonuna gelindiğinde, onun yerini almak üzere doğan mukabil herhangi bir merkez olmaksızın, ehemmiyetsiz hale düştüğü, hatta gözden yitip gittiği birçok olay vardır; belki de, bu iki yüzyıl orantılı biçimde, böylesi olaylardaki en büyük artışa şahit oldu. Dicle-Fırat havzasının refahı, özelde, 1500'e gelindiğinde, Yüksek Abbasî devirlerinde vâki olandan kesinlikle çok daha aşağılara düşmüştü. Geç Orta Dönem boyunca, Mısır'daki idrâki geniş bir gözlemci, şu zengin vadide bile büyük bir fakirleşmenin delillerini görürdü. Aynısının İran'ın pek çok kısmı

için de doğru olması muhtemel görünüyor. Mağrib'de, en azından Erken Orta Dönem kadar erken bir vakitte, ekilip biçilen alan itibarıyla kayda değer bir düşüş başgösterdi. Daha yeni bir vakitte İslâmîleştirilmiş (ve genellikle daha az kurak) alanların pek çoğu, diğer tarafta, benzer bir yıpranmanın ızdırabını çekmişe benzemiyor.

Refahın hangi derecede düştüğü ve ne düzeye düştüğü o kadar da kesin biçimde önceden kestirilemez. Çoğu kez orası-burası benekli deliller elimize geçer: çoğu kez belli bir mahaldeki çöküşü belgeleyen veriler, toptan bölgesel bir bozulmadan ziyade, ticaret ve yatırım etkinliklerinin yoğunlaştığı mahaldeki değişime gösterge oluştururlar. Sonradan müreffeh hale gelen yerler daha az bilinip daha az çalışılmış olabilir. İktisat tarihi itibarıyla, Geç Orta Döneme dair cehaletimiz, pekâlâ diğer dönemlere dair cehaletimizle bileşik vaziyettedir.

İslâm toplumunda bu dönemde vuku bulan iktisadî tersine-dönüşleri, gerileme denilen diğer trendler izlemişti. Fakat burada, ilgili nosyon daha bir problematik hale gelmektedir.

MUHAFAZAKÂR RUH ÜZERİNE

Kültürel muhafazakârlık, Modern bir bakış açısından, tüm Modern-öncesi toplumların hâkim özelliği olarak görünebilir. Bu bakış açısından, "medenîleşmiş" tarımsallaşmış toplum ve "ilkel" yazı-öncesi toplum, güçlükle, ezici muhafazakârlıklarına—"gelenekçilik"lerine—göre ayrımsanmış gibi gözüküyor. Bir kimse yeni temel kurumların herhangi bir şekilde devreye girişiyle ilgilendiğinde, örfe-dayalı kültürel kalıplar aracılığıyla yapılmış böylesi bir yorumun işlemeyeceği aşikâr hale gelir; diğer taraftan bazıları muhafazakâr bir "gelenekselci" ruhun insanlık arasında hüküm sürmüş bulunduğunu, bu ruhun yerini rasyonel ilerleme ruhuna bıraktığı modern zamanların arefesine kadar kazara olanlar hariç bir meydan okumaya maruz kalmadığını ileri sürmeye hazır görünüyorlar. Ve örfe karşı varsayılan bu tutsaklık zihnin başka herşeyi açıklaması için bir takım halini alır. Daha önce, İslâm toplumundaki kozmopolit eğilimleri ele alırken, tüm toplumları "modern" ve "geleneksel" diye iki kategori içerisinde tasnif etmenin yol açtığı yanlış sonuçları belirtmiştik. (Üstelik bazı yazarlarca "geleneksel" teriminin bir toplumun, pederşahî kurumlara sahip olmasıyla birlikte hatt-ı hareketinin örf tarafından belirlendiğini öngören bir tarzda kullanılmasının yanlış sonuçlarını da belirttik. O kadar ki, bu yazarlar aynı terimi zihnin vaziyet alışına ve kurumların tipine atfediyorlar).

Diğerleri için, Modern-öncesi "Batı"nın tarihsel açıdan daha sofistike durumdaki dahilî gelişiminin bu tek bölgede bu iki katlı tasnifin önüne geçtiği, yeterince açıktır. Fakat inkâr edilemez derecede üretken belirli dönem-

lerden ayrı olarak, genellikle diğer medeniyetleri gözlemede, yine de henüz pek çalışılmamış bulunan benzer bir perspektif kullandılar. Gerçekte (norm olarak Batının kendilerine özel imajını alan) böylesi yazarlar daha da ileri giderler, ve sadece muhafazakârlık veya gelenekselcilikten değil; çoğu kez yalnızca Garp medeniyetindeki değil, tüm medeniyetlerdeki kesin gerilemeden de bahsederler.

Göreceğimiz gibi, teknikalistik Modernliğin İslâm toplumundaki itkisini mütâlaaya başladığımızda, bu iki perspektiften biri ya da diğeri Modernlikte can alıcı derecede özgün ve ayırd edici durumda bulunan şeyin ne olduğu hususunda yanlış bir tevehhüme sebep olur. Teknikalistik Modernlik basitçe örften aklî bir kurtuluş olmamıştır, ve basitçe Batı geleneğine özgü bir terakki eğiliminin daha da inkişaf etmesi de olmamıştır; teknikalistik Modernlik, *kendine özgü* (sui generis) bir kültürel dönüşüm olarak gerçekleşmiştir. Orta İslâmî dönemleri çalışan biri için, maamafih, zaten görmüş olduğumuz gibi, bu perspektiflerin her birinin tarımsallaşmış-düzey kültürünün kendisinde işgören süreçlerin yanlış anlaşılmasına imkân vermesi, daha önemlidir. Kültürel bir gelenek, tabiatı itibarıyla hayatını sürdürmek için değişmek zorundadır. Bu şartı sadece biteviye değişen bir çevre değil; kültürel diyalogun geleneğin içindeki en önemli üretkenlik ivmelerinde bilkuvve mevcut tazammunları tebarüz ettiren alabildiğince dahilî dinamiği de empoze eder. İslâmîleşmiş kültürün daimî ve uzun-vadeli bir tadilat ve gelişim süreci içinde olduğunu, ve bunun sadece onun ilk zuhur edişinin o göz alıcı döneminde değil, takip eden kemale erme döneminde de sürdüğünü görmüştük. Herhangi bir muhafazakârlık anlayışı, onu, bu sürecin bir cüz'ü olarak göstermelidir.

Fakat Modern-öncesi devirlerin muhafazakâr olarak kavranmasında, şayet dikkatle tahlil edilirse işe yarar olan bir hakikat var. O da şudur: birçok modern "terakki" kavramlaştırmasının aksine, tarımsallaşmış düzeydeki herhangi bir toplum içindeki kültürel değişmenin en normal adımı yavaş ve çoğu kez nâhoş, ve ancak kısmen kümülatifti—bazı deneme nev'inden basamaklar normalde diğerlerine erişildiğinde bile yitirilirdi. Bu adım sadece istisnaî bir biçimde üretken filizlenmeyi hızlandırmakla kalmamış; yine istisnaî bir biçimde duraklama denilebilen bir yavaşlamaya da yol açmış, veya gerileme denilebilen kimi şeylere kapı açarak tersine döndüğü de olmuştur. Ve bu, normal bir muhafazakârlık ile duraklama veya gerileme denilebilen şey arasında ayrım yapma hatasının bir sonucudur. Ki, birçok bilginin İslâmîleşmiş medeniyeti ve hususan onun daha geç dönemlerini incelemeye gayret ederken bilhassa zararlı olmuş olduklarını varsayıyorum.

Tarımsallaşmış düzey üzerindeki normal muhafazakârlık kalıbı bilhassa Modern Batılılar tarafından işlenen "Batılı" tarih imajının üç özelliğince gözden ırak tutulmaktadır. Bizatihî Garp topraklarında, doğrudan doğruya en evvelki Galyalılara ve onların batı Avrupalı atalarına kadar geri giden bir

İSLÂMÎ GEÇ ORTA DÖNEM, 1250-1500
(Ökümen'de Vuku Bulan Olaylara Atıfla Birlikte)

	Avrupa	Merkezî Ökümen	Çin
1253		Hülâgu Cengiz Han'ınkinden daha büyük bir orduyla batıdaki fetihleri sürdürür	
1256		Hülâgu'nun kuvvetleri İsmailî kalelerini yerle bir eder	
1258		Hülâgu'nun kuvvetleri Bağdat'ı tahrip eder	
1259		Memlûkler, Mısır ve Suriye'de kontrolü ele alır: 1260'da bir Moğol ordusunu püskürtürler	Kubilay Büyük Han olur (1294'e kadar); başkenti Canbalık'a (Yençing/Pekin) taşır; Farisî mimarları, saray görevlilerini istihdam eder; yollar, kanallar yaptırır
1261	Latin imparatorluğu Konstantinopol'de dumura uğrar; Bizans yönetimi yeniden yapılanır		Kubilay, hâkimiyetini Burma ve Çampa'ya (6. Vietnam) doğru genişletmeye çalışır; Cava'ya ve Japonya'ya karşı ordular gönderir.
1261		Memlûkler ve Altınordu arasındaki ittifak Bizans ve İtalyan şehirlerinin işbirliğine dayandırılır; Altınordu, Moskova prenslerinden ve diğerlerinden haraç alır; daha sonraları Moskovalı yöneticilere Büyük Prens ünvanını bahşeder.	
1270	Saint Louis Tunus'taki Haçlı mücadelesinde ölür		Yünnân eyaleti Çin imparatorluğuna eklenir, müslüman olur.
1274	Latin İbn Rüşdçülüğüne karşı mücadele veren Thomas Aquinas'ın ölümü	Nasîruddin Tûsî'nin ölümü	
1283	Töton tarikatı Prusya'nın fethini tamamlar; bölge sakinlerini Hıristiyanlığa döndürür	Doğu Akdeniz ve Karadeniz'de İtalyan ticarî çıkarları büyüme kaydeder	
1290	Yahudilerin İngiltere'den düzenli biçimde sürülmesi		
1291		Son Haçlılar da Memlûkler tarafından Suriye'den çıkarılır	
1292			Polo'lar Çin'e ulaşır
1295		İran'da hüküm süren Gazan Han, İslâm'a döner Moğol 'birliği' şimdi kesinlikle çözülmüştür.	

1299-1326		Osmanlı Türklerinin emîri Osman Gazi	
1300-1326 c.		Rus Ortodoks Metropolitenliği Kiev'den Moskova'ya taşınır	
1306	Yahudilerin Fransa'dan düzenli bir biçimde sürülmesi	Müslümanlar Güney Hindistan'a ulaşır	Sivil hizmetler sınav sistemi ve Hanlin akademisi yeniden yapılanır (14. yy.)
1313		Altınordu hanlarının tamamı artık müslümandır	
1321	Dante'nin ölümü		
1326		Osmanlılar Bursa'yı alır	
1335		Ebu Saîd'in ölümü; İlhanlı imparatorluğu birbiriyle savaşan devletlere bölünür	
1336	Giotto'nun ölümü		
1337	Yüz Yıl Savaşlarının başlangıcı		
1346-50	KARA ÖLÜM		
1348-49	Yahudiler Almanya'dan sürülür, Polonya'ya giderler		
1360'lar		Osmanlılar Avrupa'daki Edirne'yi alır ve başkent yaparlar; Devşirme ve Yeniçerilerin tesisinin geleneksel tarihi	Timur Mâveraünnehr ve ötesinde iktidarını güçlendirir
1368			Ming'ler Moğolları Canbalık'tan çıkarırlar
1370		Litvanya krallığı Kiev'i alır, Altınordu Tatarları aleyhine genişler	
1374-75	Petrark'ın, Boccacio'nun ölümü		Ming restorasyonu daha eski (T'ang ve Sung) ideallerin yeniden tesisini temin eder; sanatlar, felsefe ve edebiyatta muhafazakârlık
1379		Timur Amuderya'dan batıya doğru ilerliyor	
1393		Osmanlılar Bulgaristan'ı alır	
1395		Timur Altınordu'yu mağlup eder	
1396-1403		Chrysolorus İtalya'da Yunanca'yı öğretir	
1400		Timur Delhi'yi yağmalar	
1402	John Hus tebliğine başlar	Timur Ankara'da Osmanlıları mağlup eder	

1403-24			Yung Lo imparator; Çinliler Malakka Boğazlarına ve Hint okyanusuna doğru deniz seferleri dizisi başlatırlar; (?) Seylan bir süre için Çin'e haraç öder
1405		Timur'un ölümü; halefleri imparatorluğu muhafaza edemez, ama sanat ve edebiyatı himaye ederler.	
1414		Bengal'in müslüman hükümdarı teb'asını ihtidaya teşvik eder.	
1415-29	Kayıp Latin eserleri toplanır		
1419	Litvanyalılar Altınordu'nun iç siyasetine karışmaya başlarlar.		
1420-31	Hussite savaşları		
1429		Uluğ-Bey Semerkant'ta rasathane yaptırır.	
1431	Jan d'Ark yakılır.		
1434	Portekizliler Bojador.Burnunu alırlar.		
1453		Osmanlılar Konstantinopol'ü alır.	
1460	Denizci Prens Henry'nin ölümü; Portekizliler Afrika'nın batı kıyısını geçerler; Hindistan'a ulaşmak üzere seferler düzenlenir.		
1462-1505	III. İvan (Büyük), Moskova'nın Büyük Prensi		
1460'lar	Matbaa İtalya ve Fransa'ya girer.		
1475	Son İtalyanlar da Karadeniz'den çekilir.		
1488	Portekizliler Ümit Burnu'na ulaşır.		
1492	Kristof Kolomb Hindistan'a gitmek üzere, batıya doğru yola çıkar; Hıristiyanlar İspanya'daki son müslüman kalesi olan Gırnata'yı alırlar.		
1498		Portekizliler Hint Okyanusu'na girer ve orada bir, iktidar odağı teşkil ederler.	

tarihin yerine maksatlı bir uydurmaca ikame olunmuştur: kuzeybatı Avrupa'daki daha geç Latinlerin tarihiyle doğu Akdeniz'deki Eski Yunanlıların tarihinin belirli filizlenme dönemlerini tek bir zaman diliminde birleştiren kompoze bir tarih. Bu kompoze imaj, içinde doğu Akdeniz bileşkesinin seçilmiş olduğu cihetten dolayı, kısmen de içinde batı Avrupa bileşkesinin yorumlanmış olduğu cihetten dolayı tekrarlanmış büyük terakkiye dair bir izlenim bırakır: gerçek bir dünya-tarihsel bakış açısı talep eden Batılılar, aynı tarzda, hem daha evvelki Garbı temsil eden öncü bölgenin hızlı ve büyük ölçüde ödünç alınmış ilerlemesini, hem de daha sonraki Garpta yer alan yeni dahilî gelişmeyi "terakki" olarak tanımlarlar. Son olarak, büyük Modern teknikalistik dönüşümün Garpta yerini almasından beri, bu, "Batı"nın daimî "terakkiperverliği"nin saf bir devamı ve teyidi olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden, bu en iyi çalışılmış sahada, tarımsallaşmış fiilî gerçeklik şekil değişimine uğratılmış, ve onu bilgilendiren muhafazakâr ruhun rolü genel bir tarihsel temele dayalı biçimde değerlendirilmemiştir.

Böylesi bir yorum formatı İslâmîleşmiş tarih için elverişsizdir. Aksine, Eski Yunan tarihinin bir dilimini Garbın tarihine keyfî biçimde eklememizle kısmen kıyaslanabilir bazı şeyler—yani, Yüksek Halifelik tarihinin ırk-eksenli düşünen dilbilimciler tarafından Sâsâni iz ve işaretlerinden keyfî biçimde ayrılması—gördükçe, erken İslâmî devirlerdeki âni filizlenme ifade ve izlenimini güçlendirir; ve bu, paradoksal biçimde, daha sonraki dönemlere gerileme nazarıyla bakmamıza yardımcı olur. Bu ve benzer arızî sebeplerin çoğunun bu çalışmada her yerde ortaya konmasından dolayı, bu, İslâmîleşmiş tarihteki normal muhafazakârlığın tabiatını görmemizi eşit derecede güçleştirmiştir. Batının terakkisinin bıraktığı bir izlenime cevaben, gerek bilginler, gerek avâm daha sonraki İslâmîleşmiş kültürde genel bir gerileme olduğu izlenimi edinirler. Bunun sebepleri daha sonraki İslâm toplumunun gerileme olarak idrak olunmasına yol açan vesilelerin gösterildiği şemada özetlenmiştir. En azından hâlihazırda, daha sonraki İslâm toplumunun hepten gerileme içinde olmadığı söylenemez. Fakat gerileme iddiası böylesi bir izlenime uluorta katkıda bulunan yanlış telâkki ve kavramlaştırmalar bertaraf edilene kadar pek ciddiye de alınamaz.

Her hâlükârda, birisi, ilkin normal muhafazakârlığı ve onun içerisinde ifade olunan muhafazakâr ruhu anlamalıdır. Burada "yaşlı adamın" tarihe vaziyet alışının—yani daha genç nesiller kötüye gidiyorlar—normalde, büyük üretken filizlenme devirlerinde bile kabul ve telâkki olunduğunu hatırlamamız gerekiyor. Kadim Akdeniz'de, İslâm toplumunda, ve aynı şekilde Modern-öncesi Garpta ara sıra bulunan, istisnalar bir yana, bu tavır değildir.[1]

---

1. "Yaşlı adamın" tarih anlayışının mevcudiyeti çoğu kez kültürel gerilemeyi göstermek üzere zikredilir; meselâ bkz. Robert Brunschvig'in, *Classicisme et déclin culturel*

Ve bir kimse, devirden devire sair potansiyel açıdan önemli keşifler izlenmediği halde, sadece belirli bir gelenekler dizisinin tek bir zamanda gözle görülür biçimde geliştirilmekte olacağını bekleyebilir; ve hâlâ daha, diğer gelenekler fiilen aşınmakta olabilir. Özel bir fenomen olarak açıklanması gereken şey, en başta, bir kültürün tüm veçhelerinin veya pek çok veçhesinin neşv ü nema bulmasıdır. Fakat, basitçe aklî değişimi boğacak şekilde işgören ve süregelen muhafazakârlığın eli de bu arada armut topluyor değildir. Dahası, muhafazakâr ruhun kendisi, kayda değer bir sıklıkla her bir neslin lider kadrosuna yol gösteren vakur aklî muhasebenin unsurlarından biri olagelmiştir.

Yaşayan bir kültürel geleneğin tabiatı her neslin kendine özgü kararlar vermesi gereğini teminat altına alır. Her nesil kendi yolunu çizdiği bir konum üzere olduğu toplumdaki grupların en etkili çıkarları uyarınca karar almalıdır. Neyin böylesi grupların çıkarı olduğunun tesbiti sadece maddî değil, kültürel kaynakların da nazara alınmasını gerektirecektir; ve kültürel kaynaklar ise potansiyel liderlerin başka herkese şu veya bu şekilde cevap sunabilme istidadı göstermeleri gereken türde beklentileri de içerir. Bu şekildedir ki, geçmişin örf ve âdeti en manidar rolünü oynayabilir. Fakat sınırlanmamış, hatta kararsız bir roldür bu. İsmailîlerinki gibi, sayısız Modern-öncesi başkaldırılar, avâmın köklü biçimde yeni konumları benimseme arzu ve iştiyakını resmetmişlerdir. Muhafazakâr ruh, hüküm sürmekteyken, pek çok cüz'ü itibarıyla olabildiğince pratik ve olabildiğince fonksiyonel bir biçimde, belirli bir toplumdaki müsamaha edilebilir riskin ve erişilebilir yatırımın, ve de, neyin olası olup neyin olası olmadığından, neyin ödenip neyin ödenmeyeceğinden sorumlu bireylerin bilincinin düzeyi olarak böyle hususları aksettirmiştir.

Muhafazakâr ruhun hususî saiklerin ihtiyatlı değerlendirmeleri toplamından fazlasını teşkil ettiği teslim edilmelidir. Eski usullerin en iyi şekilde tekrar edildiği, isbatın ağırlığının sözümona yenilikçinin üzerinde olduğu ve,

---

dans l'histoire de l'Islam adlı esere (ed. R. Brunschvig ve G.E. von Grunebaum, Paris, 1957) yazdığı "Problème de la décadence" makalesindeki ilginç müzakerede. Bana öyle geliyor ki, böylesi atıflar, şayet bu gibi fikirlerin alışıldığından daha etkili olduğu gösterilirse ancak özel birşeylere delâlet edebilir. İslâmîleşmiş gerilemeye dair Batılı fikirleri gözden geçirdiği tarihsel çalışmasında, Brunschvig, Batılıların onyedinci yüzyılın sonuna kadar böyle bir gerilemeden söz etmedikleri gerçeğini ortaya koyar; görüleceği gibi, bu tarihin bir bütün olarak problem için, tahakkuk etmiş bulunandan daha manidar olduğunu düşünüyorum. Sırası gelmişken, Brunschvig ve von Grunebaum tarafından edite edilen tüm cilt, muhafazakârlık meselesi bakımından büyük bir değer taşımaktadır. Bana göründüğü kadarıyla, vardığı daha büyük sonuçların pek çoğunu ifsat eden öncüller ile mâlul olsa bile. İlgili bazı problemler *Unity and Variety in Muslim Civilization*'da da ele alınmaktadır, ed. G.E. von Grunebaum, (University of Chicago Press, 1955).

gerçekte değişimin normalde iyileşmeden ziyade bozulma şeklinde olacağı gibi bir öngörüyü mümkün kılan topyekün bir ruh hali olarak, muhafazakâr ruh, ayrıntılı bir muhasebe başlamadan önce kesin bir düzeyde herhangi bir kararı devreye sokabilir. Topyekün ruh hali olarak dahi, bununla birlikte, böylesi bir ruh hayatî bir sosyal işlev görebilir. Tarımsallaşmış düzeydeki toplumda, neredeyse tüm sosyal gruplar, köyler, yerel zanaat loncaları, hatta tüm köyler, Modern bir bakış açısından tam bir soyutlanma gibi görülen bir vasatta işgörmek zorundaydı. Tek bir yanlış adım herşeyin bir anda kaybedilmesiyle sonuçlanabilirdi, ve işe tekrar başlamak üzere tutunacak bir dal da yoktu. Yaşlı adamın tarih anlayışı, yani daha genç kuşağın daima herşeyi mahvetmenin eşiğinde olduğu telâkkisi, kısmen doğrulanmıştı. Birisinin zaten sahip olduğu şeyi sürekli elde tutması yeterince zordu; herhangi bir ilerleme olsa olsa spekülatifti. Muhafazakâr ruh, en devrimci olanında bile tarımsallaşmış-düzey tarihinin altını çizen husus olarak kaale alınmalıymış gibi görünmektedir. Fakat kayda değer bir dereceye değin, tarihsel gerçeklikler bu ruhu pek çok dönemde tamı tamına etkili olmaktan alıkoymuştur. En azından MÖ ilk binyıldan itibaren, yüksek-kültürel seviyede, muhafazakâr ruhun içinde yeterince tam bir şekilde katı ve kapsamlı bir duraklamayı ve onu takip edecek olan gerilemeyi netice verdiği bir dönem bulmak, neredeyse bir istisnadır. Gerileme daima kültürün belirli kesimlerinde yer alıyordu. Fakat galiba kültürel geleneklerin içinde canlı ve hayattar kalmaya bağımlı olması gereken bir üretkenliği köstekleyecek genel bir duraklama (saf bir biçimde ilerlemenin yavaşlaması değil) iledir ki, genel gerileme denilebilen türde birşey husule gelecekti. Ve, bana öyle geliyor ki, topyekün gerileme fiiliyatta çok daha enderdi.

KÜLTÜREL GERİLEME VE ÜSLUP ÇEVRİMİ

Kültürel gerilemeyi anlayıp belirlemek o kadar kolay değildir. Hususî herhangi bir gelenekte, gerileme kolayca tanımlanabilir: meselâ, hususî bir nakış üslubu, saf bir şekilde, ikincil amaçlarla, baştan savma bir taklidin konusu haline gelince, artık önceki kadar dikkat ve özenle yapılmaz olur. (Genellikle, başka bazı şeylerin dikkat ve incelik odağı olarak onun yerini almış bulunduğu görülecektir.) Böylesi tekil gerileme olayları her yerde vuku bulur, fakat gerçekten asıl ilgiye değer husus bunlar değildir. Birisi bir kültürün belirli bütünlüklü kesimlerinde objektif bir gerileme de keşfedebilir: ve bu daha muvafıktır. Şayet yeterince bilgilendiyse, birisi, bilimsel bilgi, veya yeni bilimsel inceleme düzeyinde veya aynı şekilde sınaî veya tarımsal teknik düzeyinde bir çözülme ve çöküşün yaşandığını söylemeye muktedir olabilir. Burada istatistiksel metodlar bile kullanılabilir.

Fakat bu düzeylerden her ikisi, özellikle teknik düzeyi ancak "gerileme" veya durgunluğun içine tayin olunabileceği başka bir daire göz önüne alına-

rak değerlendirilebilir. Eğer mevcut kaynaklar azaltılır veya onların istimaline engel olunursa, önceden kullanılır durumdaki belirli karmaşık teknikler gelirlerin azalması sonucunu getirecek ve artık onlara yapılan yatırım geri dönmeyecektir; rasyonel bir muhasebe onların terkedilmesini dikte edecektir. İktisadî boyut, aslında, çöküşün objektif biçimde kanıtlanabildiği her yerde, birincil önem taşır. Bu yüzden, ayrıcalıklı unsurların refahlarını yitirmesi, bu, üretimde mutlak bir düşüşün veya sadece gelirlerin daha fazla dağılmasının sonucu olsun olmasın, sadece çok daha az sayıda yazarın veya sanatçının himaye edilmesi sonucunu değil, içerisine pahaca daha düşük malzemelerin konulduğu ve daha az zaman harcayarak yapılmış eserlerin kabulü sonucunu da doğurabilir; ve böyle şeyler şayet yeterli bir bilgilenme varsa ihtilâfa düşmeksizin önlem altına alınabilir. Bunlar, prensipte kolayca tersine dönebilir de.

Fakat, Geç Orta Dönemde İslâm toplumunun gerilemesinden söz ederken, insanlar, basitçe iktisadî kaynakların azalmasından ve beraberinde himayenin kesintiye uğramasından söz ediyor değillerdi. Gerileme nosyonu, bir bütün olarak bir kültüre tatbik olunduğu üzere, devletlerin ve kiliselerin tarihiyle; ve hususan faziletin ve ahlâk yüceliğinin ve üretken dehanın kabule mazhar oluşunun büyüme periyoduyla karşılıkla ilişki içinde olduğu, ve yönetici sınıflar arasında bu soyut özelliklerin kaybedilmesinin siyasî iktidarın çözülme ve çöküşüyle karşılıklı ilişki içinde olduğu Roma imparatorluğunun tarihiyle birlikte doğmuştur. Roma imparatorluğuyla birlikte, daha sonraları idealleştirilen, topyekün bir medeniyet kalıbı gündeme sunulmuş oldu; ve bu imparatorluğun siyasî çöküşü, sonraları "Gotik" olarak tanınan ve bu tanıma lâyık olmayan tamamen farklı bir medeniyet kalıbıyla ilişkilendirildi. Benzer şekilde, Yüksek Halifelik devletinin kudreti, ve bu devletin ayrıcalıklı sınıflarının üretken cehd ve gayretleri büyük takdir ve hayranlık uyandırdı; ve onu izleyen siyasî ve kültürel düzen bu devletin sergilediği soyut erdemlerin noksaniyeti olarak mütâlaa olundu. Ve bunun kabahati geleneksel-ci bir muhafazakâr ruhun boğucu zaferine yüklendi.

Bu anlamda, kültürel gerileme çok daha ele avuca sığmaz haldedir. (Oturmuş olduğu varsayılsa dahi) genel iktisadî daralmanın ve bu daralmadan hareketle izlenebilen değişik fenomenlerin soyut üretken erdemlerin kaybedilişini temsil ettiğini göstermek o kadar kolay değildir. İktisadî faaliyetin kendisinde bile, nicel bir kayıp mutlaka nitel bir kayba delâlet etmez; faaliyet düşük bir ölçeğe geldiğinde bile hayli sofistike olabilir; veya daha geniş bir eylem alanı tek bir yerdeki kaynakların azalmasını telâfi edebilir. Ve iştirakçilerinin kontrolünün ötesinde güçler tarafından kısıtlanan bir ekonomi, sadece daha küçük bir ölçekte değil, ayrıca düşük teknik cihazlar ile dahi, daha bile önemli diğer üretkenlik kaynaklarını destekleyebilir. Bizlerin, doğrudan doğruya ortaya konulmakta olan kafanın niteliğine bakmamız ge-

rekiyor; ve burada çok iyi bilgilendirilmiş olsak dahi—ki, Geç Orta Dönem için bunu söylemek, bir daha hatırlatalım, kolay değil—farklı kanaatlere yer bulmak da mümkün.

Pratikte, her toplumdaki her dönem gerileme devri denilen devirlere sahip olabilir, ve zaten pek çok dönemin böylesi devirleri olmuştur. Herhangi bir dönemdeki gerilemenin unsurları durumundaki bazı şeyler her zaman gösterilebilir: herhangi bir kültürel geleneğin tabiatı, daimî değişimi içinde—şayet yeni şartlar için yeni standartlar tesisine müsaade edilirse—erişilmiş bulunan yeni standartların dejenere olmasını veya zeval bulmasını gerektirir. Burada önem taşıyor gözüken şey, üretkenlik ve gerileme arasında küllî bir denge olacaktır. Fakat bu bile ağırlıklı bir değerlendirme gerektirir. Özellikle Yüksek Halifelik Döneminde ifade edilen kültürel değerlere yüksek bir kıymet atfeden bir bakış açısından, Geç Orta Dönem bir gerileme devri olacaktır; çünkü gerilemenin gösterilebildiği noktalar önemli gibi görünecek, yenilik noktalarına ise önemsemeye değmez nazarıyla bakılacaktır. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda en iyi ifadesini bulan değerlere en yüksek kıymet atfedenler için ise, tablo bunun tam tersiymiş gibi görünebilir.

Ne var ki, muhafazakâr ruhun aşırı bir hâkimiyet kurduğu, ve gerileme terimine tatbik edebileceğimiz belirli özellikler vardır; onların kümülatif mevcudiyeti, bir çağın seyrini tümden belirleyici değilse bile, bu çağın tüm iklimi ve "üslubu" üzerinde manidar bir etki sahibi olabilir.

Madem genel bir filizlenme çağında insanlar nisbeten yaygın biçimde yeniliğe dair bir ölçü bekliyor ve hatta bunu teşvik ediyor iseler, o kadar ki yaratıcı bireyler hoşgörülüyor ve hatta kendilerine şeref ve kaynaklar bahşediliyorsa, diğer çağlarda avâmın yeni herhangi birşeye karşı doğal bir kuşku duyması genel bir yenilik beklentisi tarafından önlenmiş olmayabilir, ve yeniliği yapanlara duyulan güvensizlik dizginleri gevşetebilir. Sosyal yapı sadece çıkarları iktidar mevkilerini elden yitirmemek için ciddi bir değişimden kaçınmakta olanları değil, bu mevkilerden kontrolü tam anlamıyla tesis ve tecrübe etme konumunda olanları da barındırmaktadır. Bu yüzden "normal bir muhafazakârlık" uzaktır. Bu eğilim uç bir noktaya taşındığında, kurumlar "rijid" hale gelebilir ve gelenekler ya yeni ihtiyaçların veya hatta dahilî diyalogun mantığının baskısına karşı nisbeten sorumsuz hale gelir.

Böyle bir durum birden fazla yolla, ve hususan yekdiğerine bağımlı durumdaki iki yolla çıkabilir. Filizlenmenin istisnaî karakterinden bahsederken, değişime karşı direnişin iki ayrı sebebine işaret etmiştim: başlangıç halindeki yeni üslupların kabalığı, ve özellikle tarıma-dayalı bir ekonomide deney için küçük bir marj bulunması. Bazı şartlar altında, bunların her biri kültürel gelişimin sert biçimde önlenmesini mümkün kılabilir.

Bir yapım üslubu—sanatta, ayrıca diğer sahalarda, hatta iktisadî ve siya-

sî örgütlenmede—belirli bir gelenek içerisindeki kültürel diyalogun seyrinde, yüksek bir mükemmellik düzeyine doğru geliştirildiğinde, daha az farklılaşmış bir gelişme düzeyinde ister istemez başlamış bulunan herhangi bir alternatif kalıp, kendi sınırlı yolunda, sunacağı baz mükemmel şeylere sahip olsa bile, ve potansiyel olarak çok daha büyük vaad kalıpları menzili içerisinde geliştirilebilse bile, rekabet noktasında müşkilat çekecektir. Alternatif iktisadî metodlar genellikle basitçe daha ham bir seviyede veya daha az kapsamlı biçimde pazarlanmış bir gelişme ölçeğinde o kadar bedel ödemeyeceklerdir; yine de ilkin böyle bir düzeyde, veya böyle bir ölçekte tatbik olunmadan, bir metod rakibinden daha etkili olacağı düzeye doğru hareketlenemez. Alternatif sanatsal fikirler, şayet farklı bir sanatsal fikir türüne dayalı mükemmele erişmiş kalıpların yanı sıra tezahür etmeleri gerekiyorsa, ilk gelişme safhalarında sofistike ve cazip görünmeyeceklerdir. Bir sanatçı hayli üretken idiyse dahi, izleyicilerinin onun yeni üslubuna âşina hale gelmeleri zaman alacaktır; ve herhangi bir gelenek bizatihî üretkenliğe olduğu kadar, üretken ivmeye olan mukabelesine de bağımlı olduğundan, izleyici kitlenin iki olay arasındaki zaman diliminde aldığı biçim belirleyici olacaktır. Bu yüzden, hayli gelişmiş formların mevcudiyetinde, yeni form tipleri, umulmadık biçimde ortaya çıkacaktır; bazı sürekliliklerin—meselâ, sınıfın, etnik veya dinî grubun devamlılığı—yeni formun mükemmelleştirilmesine müsaade etmeye yetecek kadarlık bir mukayeseyi mümkün kılmasına rağmen.

Her başarı, her vizyon, kendine özgü aldatmacalara sahiptir; ve her kültürel kalıp, hususî özellikleri kalıbı değerli kılan formüle edilemez beşerî mükemmeliyetten daha çok değer kazanmaya başladıkça, kendine özgü alçaltıcı hallere yol açabilen bir sadakat doğurur. Bu en katı biçimde dinde görünür, ama tam anlamıyla genel bir fenomen olduğunu biliyoruz.

Özellikle sanatlarda, ve hatta felsefe, müsbet bilim ve ilim gibi daha muhayyileye dayalı sahalarda, insanlar mükemmel haliyle bile hemencecik rıza göstermezler. Beş dakika sonra, en güzel günbatımı sahnesi tadını kaybeder. İnsanlar yeni birşeyler ister. Fakat, bildikleri ve saygı duydukları kalıplara hâlâ sadık kalıyorlarsa, yeni şey ancak bunun değişik özelliklerinin abartılması olarak gelebilir: zorunlu yenilik ancak yerleşik bir gelenek içerisindeki mükemmele erişmiş dengeden saparak tahakkuk edebilir. Bu yüzden sadece temel bir teceddüt mükemmelin mevcudiyetiyle ketmedilmiş olmakla kalmaz; belirli bir forma zaten ulaşmış bulunan mükemmel kendisini ifsad eder. Gerçek üslub modaya yol verir. Sanatçılar veya düşünürler sofistike hale doğru geliştirilmiş bulunan formun normlarını muhafaza edecek; fakat aşırı-işlenmiş olmaya, ayrıntıları orantısızlık noktasına kadar rafine etmeye de meyledecektir. Bu yüzden, sanat tarihçilerinin göstermiş olduğu gibi (arkaik dönem kendi mükemmel örneklerine sahip olsa da) arkaik bir sanat döneminden sonra, arkaik stilde ifade olunan bakış açısında gözükmeyen tüm te-

mel (major) potansiyellerin icra ve ifasına imkân veren bir klasik dönem bulmakla kalmaz; klasik dönemden de sonra, geleneğin tüm ikincil (minor) işleme kanallarının çok süslü ve hatta sapkın bir hal aldığı bir döneme açık bırakıldığını görürüz. Ve, epigonal bilginler, sanatta epigonal sanatçılar ne kadar gayretli ve mutaassıp iseler, bilimde tam da aynısı bir tavrı göstereceklerdir.

Talihe bakın ki, bu aşırı-işleme, beklenmedik bir şekilde, uzunca bir süre saf bir formda sebat edecektir: herhangi bir kültürel diyalogun tabiatında, diğer gelişme çizgilerine doğru, içine insanların katıldığı, herhangi bir kapalı kalıbı zorla kırmasının beklenebildiği bir açıklık mevcuttur. Klasik Rönesansı takip eden Barok örneği bize klasik formlar ikmal olunduğunda, sanatçıların—veya şairlerin yahut filozofların veya hatta bilim adamlarının—odak kaydırabildiğini hatırlatabilir; o kadar ki aşırı-işleme gibi görülmesi muhtemel birşey yine de temelde aynı gelenek olarak kalan şeyin kökten yeni bir yorumlanma tarzı içerisinde şekillenebilir. Böylesi şeyler çok sık vuku bulmuştur. Yine de arkaikten klasiğe doğru aşırı-işlemenin yürüdüğü dejenere edici üslup çevrimi aşaması hâlâ etkili olabilir; özellikle çok zirvelerde değil de, daha aşağı düzeylerde bulunan işçiler arasında. O halde, üslup çevrimi ancak olabildiğince-yenilenmiş bir üretkenlik tarafından üstesinden gelmek üzere yapılmış, mükerrer bir gerileme davetiyesidir

Fakat tüm bir kuşağı muhayyileye dayalı herhangi bir sahada dejenere edici bir üslup çevrimine yöneltmeyi en ziyade teşvik eden husus, hariçteki koşullardır. Özelde, yeni yatırımlar için erişilebilir kaynaklarda herhangi bir düşüş, yerleşik gruplar vasıtasıyla deneye engel olabilir, veya değişken geleneklerle birlikte, yeni grupların geleneklerinin tamı tamına işlenmiş hale gelebilecekleri konumlara yükselmelerini engelleyebilir. Yeni bir düzey istikrar kazanıncaya kadar, refahtaki ve bilhassa şehirlere akan kaynakların miktarındaki bir daralma, Tarım Çağında, tecrübe ve yenilik (teceddüt) için şehir hayatı içerisine bina olunabilen herhangi bir faaliyet alanını ister istemez tehdit, ve yeni istikametlerde gelişme kaydetme pahasına mevcut geleneklerin aşırı dozda işlenmesini teşvik etmiştir.

Bu refahın Geç Orta Dönemde İslâm toplumunun merkezî topraklarında da düşmekte olduğu dereceye kadar, bu, yükseltilmiş bir "muhafazakârlık" atmosferini; daha tam bir şekilde yerleşik normların muhafaza olunduğu tam bir beklenti düzeyini besleme durumundaydı. İlgili dönemde yer alan kültürel yenilik kısmen doğrudan doğruya yerel refahta zemin buldu; fakat çoğu kez içten yaratıcılıkla uyuşmayan topyekün bir bölgesel beklentiler kalıbına karşı kendi yolunu çizmiş gibi görünüyor.

Her hâlükârda, iktisadî çöküşün veya üslup çevrimlerinin etkilerini barındıran her yerde, muhafazakâr ruh herhangi bir göz alıcı filizlenmeyi koru-

maya yetecek kadar hüküm sürdü. Yüksek Halifelik Dönemine kıyasla, Arap hilâfetinin olabildiğince bariz mevcudiyeti yeni sentezleri teşvik ettiğinde, Geç Orta Dönemde geliştirilmiş yeni sentezler değişmemiş eski kalıpları muhafaza ederek kazanılmış haklarla karşı karşıya gelmek—ve müştereken kendilerine uyarlamak—zorundaydılar. Kültürel gidişattaki bu farklılık kesinlikle çağa damgasını vurmuştur. Sadece yaratıcılığın yokluğunda değil; muhafazakâr ruh tamamen kendisine özgü hale geldiğinde bile, kültürel geleneğin dinamiği, şüphesiz, işgörmeyi sürdürdü. Yaratıcılık, ancak daha dolaylı olmaya meyyal formlar itibarıyla mevcuttu.

1

MOĞOL İSTİLASINDAN SONRA: SİYASET VE TOPLUM, 1259 - 1405

Nil ve Amuderya nehri arasında yaşayan Moğolların rolü ile oralarda altı asır evvel yaşamış Arapların rolü arasında dikkat çekici kıyaslamalar yapılabilir. Her iki durumda, şehir hayatıyla kurdukları hatırı sayılır temasla daha da güçlenen göçebeler, geniş bir tarımsal bölgenin büyük bir kısmını fethetmişti. (Şüphesiz Moğollar, tacirlerce değil çobanlık yapan kimselerce yönlendirilmişlerdi.) Her göçebe grubu, sadece güçlü bir etnik gurur ve dayanışmaya değil, fakat en azından geniş çaptaki savaşçı insan yığınlarını bir araya getirmek için geliştirilmiş sosyal kanun unsurlarına da sahipti: Moğol hukuku, yani Yasa, hemen hemen müşterek bir müslüman şeriati anlamında sadakatle saygı görüyordu. Üstelik, Moğollar dahilerden, bilhassa bizzat Cengiz Han'dan mahrum değillerdi; ve birçokları en azından ilk nesilden sonra (Arapların çok az yöneldikleri alanlarda, Moğolların aşırı derecede tahripkâr bir şiddete başvurmalarına rağmen) yapıcı ilgilere sahiptiler.

Bu tür kabaca mukayese edilebilir başlangıç noktaları alındığında yeni bir medeniyet içindeki İran-Sâmi mirasın yeni bir yeniden-dökümü yönündeki yeni bir başlangıç yapma fırsatının doğmuş olduğu gözükebilir. Fakat bunun yerine İslâm sahası içindeki Moğollar İslâm toplumu içinde kaybolmuş ve nihaî olarak Farsça'yı kendi kültür dilleri olarak kabul etmişlerdir. Tarihî gelişme farklı idi. Moğol hâkimiyeti çağının ekonomisi, şumüllü değildi, en azından bazı bölgelerde dar idi. (Ne derecede olduğu açık olmamakla beraber) evrensel ölçüde, bizzat Moğollar bundan kısmen sorumlu görülebilirdi. Daha sonra İran-Sâmi toplum, sosyal ve entellektüel ihtiyaçlara tatmin edici bir kozmopolit çözüm diye görülen şeyi sunmuştu—yine de Erken Orta Dönemde bulunan bu çözümden yararlanılabildiği pek açık değildir ve onun kesinlikle dahilî gerilim ve ayrılma noktaları bıraktığı aşikârdır.

Gerçekten, Moğollar, Arapların yaptığı gibi durumun o kadar etraflı bir yeniden tarifine girmeksizin bile, bu sorunların bazılarının çözümüne katkıda bulundular. Bu çözüm farklılıkları, kat'î olabilir. Yine insan, bizzat Moğollar

ve Araplar arasındaki en şaşırtıcı ayrılıklardan birini dikkatten uzak tutamaz: Moğollar, Kur'ân ve İslâmî manevî güdüyle karşılaştırılabilir hiçbir şey getirmediler.

KURAK TOPRAKLARDA TARIMSAL VERİMLİLİK: YÜZYILLIK FELÂKET DÖNÜM NOKTASINA VARIYOR

Moğol rejimleri, Orta-Kurak Bölge'nin büyük kısmında ve bazı civar mahallerde herhangi bir Moğol devlet oluşumunun anlaşılması için gerekli iktisadî ve sosyal kalıplarda bir değişimi yönlendiriyordu. Neler olup bittiği hakkında çok az şey biliyoruz, ama ne tür gelişmelerin önemli olduğunu tahmin edebiliriz. Daha evvel Tarım Çağında kuraklığın üretim ve örgütlenmeyi istikrarsızlaştırdığı usullerden ve Kurak Bölge'deki tarım için tamamlayıcı iktisadî üretimin bir biçimi olarak göçebe pastoralizminin yollarından bahsetmiştim. Geç Orta Dönemde tarımsal ekonominin istikrarsızlığı ve göçebe hayvancılık ekonomisinin rekabeti doruğa ulaşmıştı. Burada daha evvelki tartışmayla açıkça yakından ilgili uzun vadeli evrimi izleyip, bu çağda onun nasıl bu kavşağa götürdüğünü—hem bizatihî Moğol fetihlerine ve hem de devrin genel iktisadî düzenlerine nasıl götürdüğünü—görmeye çalışmalıyız. İlk önce sahayı ve Orta-Kurak Bölge'deki ziraî ekonominin geniş yelpazeli gerilemesinin bileşenlerini sınırlamaya ve bunun niçin bu dönemde ortaya çıktığının muhtemel sebeplerini göstermeye gayret edeceğiz. Sonra göçebe hayvancılık ekonomisinin geniş yelpazeli yükselişini izleyeceğiz ve ziraî gerilemede farklı safhalarla kesişen bu ekonominin kendi gelişmesinin farklı safhaları olarak tarımsal toplumda sahip olduğu etkileri tebarüz ettirmeye gayret edeceğiz. Son olarak, Geç Orta İslâmî Dönemdeki tarımsal zayıflık ve pastoral güç kesişmesi arasındaki ilişkiyi ve o dönemdeki genel olarak Ökümen'deki iktisadî büyümenin durgunlaşmasına doğru gelişen eğilimleri tahmine yöneleceğiz.

İnsanoğlu sık sık yok edici bir tarzdaki tahripkâr bir fenomeni tecrübe etmiştir. Toptan tahrip ediciliğiyle teknikalistik Modernlik, daha belirleyici bir olayı isabetle isbat ediyor olmadıkça, hiçbir yerde bu olgu, Tarım Çağında, Kurak Bölge'dekinden daha kolay bir şekilde görülebilir olmamıştı. Tarım ve tüm bir tarımsallaşmış kompleks, belki de oradaki özel potansiyellerden dolayı Kurak Bölge'de doğmuştur; fakat nüfusu tehdit eden âfet biçiminde çok büyük bir teknolojik terakkiyle bölgenin kaynaklarını ve çevresel dengesini yok ederek doğduğu da bir gerçektir. Zamanla bu nüfus İslâm'ı kabul etti: İslâm felâkete karşı bazı özel tılsımlar taşımış olsa bile, bazı neticelerden kaçınmak için galiba vakit çok geçti.

Baştan başa bütün Kurak Bölge'de, özellikle Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgelerde ve Mağrib'de şimdi sadece otlaklık için iyi olan birçok bölge,

vaktiyle zengin tarım toprakları idi. Binlerce yıl önce, bölgede şimdikinden çok daha fazla yağış vardı ve bir süre için tarımdaki düşüş, iklimdeki tedricî değişime hamledilmişti. Fakat tarımın hem zirvesinde ve hem de en düşük seviyesinde bulunduğu son iki bin yıl süresince yağış bir bütün olarak bölgede hatırı sayılır ölçüde azalmış gibi gözükmüyordu. Mesele, o zaman, yüzyıllar süren kuraklıktan ziyade, daha kısa vadeli sebeplerden doğmuştu.

Elbette, en 'kıraç' bölgeler, mutlak bir su mahrumiyetinden zarar görmezler; mesele, suyun bir-iki yerde veya yılın az bir kısmında toplanmasıdır; yılın geri kalan kısmında yağmur yağmayışı, bu takdirde bir mesele doğurmaz. Öyleyse potansiyel olarak iyi kalitede su vardır; mesele onu doğru yer ve zamana taşımak veya muhafaza etmektir, böylece boşuna harcanacak yerde tümü kullanılabilir. Yerüstü veya yeraltı yapay kanallarla veya mevsimlik yağmur suyunu biriktirmek için oluşturulan havzalardan ve âcil su havuzlarından uzaktaki kurak bölgelere su taşımanın çeşit çeşit usulleri vardı, fakat hepsi devamlı dikkate ve inisiyatife, bazan ise çatlakları ve öteki bozuklukları onarma gibi geniş ölçekli inisiyatiflere bağlıydı. Toprakta yıl boyunca nemin korunmasının daha dolaylı vasıtaları ağaç topluluklarının varlığıydı; ama ağaçlar kesilip yakılmış veya büyümeleri engellenmiştir. Toprak etkili bir bitki örtüsüyle desteklenmedikçe kolaylıkla aşınır ve bol su olmaksızın ne tabiî bitki örtüsü kolayca gelişir, ne de kolayca yeni toprak oluşur.

Bundan dolayı kurak bölgelerde tarımsal verimlilik bir kere başladığında, herşeyden evvel iyi dengelenmiş bir beşerî inisiyatifin devamlılığı şarttır. İhtiyatlı bir yaklaşım sergilemeden toprağın devamlı surette işlenmesi tedricî bir şekilde onu yoksullaştırır. Tarıma ara verilmesi ise bir çare olmaz. Burada tarım tabiî örtünün temizlenmesine ve sulamaya dayanır; her iki durumda da tarım devamlı ve ılımlı olsa bile israftan kaçınmak için muazzam bir dikkat gerekir. Her iki halde, bir ihmal devresinden sonra toprak her zaman eski halini almaz; gerekli bakımın ihmali yüzünden de çoğu kez kullanıma elverişli tabiî kaynaklar azalır. Yanlış yürütülen sulama toprağı ve özellikle yeraltı sularını bataklığa dönüştürür ve—çoğunlukla daimî surette—tuzlanma sonucunu doğurur. Tuzlanma ağır bir yatırım külfeti getirebilir; ama toprak aşınması, yani erozyonun bedeli bundan da ağırdı ve hâlâ ağırdır. Büyümenin ara-sıra ve nadiren gerçekleştiği yerde tabiî örtünün kaybı, hızlı bir şekilde toprağın şiddeti bir erozyona maruz kalmasına yol açabilirdi. Her iki hususta beşerî örgütlenmedeki başarısızlık, şiddetli bir düşüş devresine sebep olabilir ve bu durumda özel kısa süreli karşı-tedbirler, düşüşü daha da kötüleştirir.

Önemli ormanlar, yavaş yavaş değişen bir bünyeyle, muhtemelen daha evvelki nemli bir dönemden intikal etmişlerdir. Ki, bir kere tahrip edilirlerse, tabiî surette yeniden gelişebilmeleri zor olacaktı. Her hâlükârda süregide-

cek bir tarım için arazinin temizlenmesi, tarımsal potansiyeldeki nihaî azalmanın neredeyse doğrudan bir uzun süreli nedeni idi; yani daha evvelki bir devirde, herhangi bir yerde, ne kadar büyük bir tarımsal zenginlik varsa, daha sonraki bir devirde aynı yerde o kadar az bir zenginlik elde edilebilirdi, ve vaktiyle ne kadar çok yer işlenmişse, daha sonrası için o kadar az yeni bölgeler tarıma açılmaya elverişli demekti. Fakat uzun vadeli zayıflığa yol açabilecek çok daha yakın bozulma kaynakları vardı.

Yıkıcı savaşların tahribatları, özellikle ayakta kalabilen köylüleri başka yerlere göçmeye zorladığında, güvenli tarımın durması sonucunu doğurdu. Eğer toprak mutasarrıflığına ilişkin kurallar, iktisadî ölçek üzerindeki yerel inisiyatifin cesaretini kırarsa (ya şeriatın gerektirmiş gözüktüğü çok-mirasçılı veraset yoluyla toprakları parçalayarak, ya da şehir-merkezli İslâmîleşmiş toplumda sıklıkla vuku bulduğu üzere arazi başında bulunmayı gerektirmeyen toprak mutasarrıflığını teşvik ederek), bu kurallar, aynı derecede kötü işletmeye sebep olabilirdi. Hukukî engeller bertaraf edilebilirdi ve sıklıkla bertaraf edilmiştir de. Muhtemelen yerel inisiyatifin cesaretini en çok kıran şey, ilk şehirli devirlerden beri ayrıcalıklı sınıflar eliyle köylülerin topyekün istismarına doğru seyreden ısrarlı eğilimdi: eğer geçimlik seviyesi üzerindeki tüm hasılat sarfediliyorsa, yerel çabaları destekleyen genişlemiş devlet iktidarı devirleri veya nisbeten aydın özel mülk sahiplerince münferit faaliyetlere verilen karşılık devirleri hariç, bu yerel çabalar için ne bir sermaye ne de herhangi bir dürtü sözkonusu olurdu. Böylesi faaliyetlerde çok az bir devamlılık vardı. Bu arada toprak geriye daha az verirken, otlaklar ziraat aleyhine genişliyordu, ve otlaklar için yününden faydalanılan küçük evcil hayvanlar daha büyüğe doğru (koyundan sığıra) yer değiştirmiş ve nihayet gönülsüz çobanlar çoğaldığında keçiler koyunların yerini almıştı. Keçiler en zor şartlarda yiyecek bulmaya kabiliyetli olduklarını ispat etmişlerdi, ama muhtemelen daha da büyüyecek bütün küçük bitkileri, bilhassa ağaç sürgünlerini tahrip ederek. Bu yüzden, keçilerin bir bölgeye girişi, kalan koruların da yok olmasını perçinlemiş ve toprağı her zamankinden daha harap hale sokmuştur.

Toprağın uğradığı felâketin mevzii olarak bizzat tarımsallaşmış toplumdan hemen sonra ortaya çıkmış olması ve bu toplumun en uzun süre devam ettiği yerlerde özellikle ciddi bir vaziyet almış bulunması kuvvetli bir ihtimal olarak görünüyor. Toprağın maruz kaldığı bu felâket, Sümerlerin neşv ü nema bulduğu güney Irak'ın bazı kesimlerinde, Sümer devrinin geç dönemi kadar erken bir çağda başlamış olabilirdi. Sulamanın genişleyip yoğunlaşması artarken felâkete konu olan bölgeler, birkaç asırlık bir gecikmeyle de olsa arttı. Irak içinde şurada veya burada mevziî olarak yaşanan daha erken bir felâkete rağmen, azamî sulama tasarılarının Helenistik, Parthlı ve Sâsânî devirlerinde Mihver Çağı takiben başarılmış olduğu görünüyor. Aynı çağın, Nil ile Amuderya arasındaki diğer topraklarda da azamî sulama çalışmalarına

tanık olması mümkündür. Tarımsal yatırımın en muazzam düzeyde ve netice olarak düşüşün had safhada olduğu yer Irak'tır. Kaydettiğimiz üzere, siyasî, agronomik ve jeolojik etkenler, daha Sâsânî devirleri sonundan itibaren Sevâd'ın sulamasını gitgide daha bir zorlaştırmıştır. Bu etkenler şu şekilde sıralanabilir: elbette, tuzlaşma ve suyun biriktirdiği kum veya çamur; daha küçük doğal sulama bölgelerinde ortaya çıkan arazi eğimi değişimleri; muhtemelen ormansızlaşma ve erozyon; hatta uzak doğuda ırmakları besleyen ana su kaynaklarındaki yağmur seviyesinde yaşanan bazı marjinal değişmeler. Öyle görünüyor ki, Yüksek Halifelik devirlerinde, müslüman yöneticilerin çok iyi örgütlenmiş çobanlarına rağmen, genel bir felâket devamlı sûrette Irak'ta ve muhtemelen her yerde bütün verimliliği düşürüyordu. Yüksek düzeydeki ekip-biçme sürekliliğinin uğradığı her bir kesintiyle birlikte, halife iktidarının gerilemesinden sonra çok sık bir şekilde zuhur ettiği üzere, felâket, telâfisi daha imkânsız bir hal aldı. Ve bir kere bölgenin sosyal ve iktisadî yapısı yüksek seviyede şehirlileşmiş bir yapıya dönüştüğünde sulama kalıplarını restore etmek güçleşti; ta başlangıçta hizmet gören bir mahallî inisiyatif yoluyla, çok mütevazi bir ölçüde bile olsa kısmen sulamanın başarısızlığa uğraması yüzünden doğan askerîleşme kalıbının kendisi de, bu güçlüklere eklenmiştir.

Bunların hepsi kütlevî sulamanın biricik merkezi olan bir tek bölgeyi, Irak'ı ciddi bir biçimde etkiledi. Irak'taki felâket bir kütlevî özel neticeye; Sâsânî veya Halifelik tarzı herhangi bir bürokratik emperyal yapının malî temelini oymaya sebebiyet vermişti. Bu genişlikte bir yapı başka yerlerde sulamaya yapılan büyük yatırımın sürdürülmesine yardım etmişti; Irak'taki gerilemenin ise daha geniş akisleri oldu. Bununla birlikte, kütlevî yatırımlar ve kütlevî felâketten başka bile, çeşitli derecelerde gerileme muhtemelen Nil ile Amuderya nehri arasındaki her yerde devam ediyordu. Ormansızlaşma, tuzlaşma ve bir dereceye kadar göçebeleşme tarımın yenilenmesini özgün başlangıcında olduğundan daha güç hale getirerek, Kurak Bölge'deki pek çok yerde birbirini şüphesiz takviye etmişti. Merkezî idarenin sürdürülmesi veya yıkılması fekâketi muhtemelen en fazla bir-iki asır geciktirir veya öne alır. Bunu telâfi etmek üzere tarıma açılabilecek pek az yeni arazi kalmıştı. Merkezî halife iktidarının zevalinden sonra, güçlü siyasî otoritelerin eksikliği ve tekerrür eden savaş musibetleri nazikâne bir denge durumunda bulunduğu Nil ile Amuderya arasındaki pek çok bölgede muhtemelen arazi kaynaklarının çok dikkatlice kullanımını zorlaştırdı. Kurak bölgelerde hemen hemen bizzat medeniyetle başlayan ve Mihver zamanları takiben gelişerek, halihazırdaki geniş sömürücü çabalardan sonra dönülmez bir noktaya ulaşan ve İslâm'dan evvel sahneye çıkan bir felâketleşme süreci, ya genişlik ya da yoğunluk, kendisini tarımdaki artış çizgisinin hissettirdiğinden daha kuvvetle hissettirmişti. Böylesi bir durum, yeni temel kavrayışlar ve metodlar olmaksızın,

belki uzun sürmeyebilirdi; ama yine de geciktirilebilirdi. Yapılan hatalar onu sadece hızlandırmıştı. Geç Orta Dönem esnasında bu hatalar sıklaştı. Temel dinamikleri az-çok anladıkları için, idare adamları en azından ekip-biçmeyi sürdürmenin ve köylülere mâkul bir karşılık sağlamanın öneminin farkındaydılar; ama tavsiyeleri nisbeten ufak neticeler sağlamıştı. Bazı cesur çabalara rağmen, bizzat Moğolların idaresi altındaki hükûmetler Orta Dönemler boyunca ve daha sonra bile bu kadar anlaşılması zor ve uzun süreli bir meydan okumaya başa çıkmaya kifâyetsiz olduklarını gösterdiler. En azından şurada-burada tarıma etkili bir şekilde açık sahalar, kümülatif bir şekilde kötüleşti; ve neticede, büyüyen pastoral bir sektörün katkıda bulunduğu şeyi korumak için, bütün ekonomi genişlemeye değil, daralmaya yüz tuttu.

Tarımda gerileme, genellikle hayvan sürülerinin çoğalıp daha önceki tarım bölgelerine yayılmasıyla atbaşı gitmişti. Bazan, yeni pastoralist gruplar bir bölgeye girme imkânı bulduğunda, çobanlar, çiftçileri sürüp çıkarmışlardır. Bazı hallerde ise çobanlar savaşla tahrip edilmiş sahaları geçici olarak kabilevî desteğe dayalı askerî idarecilerin gönülsüz veya zorla alınmış onaylarına dayanarak hâkimiyetleri altına almaya muktedir olmuş gibi gözüküyorlar. Bazan da aksine, sürü hacmindeki genişleme, vergi yetkililerinin gayretlerine rağmen tarım ekonomik olmaktan çıkınca çiftçilerin toprağı terketmeleri sebebiyle meydana gelmiş görünüyor. Toprağı ziraatte tutma, Orta Dönemlerde birçok müslüman idarecinin zihnini meşgul eden önemli bir husus haline gelmişti. Fakat transfer mekanizması ne şekilde olursa olsun, çobanlar, devirlerin şartlarına göre genellikle sadece hayvancılığın tarımdan daha ekonomik olduğu yerlerin sahibi oldular—ve çoban olarak kaldılar. Bir kere hayvancılıkla uğraşanlar marjinal bir sahaya hâkim olduğunda, kesinlikle o sahadaki geleceğe dönük tarım umutları, diğer şartlar ilerleme kaydettiği sürece er-geç azalmaya yüz tutar. Çünkü koyunlar ve özellikle keçiler tarafından çok fazla otlanılmış olma toprağı sağmış, ve ikincil otlakçıların yaptığı aşırı işlemenin sebep olduğundan bile daha hızlı bir erozyona sebep olmuştur. (Belki bunu oldukça daha sonra vuku bulan bir olayla, büyük koyun çiftçiliği lehine İspanya'nın bazı kısımlarının nüfussuzlaşması olayıyla karşılaştırabiliriz; yine de İspanya'da bu tür çiftçilik ticarîydi ve tarımsal-düzlemdeki kaynakların kullanılmasındaki marjinal bir değişmeden ziyade, tarihte yeni bir çağı yansıtıyordu.)

Tarımın gerilmesi, farklı çevrelerde farklı biçimler aldı. Hatırlamalıyız ki, dahilî Suriye'de de belirli bir gerileme, yapay bir mahallî genişlemenin sona ermesi neticesinde olmuştu; çağımızdaki herhangi bir yeni gerileme bağımsız bir neticedir ve müstakil bir tarzda ifade edilmelidir. Mağrib'deki gerileme, bir şekilde en büyük etkenini Erken Orta Dönemde oraya develi göçebeliğin feci bir şekilde girişiyle birlikte bulmuştu. Muhtemelen Cezîre'deki ve Orta Anadolu'daki gerileme, Erken Orta Dönemde Türk boylarının bura-

larda görünmesiyle başladı; Fakat Geç Orta Dönem esnasında göçebeleşmenin daha da artmış olduğu kesindir. Horasan hakkında daha az bilgimiz var, ama orada bu devirde tarımdaki kaybın daha az olduğu görülüyor. Güney İspanya'da, en azından bazı sahalarda gerileme yoğun bir şekilde marifetli müslümanların ric'at veya ihracına denk düşmüştür. Mısır'da asırlık tarımsal felaketin hızlı doğuşu için daha az sebep var gibi görünüyor; gerçi orada göçebeleşme bile askerîleşmiş kötü-idarenin gölgesinde vuku buluyordu. A'yân-emîr sisteminin ve daha sonra nisbeten keyfî idarenin İslâm toplumunun bir dereceye kadar bütün kısımlarını, hatta böyle bir siyasî gelişmenin iktisadî temelinin mevziî olarak işlemediği yerleri bile etkilediğinden şüphe edilebilir. Orta-Kurak Bölge'deki tarımsal gerilemenin en önemli bileşkeleri kesinlikle bölgeye mahsus idi; yine de gerilemenin en azından bazı bölgelerde tüm Ökümenik durgunluğun bir neticesi olarak vurgulanmış olduğu ve elbette bunun da kısmen İslâm toplumundaki iktisadî gelişmelerin bir sonucu doğduğu varsayılabilir.

EVRENSEL ASKERÎ SEÇKİNLER OLARAK TÜRKLER

Tarımsal ekonomi erken zaferlerinin faturasını ödüyorken, hayvancılıkla uğraşanların ekonomisi durmaksızın daha etkili bir hal aldı. Üçüncü Kitap'ta göçebe hayvancılığının kendi özerk ekonomisini şehirler ile ve şehirler arası ticaretle kurduğu doğrudan ilişkiler yoluyla nasıl biçimlendirdiğini; hayvancılığa yönelik eğilimin, tarımsal düzen nisbeten zayıfladığında hayvancılıkla uğraşanların şeflerinin güç dengesini korumasıyla Nil ve Amuderya arasındaki marjinal bölgelerdeki tarımla nasıl yer değiştirebileceğini görmüş olacağız.

Pastoralci ekonominin en büyük ölçüde sıçrama yapan sektörü, merkezî bölgelerde olmasına rağmen, ancak Selçuklu devirlerinden sonra gelişen Türk atlı göçebelerin sektörüdür. Bu sektör, Moğol fetihleriyle daha da göze çarpan bir şekilde gelişmiştir; çünkü Moğol ordularını oluşturan veya fetihler saikiyle göçen boyların ekseriyeti, Türktü. Moğollar elit olarak kaldılar ve birkaç nesilden sonra, meselâ, en azından Altay dağlarının batısındakiler, büyük ölçüde kayboldular. (*Tatar* adı aslen yaygın olarak Moğollara veya takipçilerine verilmişti, fakat biraz sonra bazı Avrupa dillerinde bu kelime sadece Türkler için, doğrusu, daha kuzeyli Türkler için kullanıldı.) Bu Türkler kimlerdi ve üstünlüklerini nasıl elde etmişlerdi?

Bu göçebelerin bizatihî Arap fetihlerinde civar tarım topraklarına askerî müdahalede bulunma konumuna ulaştıkları develi göçebeliğin gelişmesinin sonuçlarını halihazırda kaydetmiş bulunuyoruz. Bununla birlikte uzun dönemde, Hindistan'ı nisbeten oldukça az, fakat Avrupa'yı büyük ölçüde, Çin'i ise Avrupa'dan da daha fazla ve bilhassa istikrarsız tarımsal ekonomisiyle Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgeyi diğer herhangi bir bölgeden çok da-

MOĞOL (1258-1405) VE TİMURLU (1405-1500) PRESTİJİ DEVİRLERİ

Mağrip ve İspanya	Sudan	Mısır ve Suriye	Arabistan ve doğu Afrika	Anadolu ve Balkanlar	Irak, Kafkasya ve batı İran	Doğu İran ve Mâveraünnehr	Orta Avrasya	Kuzey Hindistan	Güney Hindistan ve Malezya	Kuzey Hindistan	Güney Hindistan ve Malezya

1260-77 Memlûk sultanı Baybars, Ayn Celût'ta (1260) Moğolları bozguna uğratıyor; Suriye sahilindeki Frenk gücünü büyük ölçüde kırıyor, fakat İtalyan deniz gücüne karşı Arap deniz gücünü restore edemiyor.

1256-1335 Moğol İl-Hanlılar, İran vs. ye hâkim oluyor, 1258'de Bağdat'ı yakıyor, 1295'te İslâm'ı kabul ediyorlar; Avrasya kıt'asının tüm kesimlerinde doğan ilim, sanat ve tarihin hem müşrik (budist, hıristiyan) hem de müslüman Moğollarca himaye edilmesi; minyatür ise Çin etkisiyle dönüşmüştür.

1258 Bir sûfî tarikatının kurucusu olan eş-Şazelî'nin ölümü.

1273 Mevlevî tarikatının ve tasavvufî bir *mesnevi*'nin yazarı olan, Anadolu'da yaşayan Farisî Celâleddin Rûmî'nin ölümü.

1257 Sâdi, Farsça veciz şiir biçiminde, *Bostan*'ı yazıyor (ö. 1291)

1274 Bilim adamı ve feylesof, bir Moğol görevlisi olarak İsnâaşeriye'nin hâmisi Nasîruddin Tûsî'nin ölümü.

1318 Moğolların dünya görüşünü yansıtan vezir, dünya tarihi müellifi ilahiyatçı Reşidüddün'in ölümü.

1280-90 Memlûk sultanı Kalâ'ûn, Frenklerin Suriye'de bertaraf edilmesi sürecini tamamlıyor, hanedanı 1382'ye kadar devam ediyor.

1263-1328 Hanbelî âlimi İbn Teymiyye, resmî İslâm'ın tasavvufî yönelimine saldırıyor.

1307-32 Gonga Musa, ve batı Sudan'da Mandingo emperyal iktidarının zirvesi.

1290-1320 Halcî ve, 1320-51, Tuğluk hanedanları Delhi'deki iktidarı Hindistan'ın çoğu kısmına yayıyorlar.

1324 Çiştî tasavvufunun kurucusu, insancıllık timsali Nizâmüddün Evliya'nın ölümü.

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya ve batı İran
Doğu İran ve Maveraünnehr
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1253-1324 Hind-Fars şiirinin kurucusu Emîr Hüsrev

1325-51 Delhi iktidarını çok fazla genişleten, malî ve siyasî uzman Muhammed Tuğluk.

1288 (-1922) Anadolu ve Balkanlardaki Yunan ve Slav topraklarına yayılan Osmanlı hanedanı.

1347-48 *Her tarafta Kara Ölüm (veba)*

1359-89 I. Murad fetihten sonra Osmanlı başkenti yapılan Edirne'yi alır (1362); Kosova'da Balkan hıristiyanlarını yener (1389); devlet, batı Anadolu ve Balkan yarımadasının çoğuna hâkimdir.

1336-1502 *Yeni İslâmlaşmış bölgelerin ve yeni kültürel unsurların özümlenmesi, askerî idarenin en tahrip edici boyutlarına ulaşması, dinde ve ilimde Sünnî geleneğin sabit kılınması.*

1269-1470 Merînî hanedanı Fas'taki Elmuhadların yerini almış, Tilimsan'daki (Cezayir, 1235-1393) Ziyânîlerle ve Tunus'taki (1228-1534) çiftçi Hafsîlerle rekabete girişmişti.

1295-1336 İslâmlaşmış Moğol asıllı İl-hanlılar Irak ve İran'da hüküm sürüyorlar, son halefleri ise orada kukla idareciler haline gelmiştir.

1336-1411 Irak ve Azerbaycan'da askerî hegemonya kuran Moğol asıllı Celâyir kabilesi şefleri, Fars ve Irak-ı Acem'de (1393'e kadar) Muzafferîlerle ve diğerleriyle rekabet içindedirler.

1288-1326 Bizans sınırındaki Osman Gazi, Anadolu Selçuklu devletine bağlı kendi köşesini askerî bir merkez durumuna getirip Osmanlı hanedanını kurar.

1293-1340 Kalâ'ûn'un oğlu Nâsır Muhammed Memlûk idaresini hemen hemen kendi hanedanıyla değiştirir.

1326-59 Osman Gazi'nin oğlu Orhan, Bizans imparatorluğunun kalıntılarına egemen olarak bağımsız bir devlet (başşehir Bursa) kurar.

1334-53 Gırnata'daki Nasrî hanedanından Yusuf, oğlu tarafından tamamlanacak Elhamra sarayını inşa eder (1353-91).

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya ve batı İran
Doğu İran ve Maveraünnehr
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1322-89 Çok-yönlü tarihçi ve dilbilimci Sâdeddin Taftâzânî.

1337-81 Batı Horasan'da popüler bir Şiî hareket olan Serbedârların, Herat'taki Kürt hanedanının Horasan'ın geri kalan kısmına hâkim olmalarına rağmen varlıklarını sürdürmeleri. Her iki iktidar da Timur tarafından yıkılmıştır.

1390 Şiraz'ın mistik-duygusal lirik şairi Hâfız'ın ölümü.

1351-1413 Delhi Tuğluk hanedanı kuzey Hindistan'la sınırlandırıldı (1414-52'de Seyyidler; 1451-1526'da Lôdîler onların yerini aldılar), bunun üzerine, birçok Hintli hanedan, İslâm'ı muhtelif milletlere uyarladılar.

1336-1576 Bengal kralları bağımsızdır ve doğu Bengal'in çoğunluğu İslâmiyete girmiştir.

1369-1405 Aksak Timur, Çağatay Moğol iktidarını Semerkant'ta yeniden canlandırıp Orta Doğunun çoğunu ve orta Avrasya'yı fethediyor (Delhi'nin yağmalanması, 1398).

1389-1402 Osmanlı iktidarını tüm Anadolu'ya yayan I. Bayezid Timur tarafından bozguna uğratılıyor.

1396-1572 Gucarât, bağımsız bir müslüman deniz ticareti gücü haline geliyor.

1347-1527 Behmenîler, Dekkan'da kuvvetli bir müslüman iktidarı olarak ortaya çıkıyorlar; uzak güneyde hindularla savaş halindedirler.

1378-1502 Karakoyunlu ve Akkoyunlu kabile liderleri Mezopotamya ve Azerbaycan vs.nin denetimi için Celâyirlilerle ve birbirleriyle rekabet içindedirler.

1382-1517 Eski kölelerin askerî oligarşisi durumundaki Burcî Memlûklerinin kendilerini her neviden yeni kölelerle Mısır'da (ve Suriye'de) muhafaza etmeleri; Mısır'da refahın tedricen gerilemesi.

Mağrip ve İspanya	Sudan	Mısır ve Suriye	Arabistan ve doğu Afrika	Anadolu ve Balkanlar	Irak, Kafkasya ve batı İran	Doğu İran ve Maveraünnehr	Orta Avrasya	Kuzey Hindistan	Güney Hindistan ve Malezya

1405 Eseri haleflerince geliştirilemeyen tarih ve toplum filozofu İbn Haldun'un ölümü.

1364-1442 Mısırlı tarihçi ve ansiklopedici el-Makrizî.

1405-94 Horasan ve Mâveraünnehr'deki Timurlular, Timur'un seferlerinin neticelerinden yararlanıyorlar; ilmi ve hem Türk, hem de Fars edebiyatını teşvik ediyorlar, Fars minyatüründe büyük gelişme.

1404-47 Şahruh, esas Timurlu bölgelerini yumuşaklıkla birlik içinde tutuyor.

1393-1449 Semerkand'daki Timurlu idareci Uluğ Bey, önemli astronomik araştırmaları himaye ediyor.

1365-1428 İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücutculuğunu sistematize eden Abdülkerim el-Cîlî.

1403-21 I. Mehmed parçalanmış Osmanlı imparatorluğunu yavaş yavaş birleştiriyor.

1421-51 II. Murat Macar ve Batılı güçlerin durdurma teşebbüslerine rağmen Osmanlı iktidarını sağlamlaştırıyor.

1451-81 Osmanlı sultanı II. Mehmed başşehir haline gelecek İstanbul'u alır; Bizans kültürel geleneklerinin ve genel olarak Bizans biliminin özümsenmesini teşvik eder; bu tavır oğlu II. Bayezid tarafından da sürdürülmüştür.

1470-1550 Vattâsî ailesi, bir miktar zayıflık içerisinde Merînî geleneğini sürdürüyor.

1481-1512 II. Bayezid.

1414-92 Sûfî şair, biyografici Câmi.

1445-1505 Çok-yönlü tarihçi ve ansiklopedici Celâleddin Suyûtî.

1468-92 Sonni Ali, Timbuktu'nun fethiyle başlayan Songhai imparatorluğunu kuruyor.

1492 İspanya'daki [Endülüs] Nasrî devleti hıristiyanlarca yıkılıyor.

1502-24 Erdebil Safevî şeyhlerinin varisi İsmail, şah olarak İran'ı Şiîleştirmeye koyulmuş ve bu tutum Şiîlerin her tarafta zulüm görmesini tahrik etmişti.

ha fazla etkileyen ve genellikle dünya tarihinde daha can alıcı bir yeri olan husus, orta-Avrasya bozkırlarındaki atlı göçebeliğin gelişmesiydi. Göçebe postoralciliği gelişirken—ister istemez ancak tarımsal temel kurulduktan sonra—barutlu savaş halinin tamamıyla gelişmesinden önce, askerî olarak tüm Kurak Bölge'ye hâkim olmak üzere stratejik bakımdan yerleşik hale gelmek önem taşıyordu.

Orta Avrasya bozkırlarının atlı göçebeliği, tam da tahditlerine eşlik eden özel askerî avantajlar sergilemişti. Atlı göçebelik, Arabistan ve Sahra'nınkiler gibi, çöllerin kuraklığına dayanamadı. Atlar bir yandan göçebelere hareket kabiliyeti verir, diğer yandan süt ve diğer ürünler temin ederken, en önemli pazar hayvanı, nisbeten çok yem isteyen koyundu. Üstelik atlı göçebeler, oldukça karmaşık teknik âletlere sahiptiler; yük vagonlarına, soğuk iklim için nisbeten gelişmiş çadırlara, muhtelif amaçlar için türlü hayvan çeşitlerine ve keza demirciler gibi uzmanlara sahiptiler. Bunların hepsi, göçebe toplumun tabakalaşmış niteliğini vurgulamaya yardım ediyordu. Bundan başka, göçebeler uzaklara seyahat edebilirlerdi, çünkü koyun ve keçiler, tarıma açık sınırların çok ötesinde, Kurak Bölge'nin pek çok yerinde beslenebilirlerdi. Ve atların yoğun kullanımı, bu göçebelere, kendi geniş otlakları içerisinde bir saldırı gücü vermişti ki, yerleşik halk için bunlara karşı direnmek, öyle görünüyor ki, deve çobanlarının saldırılarına karşı direnmekten çok daha zordu. Bu kısmen atlı göçebelerin daha kalabalık olmalarından ve keza koyunlarını ekilebilir alanlarda otlatmaktan memnun olmalarından; ve ayrıca saldırının, daha büyük ölçüde tabakalaşmış bir sosyal düzende daha bir kolaylıkla yoğunlaşıp denetlenebilmesinden ötürüydü. Savunmacı atlı grupların tarımsal bölgelerde gelişmiş olması, büyük ölçüde saldırılara karşılık verilmesiyle ortaya çıkmıştı.

Bu atlı göçebeler kökenleri itibarıyla şüphesiz çok çeşitli idiler. Vaktiyle en azından batı bozkırlarındaki esas diller Hint-Avrupa dilleriydi ve ilk atlı göçebelik, hâlâ Hint-Avrupalılar tarafından devam ettirilmişti. Fakat orada etnik unsurların karışması ve çok geniş bir bölgede lingua franca (milletlerarası ticarî dil) oluşması yönünde kuvvetli bir temayül vardı. Gobi çölü ve keza Çin'in muazzam ziraî gücüyle karşılaşan daha doğulu boylar sağlam siyasî yığınlar oluşturmuş (ve belki şehirli bir varlık tarafından daha az lekelenmiş yiğitliklerini muhafaza etmiş) gibi görünüyorlar—ama bunu isbat etmek güçtür ve daha batıda bulunan boyların liderliği, genellikle Karadeniz'in kuzeyindeki otlaklardaki nisbî bolluk sevinciyle dağılmış görünüyor. Kesinlikle, siyasî güç—ve şüphesiz ayrıca yoğun göç olayları—genellikle Avrasya bozkırları boyunca doğudan batıya doğru hareket etmiştir. Binaenaleyh, bozkırlar boyunca hâkim hale gelen ve bir lingua franca teşkil eden, aslında doğudaki lehçeler—Altayik diller ve özellikle Türkî diller—idi. Bundan dolayı zamanla o atlı göçebe kalıpları, maddî ve sosyal teknik bakımından tama-

men gelişmiş ve en azından Moğolistan'ın batısındaki çoğunlukla Türkçe konuşan göçebelerin ara-sıra gerçekleşen taarruzlarından daha fazlasını başarabilmişlerdi.

Bu atlı Türk savaşçı kültürünün varlığı, İslâm toplumunda idarenin ve buna dayalı olarak tarımsal imtiyazların askerîleştirilmesine hem doğrudan, hem de dolaylı olarak katkıda bulunmuştur. Bunun bozkırda oluşmuş siyasî umutlara olan doğrudan katkısını, daha sonra mütalaa edeceğiz. Dolaylı katkı ise, daha Türk boylarından evvel, merkezî İslâmlaşmış bölgelere Türk kölelerin asker olarak duhulüyle başlamıştı. Çok erken oluşan yaygın Türk askerî sınıfı, bizatihî askerler arasında İslâm toplumu çapında olduğu kadar, sivil nüfustan asker nüfusu tefrik için de bir temel teminine yardımcı olmuştu. Daha sonra bütün Türk boyları kendilerini merkezî ülkelerde rahat hissettikleri zaman, özellikle tarımsal meşguliyetle tamamen bütünleşmeden evvel, nüfuz ve üstünlükleri, birçok yerde askerî hayatın monopolü olmaya yaklaşan köle askerliğiyle başlamıştı. Göçebeler, askerî gücün serbest, ideal taşıyıcılarını temin etmişti—yerleşik bir topluma sadakate, bir köle topluluğunda olduğundan daha az bağımlı olsa bile... Erken Orta Dönemde başlayan bu gelişme, Geç Orta Dönemde zirvesine ulaşmıştı.

Bu tarihlendirme tarihsel gelişmenin iki çizgisinin kesişmesini işaret etmişti. Sorumsuz çoban, yeteri kadar cesur ve hatta yeri geldiğinde yeteri kadar kuvvetli olan fakat kaybedecek daha fazla şeyi bulunan köylüden daha iyi bir asker olmuştu. Fakat göçebelerin geniş hareket kabiliyeti ve yerli asker örgütü, hâkimiyetlerini temine kâfi değildi. Ancak bazı şartlarda göçebelerin avantajları yetersizliklerini, teknik kaynak ve sürekli geniş ufuklu siyaset noktasındaki eksikliklerini giderebilirdi. Evvelâ bu, atlı göçebelerin teknik uzmanlıklarının tamamen gelişmesinden sonraki, fakat—bilhassa barutlu silahların gelişmesini takiben—tarımsal iktidarlar aracılığıyla ticarî ve askerî hâkimiyet kurmalarından önceki belirli bir tarihî devrede mümkün olabilirdi. Bu gelişme İslâmî Orta Dönemlerden hayli evvel başlamış, fakat Orta Dönemleri[illegible]ona ermesiyle de son bulmuştu. İkinci olarak bu, ancak tarım toplumu[illegible]ahilî şartları yerleşik toplumun ve bilhassa onun eşgüdümlü topyekûn bir siyasetle nadir saldırıların karşılanmasını mümkün kılan geniş çaplı örgütlenmesinin doğal avantajlarını asgariye indirdiği takdirde gerçekleşebilirdi. İslâmî devirlerde Horasan ve Amuderya havzasındaki imtiyazlı sınıfların gitgide şehirleşmesinin, oradaki atlı tabakaları, Karluk ve Selçuk Türklerinin doğuşuna direnme noktasında, eskiye nazaran çok daha güçsüzleştirdiği ileri sürülmüştür; fakat bu iddia doğru bile olsa, sözkonusu atlıların gençliği lüks yolu[illegible]la yozlaştığı için, siyasî olarak şehirli sınıflardan bağımsız hareket etmede da[illegible]ha az serbet olduğundan, yine de abartılıdır. Fakat boylar halindeki Türkler, bir kere iyice teşkilâtlandıktan sonra, bir şehirli önderliğini ve aynı şeyi daha fazla teşvik eden askerîleşmeyi ebedîleştirmeye yardımcı

oldular. Orta Dönemlerdeki İslâm toplumunun atomistik örgütlenmesi, hilâfetin ve bürokrasisinin çökmesinden sonra, erimiş göçebe nüfuzu için ne gerekliyse tam da onu sağlamıştır.

Göçebeler, İslâmîleşmiş toplumun örgütlenegeldikleri tarzda örgütlenme avantajını aldılar ve o zaman ihtiyaç duyulan önemli bir askerî personeli böylece temin ettiler. Göçebe olarak taşıdıkları karakter, o zaman kültürel imkânları ve hattâ toplumun iktisadî kaynaklarını sınırladı—birden çok hususta, tavrını geliştirmeye yönelik bir vezirin çabaları, askerlerin hayvancılıkla uğraşmaktan yana tercih koymalarıyla engellendi. Fakat atlı göçebeliğin ortaya çıkışı belki de uzun vadeli sosyal eğilimler üzerinde sadece kuvvetlendirici etkiler yapmıştır.

Merkezî bürokrasinin düşüşüyle mahallî şehir birimlerinin nasıl siyasî açıdan özerk hale geldiğini ve gerçekte şehirler merkezî bürokrasinin yerini almada yetersiz olduğu için bütün yapabildiklerinin nasıl her bir şehir grubuna kendi işlerini çözme müsaadesi vermek olduğunu; böylece bu gruplar arasında uyuşmazlık çıktığında, hakemlikte bulunmak üzere bazı dış otoritelere ihtiyaç duyulduğunu gördük. Bu amaçla en özerk şehir bile emîrin garnizonuna muhtaçtı. Garnizonlar kasabaların siyasal açıdan kendileri için yapamadıkları bir tek şeyi gerçekleştirmek üzere oluşturulmak zorundaydı: tek bir askerî özelliği, yani dayanışmayı sağlamalıydılar. Fakat bu tek özellik, rakipsiz bir güç teminine tamamen yeterliydi. Atomlaşmış bir toplumda, bu tür salt bir kudreti reddedecek hiçbir siyasî güç yoktu: toplum, karşılıklı desteğe dayanan en büyük yerel grubun yanında direnişe galebe çalmak için etkili dayanışmayı sağlayan herhangi bir gruba (ve onun insafına) tâbiydi.

Ferdiyetçi şehir toplumu içinde nisbeten çürümeyle lekelenmeyen iki önemli grup vardı. Köylerde, köylüler kendilerini çok enerji isteyen maceracılığa uygun görmedikleri gibi, malî ve kültürel açıdan da şehirlere tâbi buldular. Öbür yandan çobanlar sadece kendi gezici tabiatlarında bağımsız değil; üstelik kendi göçebesel işleri dolayısıyla da yerleşik toplumun bağlarıyla bağlı olmayan bir grup olarak disiplinli idiler. Büveyhî hanedanını kuran, dağlı çobanlardı ve daha sonra yabancı bir ordudaki paralı askerlere dönüşmüşlerdi. Bozkır çobanları göçebelikleriyle beraber, dağ veya çöl çobanlarının oluşturduğundan daha büyük ve geniş askerî potansiyelleri olan gruplar oluşturmuşlardı. Ancak direnişin bertaraf edilmesine uygun olarak, Selçuklu imparatorluğunu kuranlar bozkır göçebeleriydi. Etkili dayanışmaya sahip ikinci tür grup, askerî köleler topluluğu idi. Yüksek Abbasî devrinde gördüğümüz üzere, yönetime etkili destek vermeye hazır nüfus katmanlarının olmadığı yerde, (Abbasî idaresi) bir bütün halinde nüfustan yabancılaştırılmış, böylece yalnızca yönetimle hüviyet kazanmış bir asker grubuna dayanmayı daha emniyetli görmüştü. İslâm toplumunda böyle bir rolü oynayanlar her-

şeyden evvel kölelerdi: onlar (Dârü'l-İslâm'ın ötesinden gelmekte olduklarından) yabancı ve köksüzdüler. Birbirlerinden başka hiçbir şeye bağlanamadıklarından sarsılmaz bir grup ruhu oluşturmuşlardı. Bütün yakın tehlikelere rağmen Sâmânoğulları idarecileri onları, Abbasîlerin kullandığı gibi kullanmaya devam ettiler. Gaznevî hanedanı bu tür köle (veya aksine azatlı) subaylar ile bu subayların köle askerleri tarafından kurulmuştu. Selçuklular zenginleşip çobanlar olarak artık aslî sadakat ve eğitimlerine dayanmadıklarında, benzer şekilde köle asker kullanma yolunu tutmuşlardı; ve yine benzer şekilde onların da birçok azatlı subayı hanedanlar kurdular.

Bu olaylar olurken, askerî personel için iki çeşit kaynak etnik bakımdan hemen hemen birbirinin aynıydı. Tıpkı bozkır göçebeleri zümresinden başka herhangi bir çoban tipinin vaktiyle daha etkili olmasını istediğinde potansiyel askerî kaynaklara sahip olması gibi, aynı bozkırlar, süvari olarak genç askerî eğitim unsurlarıyla en göze çarpan köle kaynağını oluşturmuşlardı. Arka bozkırların putperest boyları devamlı surette akıncılıkla meşgul ve tutsaklarını satmaktan memnundular. Bunun sonucu, Türklerin, nisbeten girebildikleri Nil vadisinden Orta Avrasya'nın her tarafına kadarki müslüman bölgelerinin en önemli askerî sınıfı haline gelmeleriydi. Benzer bir gelişme, İspanya dahil, daha batıda bir Berberî askerî sınıfının doğmasına yol açmıştır. Her zaman öteki askerî unsurlar, hâkim unsurlara dönük bir karşı-denge unsuru olarak kullanılmıştır: Ermeniler, Gürcüler, Deylemîler, Kürtler, Zenciler, vs.ye karşı; fakat bunların hiçbiri ana üstünlüğü değiştirme ağırlığına sahip değildiler. Fâtımî Mısır'ında ordu, Berberîler ve Türkler arasında bölünmüştü; bununla birlikte, zenci köleler çok daha elverişsiz şartlar altında askere alındıkları için umumiyet itibariyle çok fazla yükselememiş bir zenci asker grubu da vardı. O zaman Nil'den Amuderya'ya uzanan topraklar boyunca ara-sıra salt kabilevî biçimde, çoğunlukla ise (Erken Orta Dönemde) garnizonları teşkil ve beyleri teçhiz eden köle topluluklarıyla kaynaşan (ki o zaman Türkmen diye adlandırılıyorlardı) Türkler idi. Yükselen muhtelif sultanlara ne ölçüde sadakat gösterdikleri nisbeten ehemmiyetsiz bir konuydu. Türklerin kültürel türdeşliği, yüzyıllar boyu askerî idarecilerin kuvvet kazanmalarına kesinlikle katkıda bulunmuştur.

Nil'den Amuderya'ya kadar yayılan muhtelif Türk grupları, kültürel olarak (ve ileri derecede) siyasal olarak birbirlerinin yerini alabilirlerdi. Amuderya'nın güney veya batısındaki göçebe Türklerin çoğu, bizzat Selçuklular da dahil olmak üzere, güneybatılı veya Türklerin Oğuz kolundan (pastoral kalanlar genellikle ve basitçe Oğuz olarak isimlendirilir) idiler; Moğol fetihlerinden sonra bile, büyük ölçüde böylece devam ettiler. Fakat dile yansıyan bu etnik dayanışma, hangi lehçeyi konuşursa konuşsun bütün Türklerin boyun eğdiği genel sosyal kalıptan daha önemsizdi. O zaman Türkler, kendi temel siyasî rollerini, aralarındaki sürekli kavga dışında—ki bu hal uzun süre

pek değişmeden devam etti—başarıyla ifa ettiler. Böylece Müslüman sosyal hayatı, eğer gerekliyse, daha gelişmiş herhangi bir devlet olmadan ilerleyebilirdi ve genellikle de ilerlemiştir. Fakat Türkî yabancılık—ve onun Nil'den Amuderya'ya kadar sadece Türklüğünü kuvvetlendiren milletlerarası bağları sayesinde, öyle ki, bazı gayrı-Türk askerî unsurlar bile Türkleşme eğilimine girmişlerdi—kasabaların sivil hayatı ile siyasî iktidarın çekirdeği arasındaki çatlağı daha da derinleştirdi. Bu, onların gerçekten bütünleşmiş bir devlet yapısı geliştirmesini daha da zorlaştırdı. Böylece garnizonların Türkîliği, sivil ve askerî hayat arasındaki çatlağı, sonrakinin tüm İslâm toplumu boyunca kendi kardeşlik ve hareketlilik eğilimini vurgulamasıyla, büyütmüştü. Askerî kuvvetler içinde tek bir etnik unsurun hâkimiyeti, Avrasya bozkırlarıyla aynı zamanda Doğu Yarıküresinin kendisini içinde bulduğu şehirlileşmiş bölgedeki özel şartların sonucuydu. Yani bu, ökümenik tarihte bozkırın etrafındaki hayat içerisinde olağanüstü bir rol oynadığı bir ânı yansıtmıştı.

GÖÇEBELİK VE ASKERÎ HİMAYE DEVLETİ

En sonunda Moğol idaresi altındaki Türk kitlesi, İslâm toplumundaki askerîleşme biçimine götüren daha doğrudan yola, bizatihî bozkırdan kaynaklanan siyasî kalıplar vasıtasıyla katkıda bulundu. En azından Han ve Roma dönemlerinde Çin ile batı Avrasya arasındaki doğrudan ticaretin tam anlamıyla gelişmesinden beri bozkır göçebeliğinin Hz. Muhammed-öncesi Arabistan'da mevcut olandan çok daha karmaşık olan ticarî şehirler ve göçebe boylar arasında kendi ortakyaşamlarını geliştirdiğini görmüştük. Göçebe açısından, çobanlar, daha büyük bir güce erişmişlerdi. Siyasî bakımdan en azından göçebelik sahasının hemen hemen sınırsız olması ilginçtir. Elbette herhangi bir tekil boy normalde kendi özel ülkesine münhasır kalmıştı. Fakat geniş bölgeler üzerinde boyların yinelenen hareketleri vardı. Çin'in kuzeyindeki boş çölleri dışarıda bırakarak, uzak batıdaki ülkelerden, batı Avrupa'nın yağmurlu ormanlarıyla birleşen uzak doğudaki ülkeleri ayıran birkaç keskin sınır vardı. En keskini, Tiyen Şan'ın dağlık kuzeyiyle birlikte Sîriderya havzasını Tarım havzasından ayıran Tiyen Şan mer'asında idi; fakat bu dağlar kabilevî grupların geçitine büyük engel teşkil etmemiş görünüyor; güneydeki tarım ülkesi Çin tarafından büyük ölçüde özümsenemeyen, bilhassa nisbeten daha sıkışık uzakdoğudaki boylar, pastoral bozkır ve ekili ova arasındaki etkin sınırların az keskin olduğu yerlerdeki bölgelere doğru, batıya itildiler. Üstelik, şehirli tarımsal bölgelere uzak bölgelerden gelen ahali, göçebeleri düzenli hale veya bilhassa Amuderya'nın güneyinde ve doğu Avrupa'daki daha yerleşik bölgelerde, küçük gruplar veya büyük boylar haline getirmeye gayret etmişlerdi. Bu yoğun biçimde yer değiştiren ahali içinde akıncı seferleri düzenlemek üzere geniş bölgelerin göçebelerinin potansiyel askerî güçlerini toplayarak, bazan boylar arası mücadelede bir çığa dönüşerek, bir-

leşmiş bir liderlik altında, güçlü boy toplulukları meydana getirilmesi mümkündü. Ki böyle bir topluluk, yerleşik tüm halkları altedebilmeye muktedir olabiliyordu.

Kurak mevsimlerin, bir boyun ötekine baskı yapmasına ve böylece belli siyasî sonuçlara ulaşmasına yol açması mümkündü. Birçok iklim koşulları etkindi; nisbeten soğuk bir dönem, sürüler için güçlüğe yol açabilirdi, fakat karın dağlarda daha uzunca kalması, akan suların daha sürekli dağıtımını da sağlardı. Dezavantajlı boylar, siyasî bir boşluk yaratma noktasında zayıflamış olurdu; avantajlı boylar ise kendilerini otoritelerini genişletme konumunda bulurlardı. Fakat bazı intibaların aksine, marjinal bir boya, daima tetikte bulunan komşularına karşı galebe çaldıran ve onların topraklarını ele geçirten kuraklık ve zayıflık değildi. Bu etkenlerin olsa olsa atlı göçebeliğin uzun vadeli gelişimi ve onun ticarî şehirlerle ortakyaşamında ulaştığı farklı safhalar bakımından, üzengi kullanılması gibi bazı teknik sıçramalar, şehirlerin çoğalması ve göçebe beyler arasında beklentilerin ticarîleşmesi gibi daha tedricî değişmelerle birlikte hesaba katılması gerekiyordu. Bu sayede, en sonunda özel göçebe patlaması yıllarını değil, değişen göçebe niteliğini değerlendirebileceğiz.[1]

Bölgeler arası ticaret, orta Avrasya şehirlerini servet ve kültürel kaynaklar bakımından güçlendirdiği için, büyük göçebe topluluklarının kabiliyetleri çok fazla artmıştır. Tarımsal blokların en mütecânisi ve en kütlevî olanı durumundaki Çin'in hâkimiyetini kullanması dışında, bu şehirler, kendi nüfuzları için kültürel müesseselerini—kâtiplerini, san'at ve zanaatlarını ve malî düzenlerini—kullanmaya kabiliyetli, dönemin en güçlü kabilevî grubunun egemenliği altına girme durumundaydı. Hilâfet devleti, bir süre için Sîrderya ve Amuderya havzasına hâkim olmayı başarmıştı. Fakat 1000 yılından sonra bozkırın bu güney ucu bile (fakat ticarî olarak mühim) kendisini Türk boylarının egemenliği altında bulmuştu.

Kültürel önderlik ticaret şehirlerinde ortaya çıkar. Şehirler Müslümanlığa dönerken, kabilevî önderlik de bunu takibe mütemayildi. Fakat Hicaz'daki göçebeler ve Kureyş arasındaki ortakyaşamın aksine, orta Avrasya'nın her

---

1. Görünüşe göre, kuraklığın halinden memnun boy mensuplarını aniden alışkın oldukları otlaklardan uzaklaşmaya mecbur etmesi yaygın imajı, bir tarih olgusundan türetilmiş gözüküyor. Bazı göçebeler gerçekten öylesi bir hisse kapılmışlardır, ve kötü bir yıl, komşularıyla ne zamana kadar itişip kakışabileceğini gören gelişmiş bir boyu göç etmek üzere harekete geçirmiş olabilir. Fakat biz, uzak bozkırda bile, tarihin topyekün bir süreç olduğunu hatırlamalıyız: her verili durum tarihte dengesizlik unsurlarına sahiptir, ve her yeni dengesizlik eski bir dengesizlikten doğup büyür. Boyların daima birbirlerinin konumunu yoklama nedenleri vardır, çünkü hiçbir konum gerçekten hatırlanamayacak kadar eski değildir.

tarafında iktidar genellikle göçebelerin elindeydi ve şehir cumhuriyetleri ancak nadiren tam bağımsız olarak ortaya çıkabilmişlerdi. Diğer yandan, bu boylar, aristokratik aileleriyle çevrelenen meliklerin hususiyetlerini sık sık ele alan büyük şeflerce idare edilen develi göçebelerden daha gevşek bir bütünlüğe sahiptiler. Nisbeten servet sahibi atlı göçebeler arasında, tarımsal şartların sınıf tabakalaşmasına yönelik yaklaşımı gitgide belirginlik kazanmıştı.

Bundan dolayı orta Avrasya göçebeleri, sadece geniş uyumlu eylem vasıtaları değil, fakat daha ziraî bölgelere geliştirip yayabildikleri ticaret şehirleri üzerinde bir melik geleneği de geliştirdiler. Bu gelenekteki esas görüş noktası, sadece gelirlerinden değil, elde edebildikleri herşeyden istifade etmek için, önde gelen ailelerince temsil edilmiş olarak kollektif bir surette fetheden boyun emrine amade olan yerleşik bölgelerdeki bütün iktisadî ve kültürel kaynaklardı. Prensipte, fethedilen ülke içinde kamu ve özel (mülk) arazi ayrımına gidilmiyordu. Diğer yandan (fâtihler arasında benzeri olmayan) bir tavır, tamamlayıcı bir tavırla dengelenebilirdi; bir tür *noblesse oblige* ile... Fethedilen şehirlerde (vaktiyle tamamen itaatkârdılar), bütün lüks sanatlar ve hatta çeşitli manevî kültler de dahil olmak üzere, seçkin olan her ne varsa, onları koruyup himaye etmek, zengin ailelerin şeref borcuydu.

Görüldüğü gibi Moğol fetihleri, göçebe gücü tahrip edici potansiyelinin zirvesindeyken gelmişti. Fakat bu aynı zamanda orta Avrasya tâcir-göçebe ortakyaşamındaki göçebe hâkimiyeti örnek ve kalıplarının en gelişkin şeklini aldığı zamana tesadüf etmişti. Bölgeler arası ticaret ehemmiyet kazanmış ve (şehirli hayat sahasının genişlemesiyle) bin yılı aşkın bir zamandır artmıştı; göçebe boylar, şehir hünerlerini kullanma örflerini tamamıyla kendi gayeleri için geliştirmişlerdi, fakat nihaî süreç çok ileri gitmemişti, bundan dolayı daima büyüyen şehirler, borçlu boy mensuplarının çoğunluğunun yükünü bölüşmeyi ve serbestçe dolaştıkları sahayı tahdit etmeyi paylaşmak üzere daha sonra kabile şefleriyle ticarî bağlar kurmuştu. Başlangıçta Moğolların muazzam gücü genellikle tahrip için kullanıldı: fetihleri, dünyanın gördüğü en büyük fetihlerdi ve tedhişleri de en korkunç tedhişlerdi. Kureyşli tüccarların liderliğindeki Arap tutumlarıyla zıtlık çarpıcıydı. Moğolların yüksek kendine güven görüntüsü altında ilan ettikleri, dünyanın bütün halklarını yönetme şeklindeki ilahî misyonları ıstırap gösterilerinde bulunuyordu; sanki şimdi onlar, gururlu ve kurnaz tüccarlar yüzünden boyların birbiri ardınca aşağılaştırılmalarının acısını bir hayli tatmışlardı.

Fakat başlangıçtan ve çok geniş olarak ikinci ve üçüncü nesillerden itibaren bazı derecelerde Moğol önderliğinin enerjisi, muhtelif konulu sanat ve bilimleri himayeye yönelmişti. İlk Arap fâtihlerinkine hiç benzemeyen bir tarzda, gerçekten eşsiz bir biçimde eski şehirleri yeniden inşa etmiş veya ye-

nilerini kurmuş, sulama şebekelerini tamir ve tarımı teşvik etmişlerdi. Ayrıca tüccarların serbest geçişlerini sağlamaya gayret edip, ticarî ve kültürel temas için yeni yollar açmış; bilginler için ise rasathaneler ve kütüphaneler kurmuşlardı. İnsan şu intibaa varabilir ki, Hz. Muhammed'i hemen izleyen nesilden beri ilk defa, bölge, ya sarayla ilgili veya dinî bazı aslî ideallerden ziyade, âcil hedefleri esas alarak bağımsız inisiyatif—iyi veya kötü muhteşem bir izlenim bırakma anlamında "faaliyet"—yüklenen kimselerce yönetilmiştir.

Elbette bu himayenin hudutları vardı. Moğolların zuhuru, Türk unsurlarının daha orta ve kuzeydeki İslâmîleşmiş ülkelerin siyasî ve askerî hayatına hâkim olma eğilimini teyid edip geliştirmişti. Bozkır bölgelerinin daha uzak doğusundan gelen Moğolların kendileri Türkî dillerden ehemmiyetli derecede farklı (yine de Türkçe gibi Altay ailesinden) bir dil kullanmalarına rağmen, fetihçi boyların çoğunluğu ister istemez Türklerdi. Moğolların başını çektiği Türklerle, köle kökenli olan ve müslümanlar içerisindeki askerî unsurları oluşturan Türkler arasında, söylemeye gerek yok ki, hiçbir kimlik fikri yoktu. Hatta Selçuk hanedanlarıyla birlikte hâkim hale gelen göçebe Türkler makbul değildiler: yalnızca Türkçe'nin Oğuz lehçesini konuşmaları yüzünden; oysa yeni fâtihler kütlesi, Çağatay Türkçesi diye adlandırılagelen şiveyi konuşuyorlardı. Yine de baştan beri Moğol rejimleri, iktidarlarının dayandığı boyların desteğini muhafaza edebilmek için ekip-biçme ve sürü besleme arasındaki sınırda bulunan (genellikle Nil ile Amuderya arasındaki) topraklardaki pastoralciliğe hatırı sayılır otlaklar ayırmaya zorlanmışlardı. Pastoralcilerin bir kısmı, köylü olarak yerleşikliğe geçmeye hazırdı, ve tarımın nereye kadar teşvik edileceğine dair limitler vardı. Akabinde göçebeliğe verilen görece destek yalnızca halen mevcut olan Oğuz Türk unsurlarını cesaretlendirebilirdi. Herhalde şimdi Türkçe, daha önce olmadığı bir şekilde ordu dili haline gelmişti.

Pastoralciliğin teşviki, yatırımları seyyal olan ve yeni yönetici sınıf içinde halihazırda leziz tadlar alan tüccar unsurlara gösterilen himayeyle doğrudan doğruya uyuşmaz değildi. Ama bu, tarımı ve tarımsal aristokratik kurumları ve hem kitlesel pazarları, hem de şehirlerde sağlam bir istikrarı gerektiren sınaî yatırımı da teşvik ederek Orta-Kurak Bölge'deki seyyaliyete doğru olan halen mevcut eğilimi teyid etmişti. Geç Orta Dönemde, Moğol fetihlerini takiben müslümanlar içerisinde ülke idaresinin askerîleştirilmesinde olduğu gibi, tarımın ve sivil tarımsal kurumların savurganlığı da en yüksek noktasındaydı.

Bu tür fenomenler, Nil'den Amuderya'ya kadar kısmen daha önceki ticarî zenginlikle (ve bu yüzden, dolaylı olarak, o dönem fetihleriyle topyekün Çin ekonomisinin tahribinde çok büyük bir rol oynayan Orta Avras-

ya'nın göçebe-tâcir ortakyaşamının gücüyle) izah edilebilecek olan, filizlenme aşamasındaki Çin sınaî ekonomisinin tahribi olgusuyla çakışmıştı. Fakat bu devrede fark edilebilir olan şehirlileşmiş ve tarımsal hayatın durgunluğa dûçar olması vâkıası büyük ölçüde dahilî bir fenomendi. Bu, vaktiyle şartların bir süre elverişsiz olması yüzünden kurak bir bölgede her zaman muallakta duran tarımsal zenginliğin asırlık bir tehdide uğramasının sonucuydu.

Moğollar, şehir kültürünün göçebelerce himayesinin getirdiği bozkır prensiplerinin genelleştirildiği, yeni kazanılan tarımsal bölgelerde "askerî himaye devletleri" diyebileceğimiz şeyi kurmaya teşebbüs ettiler; gerçekte Moğolların bu temel tarımsal endişeyi karşılayamamaları, yani tarımı tam anlamıyla himaye edememeleri, arızîydi. Teşebbüs ettiler. Ve teşebbüs ederek, tüm merkezî İslâm toplumunun siyasî ve kültürel iklimini ustaca yeniden biçimlendirdiler.

MOĞOL İDEALLERİ: ASKERÎ HİMAYE DEVLETİNDE YENİLENME POTANSİYELİ

Geç Orta Dönemlerin devlet oluşumları, genellikle çok geniş iktidarlı mükemmel saraylara sahipti; bazan bu devletler, yaşlı kadının ana yollarda kaybolan altın kesesini garanti edebilirdi; ve daha sıklıkla yüksek saray mensuplarını cömertçe öven şairlere cömert ihsanlarda bulunurdu, veya aynı yüksek saraylılar için heybetli ve şayan-ı hayret derecede süslü camiler, saraylar ve türbeler inşa etmek üzere gerekli insan gücünü toplayabilirlerdi. Bazı hükümdarlar, kültür ve tarımı teşvik ederek ciddiyetle iyi idareyi temine teşebbüs etmişlerdi; bunların birçoğu hâkimiyetleri altındaki en yakın bölgeleri belli bir süre için sosyal şartların ve muayyen bir zenginliğin öngörülebilir olduğu yerler haline getirmişlerdi.

Fakat hemen hemen bütün devlet oluşumları, bilhassa Nil ile Amuderya arasındaki esasen askerî yapılar içinde olmuştur. Bununla birlikte, verili bir hanedanın genişliğine hiçbir zaman sınır konulmayan geniş idare ve iktidarının, eyalet ve mahallî emîrlere intikali tehdidi daima pusudaydı: hükûmetler, emîrin şahsiyetine rağmen otoritenin devamlılığını temin edebilen, kendini-ebedîleştiren bürokrasilere etkin gücü sağlamada başarısız oldular ve sıklıkla —daha yerel düzeyde birkaç köyün yakın çevredeki göçebelere boyun eğmesi gibi—bütün ülkenin güçlü boyun yiğitliğinin mükemmel bir kurbanı haline geldiği, tamamen kabilevî, esasen sorumsuz iktidar fikrini aşmada başarısızlığa düştüler. Gene tabiatıyla ziraî dengeyi kurmada ve her seviyede tekrarlanan savaşların tahrip edici etkilerini gidermede yetersiz idiler.

Başlıca Nil'den Amuderya'ya yayılan bölgeden uzakta bulunan birçok devlet oluşumları, askerî fikirlerle uyumlu ve genellikle gayrimüslim halklar üzerinde İslâm'ın önderliği ile ilgilenen şöyle ya da böyle sürekli bir siyasî ül-

kü üzerinde kurulmuştu. İslâmî geleneğin merkezîleştiği ve tarımdaki felâketin daha da ilerlediği Nil ve Amuderya arasında şekillendirici siyasî fikirler genellikle en yüzeyde kalan türden fikirlerdi. Burada şimdiye kadar hüküm sürmüş olan herhangi bir siyasî fikir, Moğolculuk fikriydi: yani Moğol emperyal iktidarının büyüklüğü fikri. Bu, efsanedeki İskender'ce başarılmış, ama şimdi somut olarak ilk defa hakikî hale gelen kısmen dünya çapındaki yeni bir iktidar bilincine dayanmıştı.

Moğol ordusu, Çin veya Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan topraklar gibi bölgelerin sakinlerinin en uyanığını bile mahdut görüşlü bir hale sokmuştu. (Ökümenik tarihte daha evvelkinden daha büyük bir gerçeklikle, bu çağda birden fazla sayıda, yeniden zuhur eden ve tüm Ökümen'i kapsayan sahneler bulacağız). Moğol büyüklüğüne başvuru aynı zamanda bütün şehirleri yakıp-yıkma arzusunu gösteren bir *Schrecklichkeit* üzerine kuruludur. Zulümde modalar vardır ve organik maddelerin çürüyen parçalarıyla geceleyin uzaktan parlayan, kaba bir işçilikle çimentolanmış kesik insan kellelerinden muazzam kuleler inşa ederek, bu iştiyakı çarpıcı bir şekilde sergilemek ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda bir zaman için moda olmuştu. Müslüman nüfusun ekserisinde Moğollara duyulan büyük hürmetin asırlarca süren kapsamlı sonuçları olmuştur: insanlık her zaman korkmaya değil, fakat aynı zamanda başarılı talancıya hayranlık duymaya da meyyaldir.

Moğol yönetici seçkinleri kişisel statüyü ve sivil ceza sorumluluğunu kapsayan ve bir hayli incelmiş hükümleri olan, aşağı tabakadakilere karşı Moğolların ilelebet ahlâkî saflığını ve üstünlüğünü sağlayan hükümleri maddeleştiren Cengiz Han'ın Yasa'sıyla yönetilmekten gururludurlar. Moğolların Yasa'sının kendi yasalarını takip etmek üzere ondan esinlenen bir Türkî kastın öbür devletleri için, bilhassa Mısır ve Suriye'deki Memlûk rejimi (1250'den sonra) için bir kural platformu olarak saygınlık kazanmış olduğu görülüyor. Ancak ne hakikî Moğol devletlerinde, ne de Moğollar tarafından gözleri kamaştırılan diğer İslâm devletlerinde Yasa, eski mutlak monarşik idealin siyaseten tutarlı bir sistem temini için şeriatı ikmal noktasında Yüksek Hilâfet devirlerinde yaptığı şeyi yapamamıştır. Yasa ve şeriat uzlaşamadı ve bizatihî Yasa, sivil halkın hiç ehemmiyet atfetmediği dar bir askerî ideal olarak kaldı. Erken Orta Dönemde geliştirilen milletlerarası İslâm kurumlarının devam eden etkili siyasî düzeni, felâket getirici sonuçlarıyla, oluşan askerî iktidarlarca tamamlandı.

Bununla birlikte, Moğol devletleri, büyük bir geleceği olan "askerî himaye devleti"ni tanımlayıcı fikirler ortaya koydular; ve bunu yaparak müslüman kurumların bağlamını değişikliğe uğrattılar. Halihazırda bizzat orta Asya'da göçebe-şehirli ortakyaşamı, basit talancı sömürü düzeyinin üstüne çıkmıştı. Zaferlerini paylaşan Moğol ve Türkî boyların muazzam başarılarının

itkisiyle İslâm âleminin tarımsal toplumlarında, bu ortakyaşam daha da yüksek düzeye yükselmişti. Baştan beri Moğollar abidevî bir başarı ruhuyla faaliyete geçtiler: büyük ölçüde tahrip, keza yine büyük ölçüde inşa ettiler. Bununla birlikte hiçbir devletin tanımlanmadığını, Moğollar ve onların mirasçılarının idaresinde sadece özelliklerinin sık sık meydana çıktığını ve karşılıklı uygunluk gösterdiğini hatırlayarak, özellikleri, nisbeten devamlı bir kurumsal ikametgâha sahip üç başlık altında kesin olarak belirtebiliriz. Birincisi, bağımsız hanedan hukukunun meşrulaştırılması; ikincisi, bütün devletin tek bir askerî kuvvet olarak algılanması; üçüncüsü esas askerî ailelerin iktâlar vasıtasıyla bütün iktisadî ve yüksek-kültürel kaynakları sömürme teşebbüsü. Maamafih, Erken Orta Dönemde bile büyük bir devamlılık gösteren bu kurumsal eğilimlerin pek çoğunun başlangıcı ancak Moğol devirlerine kadar uzanır; bu kurumların bazıları ise barutlu silahların kullanımının merkezî devletlere (onların oluşturdukları kalıplara) daha fazla güç verdiği zamana, yani onaltıncı asra kadar tam anlamıyla gelişememiştir.

Hukuk âleminde, Yasa, gerçekten yeni bir düzenin sosyal temeli olarak şeriatınkine tekabül edebilen bir rolü gerçekleştiremedi. Yine de, nihaî olarak esas siyasî ehemmiyet noktası haline gelen yeni bir meşrulaştırma ilkesinin doğuşunu sağlamıştır, ki, bir bütün olarak, müslüman toplumunun şeriatının yanısıra ve herhangi bir devlet gücü gibi, bağımsız bölgesel örf ve âdet hukuku—yani hanedan hukuku, Moğol geleneğinin çok ısrarlı şekilde yüceltildiği yönetici ailenin hukuku—hukukun üçüncü temel kaynağı olabildi. Hanedan hukuku, belirli bir yönetici fermanından daha farklı birşeydi, bu tür fermanların bir toplamı mahiyetindeydi ve aile yönetimini sürdürdükçe yürürlükte kalırdı; en azından açıkça ilga edilinceye kadar, halef hükümdarları bağlayıcıydı. Nitekim barutun bilindiği devirlerde, bu, belirli bir devletin kurumlarının detaylı biçimde meşrulaştırılması için bir temel teşkil etmiştir.

Yönetici ailenin rolünün böyle hanedana münhasır şekilde algılanması, Cengiz Han'ın miras bıraktığı dünya çapındaki güce dayanarak mâkuliyet kazanmıştır; ve itaate zorlamak için, bu kadar geniş çapta bir şiddetin kullanılmasını haklılaştıran şey de, aynı algılamadır. Şimdilerde, Feylesoflarca telâffuz edilen eski mutlakiyet tartışmaları hâlâ gündemdeydi. Bilhassa hükümdarın iktidarını sürdürmedeki menfaati, adaleti temin ettiği için ve bu adalet de ihtiyaç duyduğunda askerlere ödediği vergileri hâsıl eden bir zenginliğe yol açtığı için; hükümdarın iktidarı ne kadar büyükse teb'a için o kadar sulh ve emniyet vardır. Ama yönetici ailenin yeni algılanışı sınırlı işlevleriyle mutlak monarşinin geleneksel beklentileri ne olursa olsun onu haklılaştırarak, hanedanın debdebesine katkıda bulunurdu. Daha sonra tahminen Geç Orta Dönem esnasında, şer'î meşruiyetin bile yeni bir yorumu, bu tür fikir-

lerle insicamlı olarak neticelenmişti. Şeriatı uygulayan herhangi bir sultan, şer'î gayelerle (binaenaleyh bu tür amaçlar birden fazla olabilirdi) meşru halife olarak kabul edilmişti; bu sebeple mevcut hükümdarlar, ayrıcalıklı şer'î bir statü kazandılar. Fakat, bu arada, aynı yıllarda ve kısmen aynı çevrelerde, hükümdarın tatbik ettiği şeriatta, ulemanın rolü daraltıldı: çünkü belirli bir hukukî mezhebe bağlılık demek olan *taklid* öğretisi, dokuzuncu asırda "içtihat kapısı"nın kapandığı tezini içeren bir öğreti halinde inceden inceye işlenmişti—kapandığında hukukun nihaî biçimi ne ise aynen öyle kabul edilen, onbeşinci asırdaki yetkili hukuk mecmualarıyla da desteklenen eşi-benzeri görülmemiş bir iddia. Şeriat süregiden bir muhalefet aracı değil, fakat daha hayatî hukukî gelenekler içinde uyumlu hale getirilip kapsülleştirilebilen kapalı bir kurallar öbeği idi. Böylece ulema, hanedan otoritesi ve hukuk ile herhangi bir etkin rekabete girişmekten, önceden engellenmişti. Böylece bu yeni devletler, şer'î bir nokta-i nazardan bile, Abbasî hükümdarlarının güç-belâ başardığı bir meşruiyeti tanımlamışlardı.

İkinci olarak, idare sahasında sivil bürokrasi rütbe ve ücret biçimi olarak askeriye içinde erime eğilimine girmişti. Bu olgu, Selçuklu devirlerinde bile, tamamen emsalsiz değildi; fakat yeni himaye devletlerinde sistemli bir hale gelmişti. Bu gelişme yeniden ancak Geç Orta Dönemde başlamıştı; fakat esasen askerî bir ailenin mülkündeki bütün imtiyaz ve sorumluluklarını üyelerine paylaştırdığı askerî himaye devletinin ruhuna denk düşmüştü. Toplumun bütün yüksek tabakası askerî disipline tâbi kılınmıştı, geri kalanlar ise salt vergi veren ve efendilerinin koruyup sütünü sağdığı "sürü" idi.

Moğol devletlerinde köle asker grupları yoktu, ve hatta böyleleri daha sonraki muayyen imparatorluklarda yeniden ortaya çıktıklarında bile, vaktiyle sahip oldukları hemen hemen geniş ve bağımsız konuma artık sahip değildiler; fakat hükümdarlığın askerî ailesiyle etkili bir şekilde bütünleşmişlerdi. Bu, kısmen bozkır sakinlerinin köle arzını durduran milletlerarası ticarî ilişkilerle (müslümanlığı kabul etmişlerdi ve artık köleliğe konu olmazlardı) çok fazla temas kurması yüzündendi.

Fakat bozkırdan tevarüs edilen görüşte de, büyük hanedanın asaletine yakın olmayla soyluluk kazanan kabilevî askerî elit, sürekli bir yönetici sınıfı oluşturmuştu, ve Moğol devlet şeklinin bütün çabası onu bu yolda muhafaza etmekti. Şeriatıyla İslâm ümmeti ve bürokrasisiyle (kötü ve değersiz olmakla beraber) mutlak hükümdar arasında teb'asına değil hükümdar ve ailesine yakından bağlı olan kıskanç ve geniş kapsamlı yeni bir soyluluk ortaya çıkmıştı. Çok daha sonra, bu anlayış merkezî bölgelerde terkedilmiş, bütün silahlı kuvvetleri çok yönlü askerî gruplardan mahrum bırakan bir sisteme dönülmüştü; fakat Moğollar idaresinde ve bir süre sonra, büyük göçebe ordusu, bizzat göçebe toplumunun kalbi haline gelmişti.

Elbette hem hükümdar ailesinin kendisi, hem de askerî uzmanlar, askerî sistem içinde Türk ve Moğol olarak yerlerini kendiliğinden almışlardı. Merkezî bölgelerde, malî idare, yani hazine umumiyetle Farsça'yı kullanan ve Tacik diye adlandırılan gayri-Türklerden oluşmuştu. Bunlar kılıç erbabı değillerdi, fakat yine de ordunun yardımcı bir unsuru olarak kayıt görmüşlerdi (bir imparatorluk terminolojisinde onlar *askerî*, yani ordu adamlarıydı; fakat *seyfî*, yani kılıç erbabı değillerdi.) Ve bazan kadılar ve imamlar gibi şer'î memurlar bile (*reâ'ya*) "avâm"dan ziyade ordunun fahrî üyeleri, yani askerî üyeleri olabilirlerdi—ve böylece ödeyen uçta değil alan uçta olduklarından, vergilerden muaf olurlardı. Ama bu bakımdan onların konumu benzer biçimde sultan-hâmileri tarafından fahrî payeler verilerek ve teb'a kütlesinin üstüne yükseltilerek askerî kuruma dahil edilen şairlerin ve ressamlarınkinden çok farklı değildi.

Nihayet bir bütün olarak idare sahasında, bu her iki siyaset, en azından hanedanca kontrol edilen bir bölgede etkin bir siyasî otoritenin adem-i merkezîleşip siyaset dışı kalmış milletlerarası İslâmîleşmiş kurumlar ağına müdahale ve hükmetme eğilimini güçlendirmiştir. Bu müdahalenin bir ifadesi, iktisadî gelişme planlarına göre, nüfusun bilinçli bir biçimde yeniden-yerleştirilmesi alışkanlığı idi: hem şehir zanaatçıları, hem de köylü aileleri, her zaman isyanın cezası olarak değil, ama nüfussuz bölgeleri geliştirmenin gereksizliği sebebiyle, genel bir plana göre göç ettirilebilirdi. Bu tür faaliyet, Moğollar ve onların taklitçileri idaresinde çok önemliydi; yeni bir şehrin başşehir olma amacıyla değil, sadece bir ticaret merkezi olarak inşaı bile işitilebilir şeylerdendi. Daha sonra, fırsat düştükçe, nüfus idaresi çok sistemli bir hale geldi. Sanat ve bilimin hanedanca himayesi aynı ruh içinde idi. (Himayeci devletin servetçe yüksek kültürü himaye için harcanan meblağı zorunlu bir şekilde arttırmadığı, fakat dağıtımı noktasında bir dereceye kadar farklı bir çerçeve temin ettiği ilave edilmelidir.) Tüm toprağı tasarruf hakkı üzerindeki etki önemsiz değildi. İkta sistemi, arazi mutasarrıflığı daha açık bir surette saray ve himaye üzerinde merkezîleştirilerek imtiyazlı Moğol soyluluk fikirleri ışığında tâdil edilmişti. Eski sınıfın tasarruf hakkının kümülatif terkibi, İslâm şeriatı ve askerî ihsanlar, başlangıçta Moğollar tarafından düzensizliğe itilmişti; ve arazi mutasarrıflığı düzeltildiğinde, bütün bu unsurların bir kısmı Yasa'dan gelen hükümlerin eklenmesiyle direnmişti. Birçok bölgede, düzenlemenin net hamlesi belki tahsisli arazilerde daha bile fazla, köylülerin gayretine, bağımsız köylü sorumluluğuna indirgenmişti. Fakat bu mesafede bundan hakikaten emin olamayız. Moğol arazi tahsisi kalıbı, nihaî olarak benzer bir biçimde ulemanın geçimini sağladığı vakıfların daha zarif bir kontrolünü tesis etmişti—bazan ulemayı daha sıkı biçimde yönetici güçlere bağlayan ve sûfîlerin popüler muhalefetine ve hatta bazan bizzat müsamahakâr ulemaya karşı şer'î sertlik noktalarını seslendirme eğilimini güçlendirmiş

gözüken bir yaklaşım.

Yönetim şekli, bizatihî askerî kamp içinde dramatikleştirilmişti. Kelimenin tam anlamıyla, böyle bir devletin başşehri yoktu: "başşehir" orduydu; ordu o anda her nerede kamp kurmuş ise, orası başşehirdi. Hükümdar hükümdardı, çünkü başkomutandı, ve vekille temsil edilemeyeceğine inanılmıştı; düzenledikleri birçok seferin ancak birine refakat edebilen veya edemeyen ilk halifelerin aksine, Moğol hükümdarı, başkalarını göndermeyip bizzat gidiyordu; prensipte, bütün kuvvetler, tek orduya ve böylece tek sefere teksif edilmişti. Hakikaten, bütün devlet cihazı tek bir kütlevî ordu gibi düzenlenmişti—elbette, bu ordudan bazı müfrezeler sefere gönderilebilirdi, fakat prensipte ordu, daima hükümdarın çadırı etrafında kamp kuran tek bir kütle durumundaydı. Hatırı sayılır bir derecede, devlet makamlarının dosyaları, hazinesi gibi şeyler, herhangi bir büyük seferde birlikte taşınabilirdi—yani hükümdarın şahsen kumanda ettiği herhangi bir büyük seferde. Her hâlükârda, devlet bürolarının bütün sorumlu şeflerinin, hükümdarla birlikte bulunması beklenirdi. Moğol tecrübeleri, bu tür bir sefer işini çok kütlevî biçimde düzenleme yolları geliştirdi; ki, hantal gözükmesine rağmen, bu ordu-devlet, (belirli bir süre içinde) aşırı bir hızla hareket edebilirdi. Seyyahlar, düzen içinde tutulabilen ve seferber edilebilen ve muazzam bir şehre bâliğ olan bu kütlenin (bu tür bir idarî merkezin kamp mensuplarının) etkinliğini sürekli hayretle karşılamışlardır.

Devlet, yerleşik hale gelirken, idarenin gitgide geleneksel bir şehir içinde kurulmasına izin verilmişti; fakat ordu-devlet ilkesi onaltıncı yüzyılda bütün sistem gerçekleştiğinde (ve hatta daha başka birşeye doğru evrildiğinde) bile devam etti. Buna rağmen, devrinde bu sistem, İslâmîleşmiş hükûmete istikrardan ziyade şaşaa getirmiş, nihaî olarak ise bir siyasî yenilenmeye yol açmıştı.

Farklı yönetici unsurlara eşlik eden bir dizi "ırkî" yolların ifadesi olarak veya daha doğrusu bir dizi yapısal imkânlar olarak, İslâm toplumundaki hükûmet biçimlerinin sonuçlarını yorumlamak mümkündür: başlangıçta, Araplar idare ettiği zaman, hükûmet, toptan eşitlikçi ayrıcalıklı bir grubun elindeydi, daha sonra Fârisî usulleri ortaya çıktığında hükûmet, nötr bir mutlak hükümdarın elindeydi, bu idare şeklinde hükümdar en büyük ve teb'ası ise en küçüktü; fakat son olarak, Türk fethiyle birlikte hükûmet, imtiyazlı bir askerî ailenin ve bunun himayesiyle, hemen hemen bu ailenin bir genişlemesi mahiyetindeki imtiyazlı bir grubun elindeydi. Fakat süregiden siyasî bir gelişmenin nüansları, eğer biz evrimi, farklılaşan yönetici halklar anlamında görmekten ziyade Orta-Kurak Bölge'deki toplumun topyekün gelişmesi anlamında görürsek, daha iyi anlaşılacaktır; ve bu yolla, aynı zamanda, aslında farklı devlet ve farklı devirlerde görülen ve soyut olarak özetlediğimiz unsurları muazzam çeşitliliği içinde anlamaya daha iyi hazırlanmış olacağız.

Askerî himaye devleti geleneğinin gelişmesinde bozkır âdeti ve Moğol haşmetinin rolü ne olursa olsun, bu ifade altında özetlemiş olduğum eğilimler, İslâm toplumu içinde halihazırda gelişen askerîleşmenin tabiî neticesi olarak da görülmüş olabilir. Erken Orta Dönemde bir çeşit askeriye özerkliğini şehirlere itme başarısızlığından sonra, emîr garnizonları için a'yân'ın tercih edilmesinin vaktiyle tamamen bir garnizon kontrolü ve askerî toprak imtiyazı kalıbının kurulu olduğu, kesinlikle Türk olarak kendi mütecanisliğiyle teşvik gören askeriye tarafından sosyal ve kültürel işlerde sürekli daha geniş bir müdahaleye yol açması beklenebilirdi.

Fiilî Moğol idaresi ve saygınlığı, iktidarın adem-i merkezîleşme ve askerîleşmesinin en ziyade telâffuz edildiği bütün o merkezî ülkelerde, askerî üstünlüğün biçimlenebileceği ve nisbeten istikrarlı olabileceği bir vasfı temin etmeye yardımcı olmuştu. Bu, kesinlikle göçebeler ve tüccarlar arasındaki eski ilişkiye ve askerî biçimde ifade edilen bilhassa tarımsal baskılara rağmen gerçekleşmişti: eğer (sık sık vâki olmuş göründüğü gibi) bu daha sonraki devirlerdeki tüccar sınıflar, doğrusu (erken gelişmişlik aşkıyla) sarayda ve tamamlayıcı bir şekilde hânikâhta odaklaşmak üzere, pazar yerinden ve belki camiden bile uzaklaşıp yüksek kültürde azalan bir ehemmiyete sahip olmuş iseler.[2]

MOĞOL DEVLETLERİ (1258-1370)

İslâm topraklarında üç büyük Moğol devleti kuruldu. Hülâgu'nun soyundan gelenler, Anadolu Selçuklularının ve daha sonra, bir süre için, İstanbul sınırındaki Osmanlı devleti gibi daha küçük devletlerin de (fakat Suriye'yi Mısır Memlûk idarecilerine bırakarak) hâkimleri olarak Dicle-Fırat vadisinde ve baştan başa İran yayla ve ovalarının büyük bir kesiminde hâkim oldular. Onlar—müslüman oluncaya kadar—Çin'deki yüce Moğol hanının temsilcileri olarak İlhanlılar diye adlandırıldılar; başşehirleri Azerbaycan'daki Merâga idi. İkinci Moğol teşekkülü, hem Çin'deki yüce hana ve hem de onun yüceliğini kabul eden diğer Moğol hanedanlarına düşman olan, Sîriderya ve Amuderya havzalarında meskun, kuzeydoğudaki Yedisu bozkırları ve Pencab'ı da denetleyen, Kabil dağlarındaki Çağatay Moğol iktidarı idi. Üçüncü Moğol devleti, Volga havzasında merkezîleşen, fakat tesirini daha batıya doğru yayan Altınordu (aslında Maviordu) diye adlandırılagelen devletti; ve bu devlet hıristiyan Rus prenslerini uzun süre itaate mecbur etmişti. Moğolistan'ın batısındaki dördüncü dayanıklı Moğol devleti olan, İrtiş

2. "Askerî himaye devleti"nden bahsederken Martin Dixon'ın (karşılıklı konuşmamızdan elde ettiğim) düşüncelerini kullandım. Kendisi malzemeyi benden daha iyi tanıyor. Fakat bu fikirleri, onları değerlendirdiğim üzere, genel medeniyet tarihinin ihtiyaçlarına serbestçe uyarladım. Pek yanlışa düşmediğimi ümit ederim.

Moğollar tarafından kontrol edilen topraklar, y. 1300

Moğollar tarafından akın düzenlenen veya gevşekçe kontrol edilen topraklar

Moğollar yönetiminde İslâm'ın yayılması

BARENTS SEA
BALTIC SEA
SEA OF OKHOTSK
Ob R.
Volga
Yenisey R.
Lena R.
Amur
Kur R.
Oder R.
Venice
Constantinople
BLACK SEA
CASPIAN SEA
KHÂNATE OF CHAGHATAY 1227-1370
EMPIRE OF THE GREAT KHÂNS 1206-1368 (YÜAN DYNASTY)
SEA OF JAPAN
YELLOW SEA
1281
RUM SELJUKS
MEDITERRANEAN SEA
Aleppo
Damascus
Ayn Jalut 1260
Cairo
MAMLUK EMPIRE 1250-1517
PERSIAN GULF
SULTANATE OF Delhi
Ganges R.
DELHI 1206-1526
Medina
Mecca
RED SEA
Nile
ARABIAN SEA
BAY OF BENGAL
SOUTH CHINA SEA
PACIFIC OCEAN
GULF OF ADEN
0 200 400 600 800 mi.
0 400 800 1200 km.

Hülâgu devrinde Moğol iktidarları, 1255-65

havzasındaki "Beyaz Ordu", nihayet diğer üçü gibi, İslâm'a kazanılmıştı; bununla birlikte, Moğolistan ve Çin'den itibaren bütün doğuya hâkim olan esas Moğol imparatorluğu, İslâm tarihinde küçük bir rol oynamıştı.

Moğol idarecileri, tahrip edildiği her yerde ekonomiyi canlandırmaya gayret göstermişlerdi, ama bu gayret en fazla İlhanlı beyliklerinin bulunduğu bölgelerde görülmüştü. Daha önce mevcut olan sistemi restore eden Hülâgu, vaktiyle boyunduruğu altına aldığı ülkelere güvenilir yöneticiler atamıştı. Bağdat'a ve—aksi takdirde açgözlü vasallar arasında başarılı bir kalkışmaya meyyal, seferlerindeki en geniş yıkım noktası durumundaki—bütün aşağı Mezopotamya düzlüğüne; Horasan'ın eski idareci ailelerinden gelen ve babası halen Moğol valilerinin emrinde hizmet gören, kendisi ise malî divanda eğitilmiş bulunan müslüman bir âlimi, Atâ Mâlik Cuveynî'yi atamıştı (1259). Cuveynî, Fırat nehri boyunca uzun bir kanal kazmış ve kıyısında yüz elli köy kurmuştu; ve genellikle gayretlerini, evvelkinden bile daha müreffeh yapma ümidiyle, vilayetlerindeki ziraatı yeniden geliştirmeye adamıştı. Diğer edebiyatçıları himaye etmiş ve bizzat (Moğolistan'ı iki kere ziyaret etmiş olarak) Moğol fetihleri üzerine çok etkili bir Farsça tarih yazmıştı. Bu arada, Atâ Mâlik'in kardeşi, tüm İlhanlıların (1262) başveziri olacak kadar yükselmiş ve oğullarını valiliklere yerleştirmeye muvaffak olmuştu. Onun da Atâ Mâlik'inkilere benzer ilgileri vardı ve bazan bozguna uğramış gruba yeğlenen putperest Moğolların idaresindeki müslümanlar ile eski zımmî cemaatler arasında arasıra ortaya çıkan rekabette, müslümanların koruyucusu olarak tanınırdı.

Edebiyatçıların himayesi bakımından, birçok İlhanlı aynı derecede faaldi. Moğol ileri gelenleri, diğer askerî saraylara kıyaslandığında, aşırı içki ve kavgalarıyla dillere destandılar; fakat birçoklarının ciddi kaygıları da vardı. Devlet sınırları içindeki bütün dinî gelenekler hoşgörülmüş ve hatta bir dereceye kadar himaye de edilmişti. Bilhassa Tibetli lamalar tarafından yorumlanmış Budizm, Moğollar arasındaki en yaygın inanıştı (eski Moğol geleneğinden gelen "şamancı" putperest uygulamalarla Budizmi birleştirmişlerdi), ve birkaç Moğol ülkesinin her tarafında birçok Budist rahiple karşılaşılabilirdi. Kimi Moğollar, o zaman ve hâlâ orta Avrasya'da yaygın olan bir iddiayı benimseyerek, Nasturî hıristiyanlar haline geldiler; ve bir süre sonra bir kısmı şeriatınkilere zıt olan Yasa'da mevcut âyinleri terketmeksizin, Sünnî veya Şiî müslümanlar halini de aldılar. Fakat entellektüel görüşleri, imparatorluk ufukları kadar genişti, ve (içki nöbetleri arasında) birçok Moğol, dinî sadakati dikkate almadan, tarih ve tabiat hakkında çok meraklı tavırlar sergiliyordu. Hülâgu ve halefleri idaresinde 1259'da iyi donanımlı bir rasathanenin açıldığı Azerbaycan'daki Merâga, muhtemelen dünyadaki en önemli astronomi merkezi haline gelmişti. Yarımkürenin her tarafından bilginler İlhanlı

MEMLÛK SULTANLIĞI 1250-1517

OSMANLI SULTANLIĞI y.1390

ÇAĞATAY HANLIĞI

ALTINORDU

ÖNCEDEN İLHANLI VESAYETİ ALTINDAKİ TOPRAKLAR

Hindistan'dan Orta Akdeniz'e, ondördüncü yüzyıl

sarayında güleryüz gördüler ve orada müslüman âlimler, astronomi, tarih ve tasavvuf gibi çeşitli sahalarda (göreceğimiz üzere), bu bilginlerle bilgi ve görüş alışverişinde bulundular: Çinli idareci ve mühendisler, başlangıçtan beri Moğollarla karşılaştılar ve Çin geleneğinin saygınlığı elbette ve bilhassa yüksekti; bir noktada Moğolların başarılı bir şekilde Çin'de genelleştirdiği, Çin usulü kağıt para basma uygulaması İran'a takdim edildi, fakat tam bir fiyaskoyla karşılaştı. Çin üslupları bilhassa sanat alanlarında taklit edildi, çünkü Çin estetik zerafeti rakipsizdi.

Üç büyük batı Moğol devleti, yukarı Amuderya bölgesindeki (Çağatay devleti ve İlhanlılar arasındaki) ve Kafkasya bölgesindeki (Altınordu ve İlhanlılar arasındaki) sınır toprakları üzerinde kavga ederek çabucak birbirlerinin rakibi haline geldiler. Çok erkenden dış siyasette çatışma hali sergilemeye başladılar. Üstelik, müslüman Mısır, İlhanlıların esas düşmanı iken, Altınordu bu devletle ticarî ve siyasî münasebetler geliştiriyordu, ve İlhanlılardan Abaka'nın (1265-82) ittifak kurmaya gayret ettiği Akdeniz'deki hıristiyan Latin kuvvetlerine karşı düşmanca bir tutum içindeydi. Bu tür siyasetler, Moğolların ekseriyetince Moğolistan ve Çin'de büyük han olarak tanınan Hülâgu'nun yeğeni Kubilay'ın ölümünden sonra (1294) küçük bir siyasî ehemmiyeti olan herhangi bir umumî Moğol dayanışması hissinin sonunu çabuklaştırmıştı. (1305'te tüm Moğol devletleri hâlâ birbirlerine danışıyorlardı, fakat yalnız o kadar.)

Her devlet kendi siyasî temelini kendi bölgesinin menfaat ve yüksek kültürü üzerine bina ederken, başarılı olma baskısı artmıştı. Her devlette daha ayrıcalıklı ve aydın sınıfların ekseriyeti müslüman olduğundan, Moğolllar arasında artan sayıdaki insanlar medeniyet dini olarak İslâm'a girdiler ve müslüman olanlar kendi ayrı devletleri içinde bir hizip teşkil etme temayülünde oldular. Müslüman bir hizbin nüfuzu, hâlâ tam bir Moğol hissini andıran herhangi bir siyasetten çok daha kolaylıkla, yerel müslüman halkla dayanışma içinde bölgesel-yönelimli bir siyaset yürüten bir devlet anlamına geldiğinden; dinî bağlılık noktasının, potansiyel olarak önemli siyasî sonuçları vardı.

İslâmî yönelimi kabul eden ilk devlet Altınordu idi. Volga vadisinin, Aral gölü yakınındaki Harezm ile yakın ilişkiler içinde olan yerleşik nüfusu Yüksek Hilâfetin daha sonraki yıllarında gittikçe artan ölçüde Müslümanlığı kabul etmişti. Volga ağzındaki başşehri ile, Hazar devletinin yönetici unsuru, yedinci yüzyıldan beri Musevîliğe girmişti (belki bu—Hz. Muhammed devrinden önce Yemen'de olduğu gibi—diğer yandan daha eski merkezlerdeki rakip dinî bağlılıklardan gelen baskılar arasında tarafsız bir bağımsızlığı temin etmişti.) Fakat başşehir halkı büyük ölçüde müslüman ve hıristiyandı, ve Rum saldırısı üzerine 960 yıllarında Hazar devletinin gücünün dağılma-

sından sonra, bölgeyi denetleyen kabilevî oluşumlar, sık sık İslâm'a taraftar hale geldiler. Bu arada, Volga'nın daha kuzeyine doğru, şimdiki Kazan civarında yaşayan Türk asıllı Bulgarlar hilâfet devletiyle doğrudan münasebet tesisiyle, Harezm'den bağımsızlıklarını ilan ederek, 900 yıllarının başında müslümanlığı benimsediler. Moğol fetihleri esnasında, kuzey bölgelerinde ticaret ve yerleşme arttığından (tipik olarak 900'lerde Bulgarlar büyük ölçüde çadırlardan meydana gelen tek bir şehirle iftihar ederken, 1100'lerde taştan inşa edilmiş birçok şehre sahiptiler) Bulgarlar, baştanbaşa orta ve aşağı Volga havzasının hâkim gücü idiler, yine de yakın zamanlarda batı yönünden Ruslara karşı savunmacı bir konumda kaldılar. İslâmlaştırmanın etkin bir merkezi olan Bulgarlar, Kiev'deki Rumları ihtida ettirmek için bazı gayretler gösterdiler. Türk dilinde kendilerine has küçük bir edebiyat vücuda getirdiler. (Kazan o kadar kuzeydeydi ki, kısa yaz gecelerinde, Ramazan yaza rastgeldiğinde gündüz orucundan sınırlı nekahete müsaade ettiklerinde umulmadık ritüel sorunlar ortaya çıkmıştı.

Moğollar kendi esas merkezlerini Volga'nın ağzına yakın kurarak ve aşağı Volga'nın mecrasını daha ziraate elverişli olan kuzeye doğru yönlendirerek Bulgar devletini (ve şehirlerini) tahrip ettiler. Fakat müslüman nüfus direndi; nitekim 1290 sularındaki idarecileri (doğudan gelenler de dahil olmak üzere, hıristiyan misyonerlerin gayretlerine rağmen) hâlâ bir müslümandı. Halen Türk olan müslüman halk hemen sonra Altınordu ile özdeşleşmiş görünüyor. Fakat Altınordu tarafından haraca bağlanan daha batıdaki hıristiyan Slav nüfusu, asırlarca acılara sebep olan dinî bir ihtilaf yüzünden imparatorluğun ana gövdesinden daha da dışlanmıştı.[3]

Ardından, ancak budist ve müslüman hizipler arasındaki dahilî mücadelelerden sonra İlhanlı devleti de İslâm'a girmişti. Kısaca 1282-84'te yöneticilik yapan başvezir Cuveynî, kendisini müslüman bir Moğol olarak tanımladıktan sonra idam edilmişti—buna rağmen Cuveynî'nin düşüşü daha evvelden rakip müslüman Farisî yetkililerce hazırlanmıştı. Musevî bir fizikçi olan halefi, yönetimden müslüman tesirini birtaraf etmeye kalkmış, fakat o da İlhanlı vezirlerinin ekseriyeti gibi, sonunda idam edilmişti. (Ancak bizatihî Moğolların canları, hükümdarın vesveseci kaprisinden masundu.) Vezirin ölümü üzerine, birçok şehirde müslümanlar, bir dalga halinde musevîleri katletmeye ve mallarını yağmalamaya giriştiler. 1295'te bir budist olan Gazan

3. Bazı yazarlar "Rusya" terimini nihaî olarak Ruslarla meskûn bulunan bütün toprakları kapsayan coğrafî bir terim gibi kullanarak, yazıda yanlışlığa sebep oldular; sanki "Rusya" dedikleri herşey bir dereceye kadar tabiî olarak Rus/Rusya'ya ait şeylerdir ve sanki müslümanlar, her yerde, hatta Volga'da bile yabancıdırlar. Bu öyle bir faraziyedir ki, Moğol "Ordu"nun İslâm'a girişinin taşıdığı tazammunların yanlış algılanmasına yol açabilir.

tahta oturdu ve devlet için İslâmî bir siyasetin değerini takdir ederek derhal İslâm'a girdi. Moğol soylularının müslüman olması için ısrarlı oldu ve nihayet eski üslubu savunan Moğolların ekseriyeti susturuldu ve budist rahipler büyük ölçüde ülkeden sürüldü. Başşehir Tebriz'de, sadece budist tapınaklar değil, kiliseler ve sinagoglar da tahrip edildi. Bununla birlikte müslüman Mısır'a karşı savaş devam etti, 1300 yılı esnasında büyük bir tahribatla Şam (Dımaşk) işgal edildi; ama 1303'te Suriye'de feci bir bozguna uğradılar.

Gazan şimdi özgül bir biçimde İslâmî eğitimi himaye ediyordu. Fakat eski vizyon genişliğini de sürdürdü. Birçok sanat ve zanaata, tabiî bilimlere ve Moğol tarihine şahsî bir alâkası vardı ve en azından birçok dili biraz biliyordu. (Kendi anadili Moğolca ve tahminen Türkçe dışında, Farsça, Arapça, Çince, Tibetçe, Keşmirce, hatta Latince zikredilir). İlhanlı sarayı Ökümen'in birçok kısmından elçi kabul etmiş ve kendisi de Hindistan'a, Çin'e, ve Avrupa'da İngiltere gibi uzak bir ülkeye bile elçi göndermiştir; Tibet gibi ülkeler onun nazarında çok daha ehemmiyet kazanmıştı. Fakat Garp (Papa Tebriz'de yerleşmiş Latinler için bir piskopos göndermeyi muvafık bulmuştu) hakkında bile iyi bilgilendirilmişti. İyi idaredeki gayretleri kuvvetle desteklenen Gazan'ın veziri, mükemmel tarihî eserlerinden daha sonra bilhassa bahsedeceğimiz fizikçi ve bilgin Reşîdüddin Fazlullah'tır. Reşîdüddin ayrıca çok sayıdaki oğlunu vilayetlere vali olarak atamıştı. Yeni suyolları veya yeni kanallar açarak ve bunların yanısıra köyler kurarak, din adamlarına ihsanlar sağlayarak, ve Trabzon veya Kabil'e seferler düzenleyerek işgörmüş; ayrıca özellikle Hindistan ve başka yerlerden hastaneler için egzotik ilaçlar sağlamakla bizatihî ilgilenmişti. Tebriz yakınlarında bilginler için inşa ettirdiği kasabada sadece büyük bir kütüphane temin edip tüccarlar ve benzerleri için düzenlemeler yapmakla kalmamış; bir kısmını Mısır, Hindistan ve Çin'den getirttiği elli fizikçiyle (kendisinin Farsça eserlerini) Arapça'ya ve ayrıca Çince'ye de tercüme ettirmiştir. Sonunda, Reşîdüddin, daha sonraki hükümdarının asılsız bir suçlaması üzerine, onaltı yaşındaki oğluyla beraber, yetmiş yaşında iken idam edilmişti (1318). Orada depolanan kapsamlı eserlerinin birçoğuyla birlikte, kurduğu bilim şehri de talana uğramıştı.

Çağatay devletinde, daha güneybatı bölgelerinde, bilhassa Amuderya havzasında bulunan Moğollar, Müslümanlığa girmeye başladılar; daha kuzeydoğu bölgelerinde Yedisu bozkırları (Balkaş gölünün güneyi) ve Tien Şan dağlarında yerleşenler ise İslâm'a karşı ciddi şekilde mukavemet ettiler. Bir müslüman ancak 1326'da han olmaya muvaffak oldu, fakat o da bir on yıl geçmeden (1334) Yedisu bozkırlarından gelen asilerce öldürüldü. Bundan biraz sonra Çağatay devleti dağıldı, Mâveraünnehr müslüman kaldı; fakat doğu kısımlarının hanları, çok daha sonra müslüman oldular.

Bu sıralar her üç devlet parçalanmaya başladı. Moğollar (1368 civarı ke-

sin kes kovulmuş oldukları) Çin'deki dayanaklarını da kaybetmeye başlamışlardı. Moğol devletlerinde tahta halef olma genel bir meclis (*kurultay*) huzurunda büyük ailelerin başkanlarının geri alınamaz bir duyurusu ile, yönetici aile arasından yapılan seçimle olurdu. Fakat temel göçebe ilkesi olan, "Bir kimsenin ülkeleri oğulları arasında eşitçe taksim edilir" kuralına daima bağlıydılar (en küçük oğul eşit bir temel üzere, anayurdu alırdı). Bu ilkeye göre büyük han, bütün ötekilerce tanınmış olsa bile, onların bağımsız toprakları üzerinde kendi bağlılığını tesis edemezdi. Bu ilke, Moğol devletlerinde de devam etti, devletin taksim edilmezliği açıklık kazandı; fakat tüm oğullar arasındaki eşit haklar duygusu galiba silahlı bir mücadele yoluyla kurultaydaki seçimi eninde-sonunda en güçlü hizipçe desteklenen adayın hükümdar olduğu bir halefiyet kalıbına dönüştürmeye katkıda bulunmuştu. Mücadelenin sonucu belirsiz olduğunda, devlet pratik olarak bölünmüş olurdu. Her hâlükârda merkezdeki otorite zayıflardı.

Çağatay hanlığı döğüşen gruplar için zaten elverişli bir mekândı. Bilhassa 1357'den sonra Altınordu da bu hale geldi; yerleşik nüfusun büyük ölçüde Türk olduğu her iki bozkır devletinde Cengizli Moğollar, bir asır boyunca bir tür otoriteyi ellerinde tutmuşlardı. İlhanlı devletinde ise Moğollar daha hızlı bir şekilde kayboldular. Ebu Saîd'in hükümdarlığı (1317-35) dahilî kavgalarla, huzursuzluk içinde geçti; çok içici Moğol idarecilerinin ekseriyeti gibi —gerçekte, o çağların birçok idarecisi gibi—Ebu Saîd genç yaşta (otuz yaşlarında) öldü, ve ölümünden sonra artık tek bir İlhan üzerinde mutabık kalınamadı. Her varis için, başka bir grup rakip çıkardı. 1353'e gelindiğinde bu kukla iddiacıların sonuncusu bertaraf edildi ve eski İlhanlı arazileri, tamamen farklı bağımsız hanedanlar arasında taksim edildi. İlhanlıların parlak devirlerinde bile, haraç vermeyi ve aralarında uyuşmazlıkların Moğollarca çözülmesine müsaade etmeyi kabul ettikleri sürece, Moğol-olmayan emîrin ülkenin büyük kısmını garnizon etmeye devamına müsaade edilmesi, uygun bulundu. Bundan dolayı Herat'ta yerleşen Kürt hanedanı Horasan'ın büyük bir kısmını; ve Şirazlı Muzafferîler hanedanı batı İran'ın birkaç vilayetini idare ediyordu. Bu ailelerin üyeleri kavga ederek, bazan farklı kasabalarda birbirleriyle dövüşerek direndiler. Kendisi de Moğol geleneğine bağlı bir kabile olan Celâyirîler, Ebu Saîd'in saltanatından sonra, İlhan olarak, şu veya bu bir Moğol adayı belirlemek üzere en uzun teşebbüse giriştiler; seçtikleri şef doğrudan doğruya Irak'ta ve bazan Cezîre ve Azerbaycan'da hüküm sürdü; kendileriyle aynı seviyede buldukları Muzafferîleri yerlerinden çıkarmaya gayret ettiler. Diğer küçük boylar daha küçük roller oynadılar. Bu nevi iktidarlar, birbirlerinin hakikî meşruiyetini tanımadılar ve tekrar tekrar eski teslimiyetleri muhafazayı veya yenilerini takviyeyi tasarlayan bir savaş çığırtkanlığında bulundular.

Ekseri bölgelerde iktidar, tamamen askerî emîrlerin elindeydi. Fakat bazı

yerlerde, a'yânlar etkili bir şekilde taraf olmuştu, ve en azından bir hadise esnasında bir kasabada iktidarı ele geçiren unsurlar, pek iyi örgütlenmemiş bir grup idi. Batı Horasan'daki Sebzevâr'da Moğol merkezî iktidarı zayıfladığı zaman ("Serbedârlar" diye adlandırılan) bir Şiî tarikatının bazı mahallî mensupları, Türk garnizonunun aleyhine, zulmü bertaraf etmeye adanan cumhuriyet-benzeri birşey teşkil etmişlerdi (1337). Serbedârlar—"darağacına ant içmiş" anlamına bir terim—olayları kaydeden Cemâ'î-Sünnî bilginlere göre, lanetli idiler; ve genellikle, cebrî darbelerle sık sık liderlerini değiştirdikleri için, bizler esasen onların karıştıkları isyanlardan haberdar oluruz. (Çoğunlukla birbiriyle münasebeti olmayan bu cumhuriyetçi reisler, hanedan terimlerinden başka şeyler düşünemeyen yazarlarca ironik bir şekilde hanedan olarak adlandırılmıştır.) Fakat kendi bölgeleri içerisindeki geniş destekten memnundular ve seneler geçtikçe daha da kuvvetlenmiş oldukları görülüyor; birkaç kasabayı ele geçirdiler ve 1370 civarında Nişâbur'u bile hudutlarına dahil olmaya iknayı başardılar (fakat hemen sonra Herat'lı Kurtlar şehri geri aldılar.) Maamafih Semerkandlı fâtih Timur,—diğer emîrlerle birlikte—onları imhayı üzerine almaktan memnun olmasaydı, (1381 civarı*) Kurtlar onları zor mağlup ederlerdi.

MISIR MEMLÛKLERİ

Merkezî müslüman bölgesinde Moğol dalgasına mukavemet eden tek iktidar, Mısır idaresiydi. Tam Hülâgu'nun ortaya çıkışı zamanında, vaktiyle Fâtımî devletinin yerine Sünnî bir Suriye-Mısır devletini kuran Selâhaddin'in Eyyubî ailesi, sayıları liderliği ele almalarına izin veren kendi asker köleleri (*memlûkler*) tarafından tahtından uzaklaştırılmıştı (1250). (Bu yeni hanedanın ilk bağımsız hâkimi, son Eyyubî vârisinin annesi olan bir kadındı.)

Görünüşe göre, başsız Memlûklerin saygınlığı, 1260'da Şam'ın güneyindeki Ayn Celût'ta mağlup edilmez Moğolları bozguna uğratarak Suriye'den sürmeyi başardıkları zaman oluştu. Bir suikasttan hemen sonra tahta çıkan Sultan Baybars (1260-77), devleti bir askerî güç olarak gayretle örgütledi. Onun muhtelif garnizonlardaki savunmaya yönelik düzenlemeleri (hızlı haber hizmeti dahil) etkinliklerinden dolayı, hayranlık uyandırdı. O, aile bağlarına sadık haleflerinin asla yapmadığı şeyi yaparak, yani Salâhaddin'in devletini merkezîleştirerek, Suriye'de kalan Eyyubî prensliklerini hızlı bir şekilde bertaraf etti. Altı yıl süren bir sefer sayesinde sahil boyundaki Haçlı sömürgelerinin ekseriyetini tasfiyede muvaffak oldu, ve daha sonra, Hülâgu tarafından diğer İsmailîlere boyun eğdirildiğinde, bağımsızlıklarını koruyan Suriye İsmailîlerini hükmü altına aldı. Suriye-Mısır üssünden askerlerini

* Metinde bu tarih dizgi yanlışı sonucu (1831 civarı) olarak görülüyorsa da, muhtemelen bizim yazdığımız tarih doğrudur. (Ç.N.)

Nil'in yukarısına Nubya'ya, aşağıda Kızıl Deniz kıyılarına, Krenayka'nın batısına, varlığını sürdürmekte olan Ermeni devletine karşı Kilikya'ya gönderdi ve hatta Moğollara ve onların kuzeydeki Anadolu Selçuklu vasallarına karşı hücumlar yöneltti. O ve diğer Memlûk askerlerinin çoğunluğu büyük ölçüde Altınordu bölgesi olan Kefe ile Hazar denizi kuzeyindeki Kıpçak bölgesinden gelen Türkler idi; ve Baybars, aynı bölgeden gelen büyük bir yeni köle grubunu kendi şahsî ordusu için asker olarak kaydetme zahmetine girdi. İlk anda bu güce güvendi, fakat idaresinin daha geniş ölçüde meşruiyet kazanması için, hâdimi olduğu süsünü verdiği, Bağdat'ın tahribinden kaçan Abbasî ailesi için Kahire'de bir organ teşkil etti. (Bu kukla halifenin aylak halefleri, genellikle Memlûklerle yakın münasebet içinde olmayan diğer birkaç müslüman devletten de ünvan olarak bir tanıma görmüşlerdi.)

Baybars bir hanedan kurmadı, fakat aksine kendi koyduğu kalıbı öteki sultanların takip ettiği oligarşik bir düzen tesis etti. Bu azatlı askerler arasındaki büyük emîrlerin her biri, iktidarın ithal edilmiş askerî köle birlikleri esası üzerine kurulmasına yardım ettiler. Memlûklerin hür doğmuş oğulları, sistemli bir şekilde esas askerî kurumlarda hizmetten dışlanmışlardı, yine de kimi ikincil askerî hizmetleri görebilirlerdi, böylece her bir ordu nesli yeniden kuzeyden ithal edilip, kendi emîrine ve emîrin müfrezesindeki asker-köle arkadaşlarına sadakat içinde eğitilmişlerdi. Bir çeşit, idarenin babadan oğula geçtiği, idarenin devam ettiği 1299-1382 süresi hariç, devlet, azat edilmiş kölelerin halefiyetiyle yönetilmişti. Daha avantajlı bir yer arayan, liderleri bir sonraki sultan olan (ve geçici olarak sultan ünvanını alan çocuğu tahttan indiren) muhtelif Memlûk müfrezeleri (normalde dövüşerek) duruluncaya kadar, genel bir ilke olarak, her bir hükümdara oğlu halef olmuştur. Babadan oğula tahtı devralan sultanlar döneminde bile, ayrıca sultanların bazı emîrlerin elinde mahzâ çocuk kuklalar olduğu daha sonraki dönem esnasında ve hâlâ daha azatlı sultanların idaresi altında, büyük Memlûk emîrleri eşsiz bir oligarşi teşkil etmişlerdi. Hiçbir sultan onlara çok fazla karşı koymaya cesaret edemedi—genel olarak devletin menfaatleri, hatta sadece sultan tarafından dikkate alınan menfaatleri hakkındaki endişeleri artarken bile.

Emsallerinin onlara müsaade ettiği sınırlar içinde, sultanların bazıları, enerjik hükümdarlar olduklarını gösterdiler. Dikkatli bir biçimde ticareti teşvik ettiler: Batılılar (veya "Frenkler") arasında Venedikliler, Suriye limanlarındaki Haçlı konumundan istifade eden Cenevizliler ve Pisalılar aleyhine kayırıldılar; Karadeniz ve Hint okyanusu yoluyla kuzeye ve güneye yapılan ticaret, siyasî düzenlemelerle himaye edildi. Sultan Kalâ'ûn idaresinde (1280-90) ve ölümünü izleyen yılda, kalan Haçlı limanları alınmıştı—fakat Garplıların donanmadaki üstünlüğünün korkusuyla, Suriye ticareti, diğerleri tahribata uğradığından, sadece birkaç sağlam limana kanalize edildi. Kilik-

ya'daki hıristiyan Ermeni devleti bertaraf edildi. Hanedan nizamı yönündeki müslüman tazyiki, Kalâ'ûn'un 1309'da sağlamlaştırılan kontrolü sarsmak için iki emîr tarafından hükümdarlıktan çekilmek zorunda bırakılan ve şahsî idaresini yeniden tesis etmek üzere 1310'da sürpriz bir darbe ile tekrar iktidara geçen oğlu Nâsır Muhammed'in başarılı fakat göze çarpmayan hükümdarlığı (1299-1340) zamanında meyvesini verdi. Fakat 1382'den sonra, Türk kökenlilerden ziyade Çerkez Memlûkleri iktidarı ele aldığı zaman (daha evvelki *Bahrî* Memlûklerinin aksine *Burcî* Memlûkleri diye tesmiye edildiler) daha ileri irsî temayüller hoşgörülmedi.

Memlûk çağlarında, Mısır ve özelde Kahire, Arapça'yı Farslılaşmış kültüre çok az atıfta bulunarak kullanmaya devam eden İslâmîleşmiş kültür bölgesinin kalbi haline geldi, ve Mısır münevverleri İslâm toplumunda bundan önce olduğundan daha büyük bir rol oynadılar. Daha sonraki Memlûk döneminde tarımsal zenginlikteki bariz düşüşe rağmen bu, Kahire için muhteşem bir çağdı. Memlûk iktidarı ve tadı, çoğunluğu kendi dönemlerinde yapılan Kahire camilerinde ebedîleştirilmişti; evvelce daha sık kullanılan ucuz malzeme yerine taş inşaatı tercih ettiler, ve mimarları, sevilen arabesklerin bile hatların anıtsallığına karışmasına zar-zor izin verilen bir dönemde iyi düzenlenmiş, masif formda sağlam bir güzellik duygusu geliştirdiler. Şahsî kahramanlığın müjdeleyici sembollerinde, süvarilikte uzmanlaşmada, ardı arkası kesilmez dahilî mücadelelerinin âdâblarında, yiğitlik formlarından hoşlandılar. Ve bu da, Kahire'nin küçümsenen ve devamlı surette iktidardan dışlanan sivil halkının zararınaydı.

Neticede bizzat Memlûklere, gururlu hâkim iktidarları pahalıya mal oldu; gerçek bir süvarinin değersizliğini gösteriyor diye, ateşli silahların (devrin piyade silahı) kullanılmasını küçümseyerek, bu işi hor gördükleri Zenci köle müfrezelerine bıraktılar ve sultanların bunlara yatırım yapmasına müsaade etmediler ve en sonunda Anadolulu Osmanlıların sahra topçusuyla ezildiler (1517). O zaman Mısır, Osmanlı idaresine geçti, fakat Memlûk kurumlarının bir çeşit mahallî askerî aristokrasi olarak uzun bir süre devam etmesine izin verildi.

DELHİ SULTANLIĞI: TÜM HİNDİSTAN'A YAYILMA

Onüçüncü asrın başlangıcında Ganj vadisindeki Pencab'ın ötesinde Afgan dağlarından gelen gazi savaşçıların kurduğu Delhi sultanlığı, Moğol saldırılarını bertaraf etmeye muvaffak olmuştu ve mükâfat olarak, putperest Moğollardan kaçan sayısız aydın kimsenin gelişiyle, bölgenin İslâmîleşmiş kültürü takviye edilmişti. Kahire'deki Memlûk sultanlığı gibi, Delhi sultanlığı da köle askerler geleneğinden beslenmişti; ilki gibi, o da, Moğol mevcudiyetinin cidden farkındaydı, fakat pastoralci kurumlar bakımından uygun bir ortamı ve Moğollarca getirilen yeni idarî tutumları doğrudan doğruya paylaş-

mıyordu. Ganj ovasının ilk fethindeki gibi şimdi de seyyal adem-i merkezîleşme dönemlerinde, kendilerinin neticede bütün bölgede çok açık ve kozmopolit bir yönetici kast haline gelmesini mümkün kılan gittikçe artan bir surette kasta bağlı hindu toplumunu ikmal etmek, müslümanlar için etkili bir yol oldu. Gelişmeleri daha geniş bir şekilde, IV. Bölümde, "İslâm'ın Yayılması" adı altında tartışacağız.

Moğol idaresinden kaçanlara bir sığınma yeri olduğu kadar müslüman macerasının da bir sahası olarak, Hindistan hızlı bir şekilde yalnızca müslüman askerlerden değil, fakat onlarla birlikte gelen her çeşit kültürel uzmanlardan oluşan kuvvetli bir ordu kazandı. Tabiî ki, İran ve Amuderya havzasındaki halka mal taşıyan müslüman tâcirler hususî bir himayeyle karşılaştılar. Hindistan'a gelen atılgan hareketin sûfîleri, daha müslüman topraklardan gelen herkese hoşgeldiniz demeye hevesli bir cemaatteki İslâm'ın manevî destekleyicileri olarak, saygın bir konum kazandılar; ve ikisi Hindistan'ın iki temel sûfî tarikatının (Suhreverdiyye ve Çiştiyye) kurucuları oldu. Fars şiiri çok takdir gördü ve İranlı şairler takdirkâr dinleyiciler bularak hususî pâyeler kazandılar.

Onüçüncü asrın sonunda, İslâm Ganj havzasına, şayet zayıfça değilse kuvvetli bir şekilde yerleşmişti. Bağımsız bir müslüman sultanlığının bulunduğu Bengal kadar uzak doğuda, Delhi'deki iktidarla doğrudan çatışma içinde olunduğu zamanda bile, hatırı sayılır bir hindu muhalefetiyle karşılaşılmamıştı. Her taraftaki dağlarda, Râjpûtlar diye adlandırılan evvelki birkaç asrın hindu yönetici kastı, müslüman iktidarının son derece zayıf olduğu anda mahallî kaleleri tutmaya ve daha geniş bir bağımsızlık elde etmeye muktedir aileler buldular. Fakat tarımsal üretimin en zengin olduğu ovaların çok büyük kısmı müslüman hâkimiyetini tanıdığından, hiçbir mahallî yönetici kast buna meydan okuyabilecek kadar kuvvetli değildi.

Bu arada, küçük bir Türk askerî oligarşisinin siyasî bir ifadesi olarak, bu sultanlığın özgün niteliği değişmekteydi. Müslüman idaresinin neticeten büyüklük ve desteğine dayalı olduğu müslüman mahallî cemaatlerinin muazzam çekiciliği, sunmuş oldukları açık sosyal fırsatlarda yatıyordu. Dar himayeci anlayışıyla Türklere yönelen Türk oligarşisi, bu fırsatları hükûmet sahasıyla tahdit etmişti. Bu, muhtemelen yeni gelen gazi savaşçıların sadakatlerini muhafaza etmek için uygun, fakat vaktiyle belirli bir genişliğe ve sürekliliğe ulaşmış olan müslüman iktidarını muhafaza etmek için ise uygunsuzdu. Fakat büyük Delhi sultanlarının üçüncüsü olan Balaban (1249-87 arasında hüküm sürdü, buna rağmen saltanatı resmen ancak 1266 yılında başladı), etkili bir surette Türk beylerini denetleme ve bir hükümdar olarak hüküm sürme noktasında ısrar etmişti. Herhangi bir gerçek Türk'ü herhangi bir şeref konumundan dışlamada bağnazca ısrarlı oluşu, görevini kolaylaştırmış olma-

lıdır (kendisi de ilk iki sultan gibi, Türk asıllı bir köle olarak hayatına başlamıştı). Fakat iktidarı sultanda merkezîleştirme sonucu, aristokrasinin eşsizliği gerçekte temelini kaybetmişti. Üstelik, Moğolların kuzeyde yerleşik hale gelmesinden sonra, artık Hindistan'a yeni Türk asıllı köleler gelmedi. Balaban'a halef olan ehliyetsiz ahfâdı, kendilerini ve kendileriyle birlikte herhangi bir saf Türk siyasetini, birkaç yıl içinde itibardan düşürerek harcadılar.

Sultanlığın yeni imkânları, Balaban'ın ölümünü takiben, birkaç sene içinde yeniden ferahlamaya sebep olmuştu. Kuzeybatıdaki Moğol baskısına rağmen, sultanlık, Hindistan'ın diğer taraflarına da yayılmaya devam etti. Bu, esasen iki enerjik ve ekzantirik hükümdarın idaresi altında gerçekleşmişti. Kendisi Balaban anlamında bir Türk olmayan Alâuddin Hilicî tahtı (hıyanetle) ele geçirmeden önce bile eyalet emîri olarak, güneye doğru Melvâ içine ve hatta Dekkan'daki Vindhya dağlarına doğru saldırıya geçmişti. Hükümdarlığı döneminde ise (1296-1316) Ganj ovasının güneyindeki dağlık toprakların çoğu Delhi'ye bağlandı ve yüzbaşılarından biri yarımadanın güney ucundaki Tamil Nadu'daki Madiral kadar uzak güneye uzanan uzun bir akın (1307-11) yaptı ve Hindistanlı idarecilerin çoğunu yıllık haraç ve vaadler vermeye zorladı. Alâuddin, muhteşem hükümdar rolünü iyi oynadı: şarap içmelerine bile güç-belâ izin veren ulemaya pek ihtimam göstermese de, herhangi bir kıymetli askerî idarecinin muhakkak memurlarının hanelerine yerleştirdiği, ama eski bir entrikacı olan Alâuddin'in özel kıymetlerini bildiği casusların sürekli korkusunu hisseden baş memurlarının yaşantısını şiddetle düzenledi. Daha önemlisi, ayrıca askerlerine satılan gıdaların fiyatlarına sıkı sınırlar koyarak başşehirdeki piyasayı insafsız bir şekilde düzenlemişti.

Ama güneyin gerçek fethi Muhammed Tuğluk (1325-51) tarafından yürütüldü.[4] Bir dizi süreli, ahlâksız ve kaotik hükümdarlıklar arasında bile, güneyde saldırganlık siyaseti zaman zaman takip edilmişti. Ordusuyla meşhur olan Muhammed Tuğluk'un babası tahta geçtiğinde, bu siyaset daha sistemli bir hal almıştı. Halihazırda babasının yardımcısı olarak Muhammed, Dekkan'ın bazı kesimlerinde (babası doğu Bengal'i tâbi kılarken) müslüman otoritesini takviye etmişti. Kendi hükümdarlığı döneminde Muhammed enerjisini bütün Dekkan'ı boyun eğdirmeye ve hatta yarımadanın güney kısmının çoğunu müslüman idaresine sokmaya veya an azından vergi vericiler olarak bırakılan o idarecilere sert takyidler koymaya teksif etmişti. 1330 sularında müslümanların güneye doğru büyük bir muzafferâne yürüyüşünden sonra, Hindistan topraklarının büyük bir bölümü, müslüman otoritesine teslim olmak zorunda kaldı. Muhammed Tuğluk da Alâuddin Hilicî kadar şiddetli bir

4. Tarihçiler (ipuçlarını sitayişkâr müslüman salnâmelerden alarak) sanki Hindistan'ın güneyinin halihazırda Alâuddin Hilicî idaresinde müslümanların toprakları olduğunu yazıp daha sonraki seferleri ise salt isyanların bastırılması olarak görüyorlar.

hükümdar idi, fakat memleketi kontrol teşebbüslerinde daha az başarılı oldu. Kendisini Dekkan işlerine o kadar vakfetmişti ki, hükümdarlığının ilk döneminde, payitahtını, Dekkan'ın güneyine, Mahârâştra'daki Dêogiri'ye nakletmeye gayret etmişti. Delhi'nin önde gelen ricali taşıma işinde gönülsüzken, ve taşımayı kolaylaştırmak için yapılan kılı kırk yaran düzenlemelere rağmen o, tüm Delhi halkına (tahminen önemli herhangi bir statüde bulunanların hepsine nasıl olsa tâbi kimseler onları tâkip ederdi) emir vererek, belirli bir süre içinde göç etmek üzere zorlamaya çalıştı. Arkada kalanlar öylesine şiddetle cezalandırıldı ki, Delhi kısmen tahrip edilmişti; ve yeni payitaht ise o kadar tiksinçti ki, bir süre sonra sultan onu terketmişti. Daha sonraki yıllarında Muhammed, memurlarıyla devamlı didişme halindeydi ve bastıramadığı bir dizi isyanla yüzyüze geldi; fakat güneyde müslüman iktidarını tesis etme işi gerçekleştirilmişti.

Bu fetihler zamanında müslüman Delhi, müslüman cemaatin canlılığına çokça katkıda bulunan alışılmamış şahsiyetlerle dolup taştı. Bunlar, dışarıdan cezbedilen veya mahallî olarak ikmal edilen müslüman kadrolar arasındaki en göze çarpan simalardı. Birçok müslüman, herhangi birşeyi hemen hemen bir kere tecrübe etmeye arzulu görünüyordu: belki oldukça acayip bir surette Alâuddin'in insancıl selefi, dinî kültlerinin bir parçası olarak seyyahları öldürüp (soymayı), ve kanlarını dökmekten ziyade onları Bengal'e doğru Ganj'a atmayı gerekli sayan bir hindu kalıtsal mezhebinin mensuplarını toplamıştı. Bu alışılmadık şahsiyetlerin en olağanüstüsü ise Muhammed Tuğluk'un kendi şahsiyeti idi.

Genel olarak Muhammed daima başarılı olmuş gözüküyor (İran yaylalarını fethetmek ve böylece ününü eski İslâm yurtlarında tesis etmek gibi beyhude bir planından başka). Dinî sınıfları ve öteki eşraftan gelen memurlarının birçoğunu en sonunda kendisine düşman eden şey idarî aşırılığı idi. Bunlar çok parlak, ancak çok lütufkâr olmayan bir kafadan doğmuştu. Alâuddin gibi o da, askerlerinin erzaklarının fiyatını denetlemeyle çok fazla ilgiliydi, ve Alâuddin'in karşılaştığından bile daha fazla, ücretlerin yükselmesine yol açan, güneyden akın eden bir sikke seliyle yüzyüze geldi. Buna karşı Delhi yakınındaki Dâab tarımsal bölgelerine sert vergi salma, bazı Moğol idarecilerince tercih edilen Çin modasından sonra, bir madenî para dolaşımı kurma teşebbüsüne kadar yayılan, yaratıcı ve bütünlüklü sert bir düzenlemeler paketiyle cevap verdi. Maalesef, koyduğu vergi oranları tahrip edici sonuçlar getirdi; köylüler kaçtı ve zorla onları geri getirmeye ve gecikmiş bir tarımsal yardım programı (tohum için ikrazlar, yeni kuyular açma, yeni tarıma yardım, vs.) icrasına mecbur kaldı. Benzer bir surette, kalpazanlığa karşı yeterli güvenceyi sağlamada başarısız oldu ve hazineye büyük bir zarar veren bol miktardaki madenî paranın bedelini ödemek zorunda kaldı.

Felsefe ve hatta bilim alanında şahsen çok eser okumuş olan Muhammed Tuğluk, dinî meselelere derin bir alâka gösterdi. Sûfî mistisizmini reddedip ulema arasında teb'a-zihniyeti yüklü bir reform çağrısı yapan ve Şamlı bir Hanbelî olan çağdaşı İbn Teymiyye'nin radikal fikirlerinden haberdardı. Felsefe geleneğindeki bir merak, farklı bir çıkış noktasından, aynı genel sonuçlara götürebilir. Tuğluk, sûfîlere hücum etti. Daha sonra, Memlûk idarecilerinin Kahire'de alıkoyduğu gölge Abbasî halifesine bağlı görünerek kendisinin şer'î meşruiyetini sağlama noktasında büyük sıkıntı çekti, fakat sadece kendi anlayışına göre ulemanın desteğini isteyip, daha sonra onları bertaraf etmeyi başardı.

Alâuddin ve Muhammed zamanında Delhi sûfîlerinin en önde geleni, baştanbaşa bütün Hindistan'da Çiştî tarikatını yöneten Nizâmüddin Evliya (v. 1324) idi. Halihazırda tarikat tasavvufu hakkındaki tartışmamızda biz onun, hem hindu ve hem de müslüman, kendisine danışan bütün sınıflardan insanların manevî hayatları için yorulmak bilmez dikkatiyle karşılaştık. Müridlerine, maişetlerini sarayın tâbileri olarak—güçlü sultanlar tarafından devlet menfaatlerine göre karar vermeleri istenen *kadı* olarak olsa bile—temin izni vermemesine rağmen birçok saray ricalinin manevî nasihatçısı haline gelmişti. Talebesi Nasîruddîn Çerâğ-i Dehlevî, Çiştî sûfîleri arasında onun görevini ve öncülüğünü devraldı; gecelerini dua ve niyazla geçirmiş görünen, dinî sebeplerden ötürü evlenmemiş olan bu zât her an herhangi bir kimsenin hâcetine âmâdeydi.

Nizâmüddin'in saraydaki müridlerinden en önde geleni, büyük şair Emîr Hüsrev (1253-1324) idi. (Babası Türk asıllı bir göçmen olan şaire, asker olmamasına rağmen askerî hiyerarşide fahrî bir paye verilmiş gibi görünüyor.) Emîr Hüsrev'in Farsça şiirleri, Farsça yazan Hint şairlerinin ekseriyetinin daima sınırlı ilgi gördüğü İranî memleketlerde bile saygıyla karşılandı. Fakat o anavatanı olan Hindistan'a âşıktı ve eşyayı, İranî geleneklerin zorluklarına rağmen Hint uslûbuna göre tes'id etti. Hindî dilinde—Delhi bölgesinin mahallî lisanı—şiir yazdığını ileri sürenin Nizâmüddin Evliya olduğu söylenir. Tanınışı, lirik şiiri yüzündendir. Fakat kendisinden sarayın kasidecisi olması beklenilmiştir ve başka şeyler arasında Dekkan'daki Alâuddin'in büyük bir seferi için, belki de ayrıca telif edilen resmî mensûr tarihe bir ek olarak şiirsel bir tarih yazmıştı. Onun beyitleri, ya putperest Moğol ya da hinduların ölümlerinden kibirli bir sevinç duyan ve ordunun yapmaya muvaffak olduğu iğrenç derecedeki katliam ve yağmayı öven bütün noktalarda tamamen medih yüklüydü. Fakat buna rağmen şiirinin başka bir yerinde bağımsız bir ruh kendisini hissettirir. Salt fetihle kıyaslanınca etkili idarenin kıymetini belirli bir şahsı veya olayı hedef alarak yüceltir ve böylece, kısaca da olsa, sefer hikayesine başlamadan evvel Alâuddin'in idareye dair tedbirlerine temas eder, onun mübalağa ve şuurlu yapmacıklığının bazısının betimlediği başarıları

ucuzlatmanın (ki başarıları değersizleştirmiştir) fiilî neticesi olmadığı, doğrudan bunun kastedilmiş olabileceği ileri sürülmüştür.[5]

1334 sıralarından başlayarak, Muhammed Tuğluk'un en büyük fütuhatının olduğu yıllarda, müslümanlar ve ancak ikinci sûrette hindular arasındaki isyanlar, o devirde, müslüman emîrlere açık idarî metodlarla merkezî sûrette yönetilebilen aşırı derecede geniş memleketleri kapsayan Hindistan'daki müslüman iktidarının birliğini bozdu. Muhammed Tuğluk'un halefi olarak ordunun tercihi olan kuzeni Fîrûz (1351-88), Muhammed'in (ki ona sâdıktı) siyasetlerini şeklen muhafaza ederken, mümkün olan herkesle uzlaşmaya gitti. (Bununla birlikte, Mehdî olduğunu iddia eden bir kimsenin boynunu vurdurmuştu.) Fîrûz, Bengal'in batısındaki sadece İndus ve Ganj ovalarını Delhi'nin doğrudan idaresine alarak, uzakta bulunan müslüman idarecilerin kendi yollarına devam etmelerine müsaade etmişti. Kâfi derecede ekzantirikti; mucidi olduğu diğer cihazlar arasında, yeni bir çeşit saat parçacıklarının da mevcut olduğuna inanılıyordu.

Hindistan'daki diğer bazı müslüman idareciler gibi, o da, bilhassa vahşi filleri yakalayıp eğitme düşkündü. Ölümünden ve özellikle Delhi'nin Semerkantlı fâtih Timur tarafından yağmalamasından (1393) sonra, Delhi sultanlığı artık Hindistan'daki birçok müslüman iktidarından biri haline gelmişti.

AVRUPA'DAKİ İLK OSMANLI DEVLETİ

Avrupa'ya doğru müslüman ilerleyişi Hindistan'dakinden oldukça yavaştı, fakat onüçüncü yüzyılda, büyük Helenik bölgelerden biri olan Anadolu'da ayak basacak sağlam bir mevzi elde edilmişti: hem hayvancılıkla uğraşan Türk oymakları ve uç akıncıları şeklinde, hem de Konya'daki gelişkin Selçuk devleti şeklinde. Moğolların ortaya çıkışı, muhtemelen gazi haline gelen yerinden edilmiş boyların mevcut sayısına ilavelerde bulunmuştu; fakat bu, gerçekte süreci çok fazla hızlandırmamıştır. Aslî müslüman-hıristiyan sınırı bir kere ihlâl edildiğinde, Bizanslı köylüler, bürokrasi ve ordu arasındaki sosyal ilişkiler her tarafta benzer biçimdeydi; deniz kenarına ulaşan müslümanlar, bizzat Ege denizini, tedricî bir sûrette ihlal edilmekte olan dahilî hudutla değiştirmek üzere korsan bir hudut haline sokarken, ondördüncü yüzyılın başında ikinci bir fâsıla araya girecekti. Sonra Ege denizi geçildiğinde, bu hareket şimdiye kadar olduğundan çok daha hızlı bir şekilde ilerledi.

Moğol fetihlerinden sonra, Anadolu'da Selçuk iktidarını ihya etmek için bazı gayretler gösterildi, fakat başka yerlerde olduğu gibi, orada da gitgide dolaysız Moğol idaresi empoze edilmiştir. Maamafih, yarımadanın merke-

---

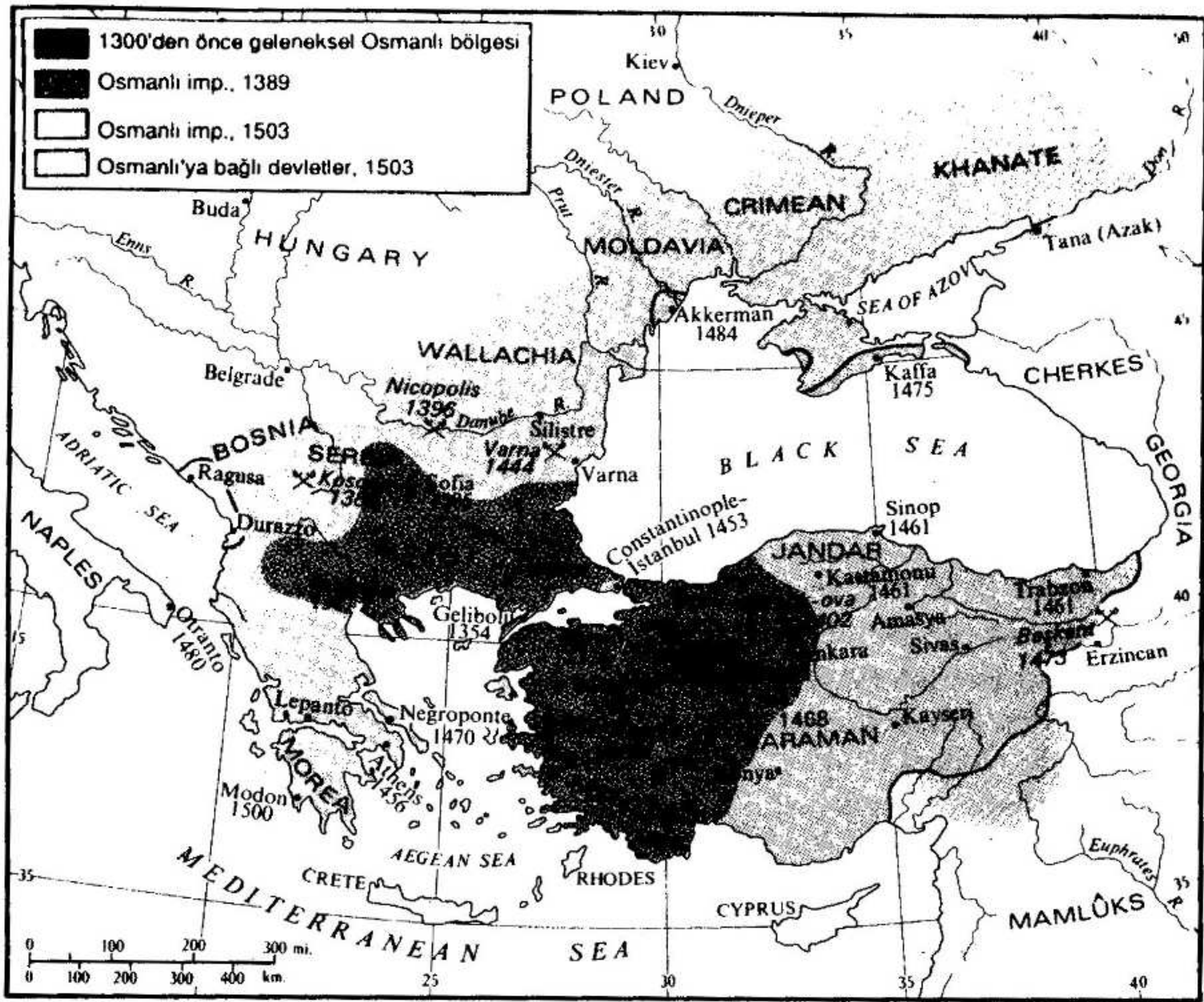
5. Profesör Muhammed Habib, Emîr Hüsrev'in Hilicî seferleri hakkında kaleme aldığı *Hazâ'inü'l-fütûh* adlı eseri tercüme edip şerhetmiştir (Madras, 1931).

zindeki Moğol idaresi, gazileri kendi beyliklerinde müdahalelerden azade, batı sahillerindaki uçlarda ise müphem bir Moğol hâkimiyeti altında bırakma eğilimindeydi. Onüçüncü asrın son onyıllarında beylikler, küçük şehirleri, 1269'dan beri İstanbul'da yeniden yapılandırılan Bizans imparatorluğundan arta kalan hıristiyanlardan peş peşe zorla aldılar. Ebu Saîd'in devrinde Moğol iktidarının parçalanmasıyla, tüm Anadolu, en güçlüsü Konya'yı tevârüs eden Karamanlılar olan küçük müstakil beylikler arasında taksim edilmişti.

Uç gâzi devletlerinin ekseriyeti denize ulaşıp, böylece korsanlıkla elde edilenden gayrı talana son verildiğinde, Boğazlar'ın güneydoğusundaki yüksek tepeliklerin en küçüğü olan Bilecik beyliği, yeniden yapılandırılan, ancak büyük ölçüde bizzat Bizans imparatorluğuna (imparatorluğun şimdi Anadolu yakasında, İstanbul civarındaki topraklarından daha da az toprağı vardı) indirgenen merkezle karşı karşıya kalmıştı. Bu gazi devleti, *Ottoman* olarak İngilizceleştirilen bir isim taşıyan Osmanlı ailesince yönetiliyordu.

Osmanlıyla karşı karşıya kalan Bizans imparatorluğu, bununla birlikte, Boğaz'ın Balkan yakasında hâlâ esaslı topraklara sahipti ve payitahtının pek yakınındaki hücumlara gayretli bir şekilde mukavemet etmişti. Bundan dolayı, döğüşe arzulu herhangi bir müslüman gönüllü bu imkânı minicik Osmanlı beyliğinde bulacağından emin olabilirdi. Hacminin ötesinde kaynakları cezbederek—ve aynı zamanda iyi liderlikle de lütuflandırılmış olarak—uzun bir zaman geçmeden, Osmanlı beyliği, ilk gerçek başşehirleri olan güzel Bursa şehrini elde etti (1326). Aynı zamanda, Bizans içindeki rakip hiziplere etkili destek önerebilecek kadar kuvvetli bir konuma yükseldi. Hizipler arası bir uyuşmazlık karşısında gerçekleşen böyle bir yardım esnasında ilk defa Boğazlar'ı geçip karşı kıyıdaki Bizans toprağının bir kısmını işgal ettiler (1353); 1372'ye gelindiğinde, Bizans imparatorunu tâbi bir müttefike indirgeyerek, karşı kıyının büyük kısmını ele geçirdiler. 1366'dan sonra, yeni hududun uzandığı Balkan yakasındaki Edirne, eski Bursa kadar büyük bir başşehir haline geldi.

Osmanlı devleti, kısmen kurmayları arasındaki Rum muhtediler vasıtasıyla, geniş çapta Yunan kültürel tesiri altındaydı. Aynı zamanda, militan bir biçimde İslâmî idi. Hayvancılıkla uğraşanlar müslüman köylülere daha hoşgörülü iken (bu husus bazı köylülerin düşman nazardan kaçmak için ihtida etmelerini çabuklaştırmış olabilir) hıristiyan köylülere karşı önyargılı olmaya eğilimliydiler; hayvancılıkla uğraşan boyların ve gazilerin aynı biçimde hürmet gösterdikleri gezgin dervişler (birçok şehir sûfîlerinin daha şehirli geleneğinin zıddına) yaygın bir şekilde fethedilenler İslâm'ın empoze edilmesini teşvik ettiler. Fakat İslâmî atmosfer (ve doğrudan doğruya İstanbul civarındaki bölgelerdeki belirli ticarî faaliyet,) eski İslâm topraklarının saygınlığını



1503'e kadar Osmanlı İmparatorluğunun büyümesi

taşıyan daha şeklî bir İslâm kültürü kadrosunun, azımsanmayacak sayıda ulemanın sürekli buraya akın etmesini sağlamıştı. Bunlar yavaş yavaş devleti, hem Yunanî usûllerden, hem de muhtedi gazilerin şevklerinden (nihayet hıristiyanlar dinlerinde korunacak zımmîler olduğundan) soğutmuşlardı; onların varlığı her iki durumda da şehirlerde yerleşmiş Osmanlı sınıfları ve Rum hıristiyan köylüler arasındaki gediği teksif etmeye mütemâyildi.

Bu gedik, özellikle Balkan memleketlerinde muhafaza edilmişti. Orada, Bizans iktidarının çöküşü daha büyükçe krallıklar tarafından bile kontrol edilemeyen çok sayıda—Rum, Slav ve ayrıca Latin kökenli—küçük idareciler bırakmıştı. Fakat merkezî bürokrasinin sona ermesine rağmen, hıristiyan idareci sınıflardan duyulan hoşnutsuzluk, eğer bir anlam taşıyorsa, zamanla artmıştı. Şimdi, aslında, Latinlerin ve öteki imtiyazlıların birçoğu, hem din, hem de himaye edilen İtalyan tüccarlarla rekabetten gücenen Ortodoks hıristiyan köylülerinin ve kasaba halkının saygısı kaybedilerek, Garplı usûllere cezbedilmeye açık hale getirilmişti. Kurulu düzenden hoşnutsuzluk, resmî kilise hiyerarşisine karşı diğer yollar arasında, (halk tarafından çok etkili bir sûrette desteklenen ve sonunda galip gelen ve kiliseyi yeniden canlandıran) hıristiyan manastır mukavemeti içinde ifade edilmişti. Muhtemelen kısmen bu tür popüler tutumların bir sonucu olarak, Balkan bölgesinin çoğunda fe-

tih, ordular arasındaki büyük savaşlar yoluyla hızlı bir şekilde gelmiş ve bir sınır teşkiline zaman olmamıştır. Bu yüzden gazilerin nüfusla temas sağlamak için çok cüz'î bir imkânı vardı ve devlet yöneticileri, köy cemaatlerindeki devamlılığı sağlayabildiler; ve ulemanın soğuk siyasetinin oldukça mâkul olduğu anlaşıldı. Böylece Anadolu'ya (yeni dinî canlılık da dahil) kıyasla Balkanlardaki hıristiyan siyasî mukavemetinin zayıflığı, Hıristiyanlığın Balkanlarda daha sağlam bir şekilde devamına yardımcı olmuştur.

Murad'ın (1360-89) şahsen kabiliyetli ve dâvâsına iyi önderler cezbetmiş biri olduğu görülüyor. Onun hükümdarlığında, Osmanlılar, gazi gönüllülere daha az, ve toprak mutasarrıflarınca desteklenen düzenli süvarilere (*sipahilere*) daha fazla dayandılar; bu sipahiler başlangıçta sefer dışında bir takıma dönüşen gazi askerler olarak düzenlenmişti. Bu, fethedilen ülkelerden değişiklik olmaksızın alınan İslâm'a girmemiş hıristiyan süvarilerce veya tâbi durumdaki hıristiyan idarecilerin gönderdiği süvarilerce ikmal edilmişti. Osmanlılar, ayrıca yeni asker, "*yeni çeri*"—İngilizceleştirilmişi "*Janissarie*"—denilen muhtedi tutsaklardan ve öbür maceraperestlerden oluşan eğitilmiş bir piyade ordusu teşkil etmişlerdi. Saraydaki esas makamlar, şöyle ya da böyle, eski ailelerin yeni gazilerinin önderlerinin vesayetindeydi ve siyaset, bu şefler arasındaki müşavereyle biçimlendiriliyordu. Osmanlı devleti, seferlerde mühim yardımını gördüğü sıkı bir askerî disiplin geleneğinden hoşlanıyordu: en azından müslüman ülkesinde (Anadolu'da) askerler yağmalamaya mezun değildi, fakat halkın pazara bol ürün arzetmesi neticesini sağlamak üzere, aldıkları şey için âdil bir ücret ödemeleri gerekiyordu. Osmanlı yönetimi altındaki kasabaların dahilî özerkliklerinin geniş tutulduğu görülüyor: 1354'te alınan Ankara, *ahi* (veya fütüvvet) biçiminde örgütlenen zengin tüccarlarınca yönetilmiştir. Açıkçası, ilk Osmanlılar üzerindeki Moğol hâkimiyetine rağmen, devletin yapısı, bozkır geleneklerinden ziyade gazi geleneklerine göre müesses olmakla askerî himaye devleti eğilimlerine bariz bir zıtlık teşkil etmiştir. Hatta bu devirde Osmanlı idarecileri, müslüman kadrolar sağlamak üzere yeni fethedilen ülkelerde, ihtiyaç duyulduğunda geçici nüfus nakillerine, hatta müslüman nüfusu nakillerine başvurmuştur.

1372 yılıyla beraber, Osmanlılar, kuzeybatı Anadolu ve Trakya'yı (İstanbul'un kendisi hariç) aldılar, batı Anadolu müslüman devletlerinin en güçlüsü olarak tanındılar; ve Murad, Bizans ve Bulgar idarecilerle evlilik münasebetleri teşkil etti. Bu noktadan itibaren, parçalanmış Egeli metbûlarıyla İstanbul, (1390'dan beri) serbestçe oradaki halefiyet uyuşmazlıklarını çözebilen ve seferlerinde Bizans asker kontenjanları talep eden Osmanlılara karşı gitgide bağımlı hale geldi—hür bir Bizans şehrini fethe karşı Roma'da, bu kez Osmanlılara karşı yeni bir Haçlı seferi tertip etmek üzere bazı teşebbüsler yapıldı; fakat bu yolda tavsiyelerde bulunan Garplı şövalyeler, Bizanslılarca, çok ısrarlı olmamakla beraber, reddedildiler. 1386'da Osmanlı ve Bizans soy-

lularının genç nesillerinin bazıları Konya'daki, Osmanlıların baş müslüman rakipleri olan Karamanlılarca desteklenen bir ayaklanmada, Murad'ın oğlu ile imparatorun oğlunun ortak öncülüğünde müşterek bir harekete giriştiler. Yenilgileri üzerine Murad kendi oğlunu öldürttü ve benzer biçimde Rum beylerinin de kendi asi oğullarını öldürtmeleri için ısrar etti.

1372'den sonra, Murad, müstakil prenslikleri fethederek, ayrıca Sırp ve Bulgar krallıklarına saldırarak Balkan yarımadasının esas kısmına seferler düzenlemekteydi. Sırp krallığı, (Bulgarlarla birlikte Bizans'ın gücünün zayıflamasına katkıda bulunarak) yarımadada en mühim güç haline gelmişti. Şimdi neticede yeniden canlanan Trakyalı bir güç olarak Osmanlılar Bizans'la yer değiştirmişti ve yedeğindeki Anadolu iç bölgeleriyle birlikte, Sırplara dönebilecek güçteydi. Bu hasımlaşma, kendi değişimlerini getirdi, fakat 1389'da Osmanlılar, bütün kuvvetlerini toplayarak, Arnavut, Bulgar, Boşnak ve hatta Macar müttefiklerince desteklenen Sırp ordusunu orta Sırbistan'daki Kosova ovasında bozguna uğratmayı başardılar. Bu muharebede, Murad sinsi bir Sırp tarafından katledildi, ama intikam olarak Sırp kralı yakalanıp idam edildi. Osmanlılar kamçılanmıştı, Sırplar ise hatırı sayılır kayıplarından ötürü dağılmış ve Sırp bağımsızlığı fiilen sona ermişti. İmdi Osmanlılar, Tuna'nın güneyindeki yarımadanın ekseriyetini fiilen işgal etmişlerdi; bu noktadan itibaren (1526'ya kadar galip gelemedikleri) Tuna'nın kuzeyindeki Macarlarla uzun bir mücadele başlamıştı.

Ortodoks Sırpların aksine olarak Macarlar, Latin kökenli ve Garplı bir güçtüler ve batı Avrupa'nın geri kalan kısmıyla dayanışma tesis etmişlerdi. 1396'da Haçlı seferi tekrar tertiplenmiş ve çok sayıdaki Fransız ve Alman askeri Macaristan'a gitmişti. Bununla beraber, Fransız şövalyeleri, Macar kralı idaresindeki ortak taktik kumandayı reddetmişlerdi. Birleşik ordu, aşağı Tuna'daki Nicopolis'i (Niğbolu) muhasara etmişti. Murad'ın oğlu Bayezid, yardımını başlattığında, Fransızlar hıristiyan ruhu ve şövalyelik şevkiyle dolu idiler. Müslüman tutsaklarını katliama tâbi tuttular ve Macar kralının ricalarına rağmen savaşta ilk hücum safını istediler, onların bu disiplinsizliği, Garp ordusunun geri kalanına da yansıyan feci bir düzensizliğe yol açtı; zaferlerinden sonra Osmanlılar, müfrezelerini Alman yaylalarına kadar takibe gönderdiler. Fransızların müslüman tutsakları katletmelerine misilleme olarak, Bayezid de hıristiyan tutsaklar kütlesinin öldürülmesini emretti ve binlercesi öldürüldü. Katliam Osmanlı askerleri takatsiz kalıncaya kadar devam etti.

Burada Osmanlılar, yeni imparatorlukları için esas olan müslüman kadroların ekseriyetle devşirildiği Anadolu'da da güçlerini arttırmakla meşguldüler. Murad, bilhassa tek başına mukavemete teşebbüs eden Karamanlıları bozguna uğrattıktan sonra, kendisini beyliklerin topraklarının geniş kısımlarını (bağışlar veya "satış" biçiminde) talep etme konumunda buldu. Yıldırım

Bayezid (1389-1403) idaresinde, Anadolu'daki yayılma, büyük bir şevkle yürütülmüştü. Bayezid hatırı sayılır kabiliyetlere sahipti; aşırı derecede dikbaşlı olmasına rağmen, Osmanlı dâvâsına kazanılmış olan gâzi önderler, ulema, ve öbür şefler onun idaresinde başarılı bir surette birlikte çalışmaya devam ettiler. Kısa zaman sonra Osmanlılar, güneydeki gururlu Karamanlı beyliği dahil, mahallî beyleri azlederek Anadolu'nun bütününü ele geçirdiler. Fakat bu süreç, bir hayli hoşnutsuzluk da tevlit etti ve bütün imparatorluk, Semerkandlı fatih Timur tek bir seferde (1402) onu bozguna uğrattığında, tartışma konusu oldu.

TİMUR'UN KARİYERİ

Moğol geleneğinin saygınlığı, İslâm toplumunda, iki büyük komutan tarafından yenilendi. Bu ikisinin büyüğü olan Timur, asıl Moğolların yenildiği yerler olan Delhi ve Kahire'yi bile bir tür itaate mecbur etmiştir. Bu ikinin daha küçüğü ise İrtiş havzasındaki Beyazordu'nun (1376'dan sonraki) lideri olan Gıyâsuddin Toktamış idi; ki ortaya çıkışından on yıl kadar önce (henüz İslâm'ı kabul etmiş olarak) daha güneydeki işlere müdahaleye başlamıştı ve Ökümenik ticaret alanının devamlı genişlemesinden muhtemelen istifade ediyordu. Toktamış, Beyazordu ordusunun çoğunluğunu Volga'ya götürüp onu, önderliğini yaptığı (1378; tüm rakiplerini bertaraf etmesi 1380) dağınık Altınordu'yla birleştirdi. Daha sonra ise 1382'de, önem kazanmakta olan Moskova'yı yağmalayarak batıdaki Rus hıristiyanları üzerine birleşik Moğolların (şimdi esas itibarıyla Türklerin) güçlerini yeniden teyid etti. Başlangıçta Timur kendisine destek vermişti, fakat sonraları bu ikili kavga ettiler. Toktamış, Timur'un Amuderya'nın kuzeyindeki topraklarını, sonuncusu aynı yıl içinde olmak üzere, 1395'e kadar birden ziyade istila etmişti. Timur, kendi mahallî adayı lehine Toktamış'ı yerinden ederek, fakat onun işini bozmadan, Altınordu'nun Kıpçak topraklarının tamamen işgali hamlesini başlatmakta başarılı olmuştu.

Timur'un kendisi (doğrusu *Temür*'dür) Moğol değil Türk'tü: yine de, bazı Moğollarla ve hatta en azından ana tarafından Cengizlilerle bağlantıları mevcut olabilir. Erken yaşlardaki bir çarpışmadan aldığı yara sonucu topalladığı için Timur Leng, yani Aksak Timur (İng. "Lame"; buradan hareketle İngilizce'deki söylenişi "Tamerlane"dir) diye de adlandırılmıştır. Fakat direngen bir şahsî yiğitliğe sahip gibi görünüyor; ve kesinlikle askerlerinde ateşli bir sadakati harekete geçirmiştir. Sîriderya vadisinde bir müslüman olarak doğan Timur, kariyerine Yedisu bozkırlarında putperest Moğollara hizmet eden bir yüzbaşı olarak başladı; fakat hemen üstlerinin ve hatta düşmanlarının bile dikkatini çekti ve devrinin çekişen kampları arasında, Semerkand'daki müslüman Çağataylılar tahtının varisine danışman olarak ortaya çıktı. Bir başka beyle ittifak yaparak, Çağataylılara karşı ayaklandı ve

OSMANLI İMPARATORLUĞUNUN İLK BÜYÜYÜŞÜ, 1300-1453

1290	Osman Gazi (1290-1326), boyun beyi olarak Bizans topraklarına hücum eder ve İznik'in güneyindeki Karesi vadisini fetheder.
1299-1308	Osman, kendisini mahallî bey ve Bizans'a karşı ciddi bir tehdit haline getirerek Bursa yakınındaki Yeni şehir'i alır. Ak Hisar'ı ele geçirip Boğaziçi'ne ulaşır.
1326	Osmanlılar Bursa'yı ele geçirip ilk başşehirlerini orada kurarlar.
1329	Orhan (1326-59) İznik ve İzmit'i işgal edip, hâkimiyetini İstanbul yakınındaki Üsküdar'a kadar genişletir.
1354	Bizans imparatoru Kantakuzenos'un yardımını iade için Osmanlılar Boğaz'dan Avrupa yakasına geçip Gelibolu'yu işgal ederler.
1358	Trakya (Rumeli) işgal edilir.
1361	I. Murad (1359-89) Ankara'yı ve yeni başşehir haline gelen Edirne'yi ele geçirir.
1366-72	Osmanlılar, Bulgaristan ve Makedonya'ya girerler.
1385-89	Sofya ve Niş alınır; birleşik Sırp, Bulgar, Arnavut güçleri, Kosova muharebesinde bozguna uğratılır.
1390-99	I. Bayezid (1389-1403) Menteşe ve Aydınoğulları beyliklerini kuşatır, Tuna'ya ilerler ve Kastamonu, Samsun, ve Sivas beyliklerini itaati altına alır.
1402	Timur, firar eden Türk beylerinin yardımıyla Ankara'da Bayezid'i yener, Anadolu'nun büyük bölümü sarsıntı geçirir ve beylikler yeniden doğarlar.
1403-13	Bayezid'in oğulları arasındaki haleflik kavgası yüzünden iç savaş.
1413-21	I. Mehmed, rakiplerini bozguna uğratıp imparatorluğu Bayezid yönetimindeki statüsüne göre ihya eder.
1416	Gelibolu'da Venediklilerce mağlubiyete uğradıktan sonra Türklerin ric'atı.
1425-30	II. Murad (1421-51), Venedik'le yapılan savaşta muzaffer; Selanik'i ele geçirip Mora'ya girer.
1444	Murad Haçlılarla sulh yaptıktan sonra tahttan feragat eder, ama daha sonra dönüp tekrar tahta geçer ve hıristiyan ordularını Varna'da hücuma geçip Osmanlılara saldırdıklarında bozguna uğratır.
1453	"Fatih" Mehmed (1451-81) 100.000'i aşkın asker, bahriye birlikleri ve top kullanarak yedi haftalık bir kuşatmadan sonra İstanbul'u zapteder ve Bizans imparatorluğuna boyun eğdirir.

onları yendi; sonra, müttefikiyle kavga etti, onu aldattı ve öldürdü; ve 1370'de Belh'de Çağatay dominyonlarının büyük kısmının tek idarecisi olarak ortaya çıktı. Daha sonra, döğüş yıllarının ardından 1380'de Harezm'i itaati altına almasıyla, o bölgede iktidarını teyid etti.

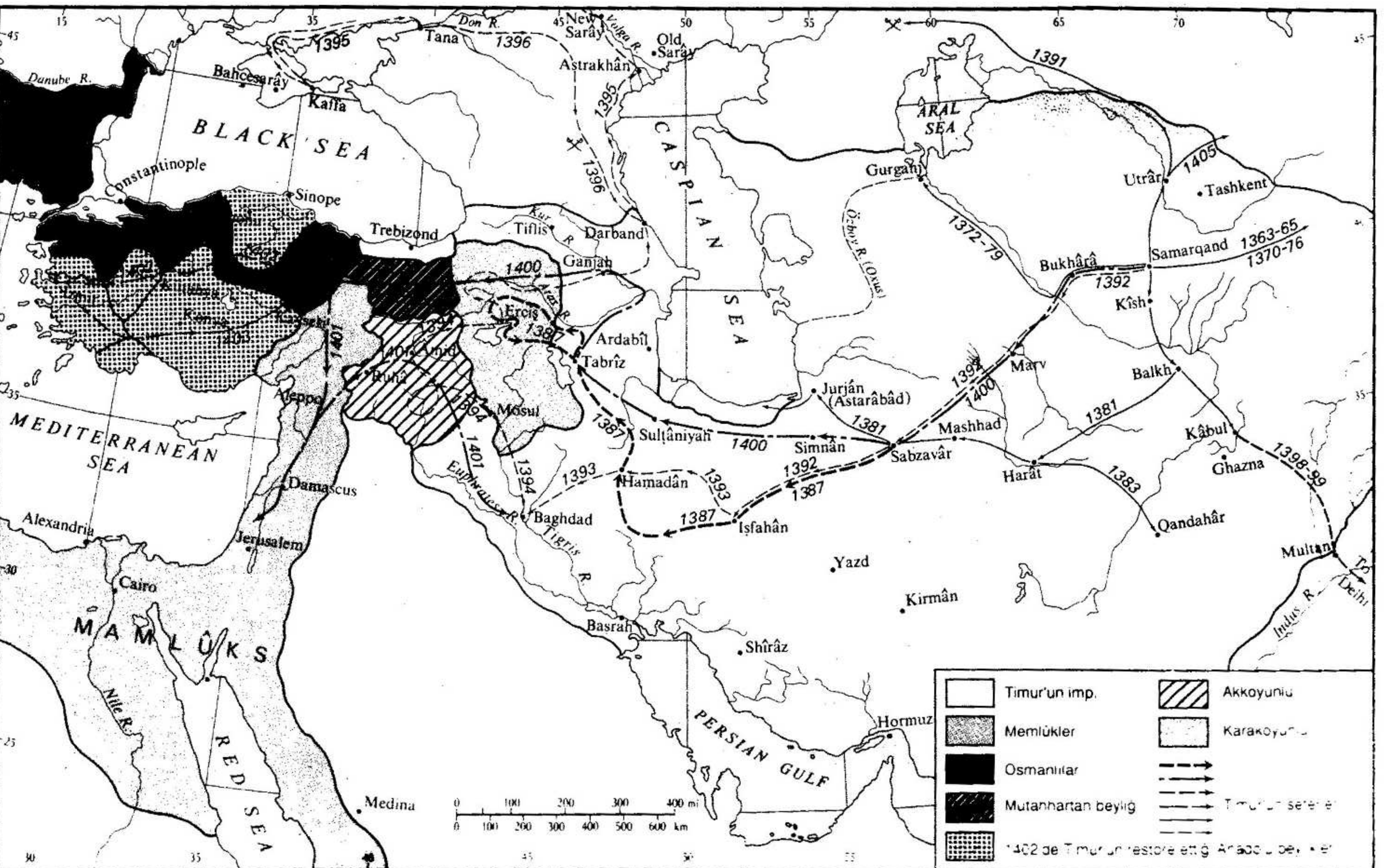
Timur'un kariyeri, eğer genellikle daha az şaşırtıcı biçimde değilse, baştan başa dönemine hâkim olan, abartılı harekete geçme ve tepki gösterme tarzı biçiminde kendini gösterir. Bu biçimi, büyütücü bir lens aracığıyla İs-

lâm toplumunun hayatının umumî manzarasına bakmak için kullanabiliriz. Ne onun İslâm'a saygısı ve onu tasavvur edişinin hoşgörüsüz yönü, ne de İslâm'a saygının empoze etmiş olabileceği manevî veya hurafe niteliğinde yasaklardan azâdeliği alışılmış birşeydi. Şahsî başarıya karşı duyduğu muazzam susamışlığı ve kan dökme arzusu, ancak bunları tatmin etme ölçeğinde atipikti. Kendisi kadar yeni olan herhangi bir başka müslüman hükümdardan daha fazla ölçüde ve tekrar tekrar övgü aldı ve diğerlerinin övgüsüne sebep oldu; bu kısmen onun ve atalarının çok geniş bir bölgede çok uzun süre en zengin hâmiler olmaları yüzünden, fakat aynı zamanda bir sürü tasavvuratı tahrik etmesindendi. Timur'un kariyeri, sadece onun kendi karar ve inisiyatiflerini ortaya koymaz; kariyerinin katalizatör olması sebebiyle, devrinin insanlarının da dürtü ve ümitlerini açığa çıkarır.

Moğol hükümdarını devirmesine rağmen, Timur kendisini Moğol ülküsüne adamıştı. Güya sade bir komutan, bir emîr, veya (daha sonra) sultan olarak, başka bir Moğol çizgisi tesis etmişti, ve methiyecilerin çok kolaylıkla keşfettiği o müphem söykütüklerinden biriyle, kendisinin Moğol soyundan geldiğini ileri sürmüştü. Cihanşumül Moğol hâkimiyeti ülküsü, (şimdi Türklere karşı serbest kalan gerçek kabilevî Moğol dayanışması önemini yitirmişti) her zamankinden daha fazla, saf bir askerî ülküydü; fakat başka hiçbir siyasî ülkünün mevcut olmadığı yerde, daha sonra askerî başarıyı temin edebilen bir komutan ile, güç için böyle bir ortamı süresiz olarak geliştirebilirdi. Başarı başarıyı doğurur. Her hâlükârda, eski Çağatay dünyasında tamamen yerleşir yerleşmez, Timur, evvelce Moğollarca yönetilen toprakların, esas olarak İlhanlı ülkesinin genel bir fethini başlatmıştı. Seferlerinde, kütlevî katliamlarla ve kendisinin temsil ettiği Moğol iktidarının tek başına idare hakkı kazandığı iddiasıyla Moğol *Schrecklichkeit* geleneğini ihya etmişti.

Bununla birlikte, başka iki unsur, daha saf bir yapıda olan Moğol ülküsüyle karışmıştı. İslâm'a karşı sürekli bir bağlılığı vardı. Bu, bazan (en azından kamusal amaçlarla) küçük, sihirli bir tipin avamî basiretinin bir neticesi idi. Bu düzlemde, onun İslâm anlayışı askerler arasında popüler olan—dua için bir tepe meydana getirmek gibi—muhtelif eski Türk ve Moğol pratikleriyle uyuşmaz değildi; derviş sûfîliği kılıfı içinde, şaman geleneğinden türeyen düşünme biçimlerine saygılıydı. Fakat kendi kendine gururlandığı ve ulemanın temsil etmesi gerektiğine inandığı bir adalet koduna inandığı için, onun İslâm'ı (sanırım) ulaşılmaz birşeydi. Buna rağmen bazan İslâm'ın ilkelerini, ulemadan daha iyi anladığını hissetmiş gibi görünüyor. Gelişinin, kendi usullerindeki müslüman beylerin uzlaşmaları ve haksızlıklarına karşı ve (esasen pratikte) onlara itaat edenlerin suç ortaklığına karşı ilahî intikamı temsil ettiğini farzetmesi kendisini memnun etmiştir.

Onun İslâm'a bağlılığı, o halde, ikinci bir siyasî ülkü için bir temel teşkil etti: ya sorumsuz beylerin veya gürültülü kalabalıkların yarattığı mahallî



Timur'un fetihleri, 1370-1405

karmaşaya karşı zengin burjuva ve tüccarın desteğini sağlamak, ticareti güvenli hale getirmek uğruna özel sıkıntılar çekti, alışılmış cebrî usulleri kullanma suretiyle sonuçta oldukça başarılı oldu. Bunu yaparken belirli bir bölgede veya benzerinde zuhur eden herhangi bir haydutluğa karşı ilgili mahalle sorumluluk yüklemeyi unutmadı. Herhangi bir çeşit rüşvete veya dalavereli ticaret uygulamalarına karşı acımasızdı. Mahallî servet sahipleri ve a'yân (ileri gelenler), Reşîdüddin gibi vezirlerin zamanından beri güçlü Moğol merkezî iktidarının mahallî askerî despotluğu değiştirmek üzere avdetine hasret kalmış görünüyorlar. Timur'un vahşet siyasetinden mutlu olmamalarına rağmen, zengin sınıflar, büyük ölçüde bu siyasetle kendi canlarını kurtarmışlardı; ve bazan servet sahiplerinin hizmetçileri dışında tüm aşağı sınıf halkı tamamen katliama tâbi tutarak ezen vahşeti, popüler kargaşalıklara açıkça tercih etmişlerdir. Timur, eşitlikçi renkteki Şiî hareketler de dahil olmak üzere her çeşit ayrıcalıklı mücadele hareketlerine karşı muhalefetinde bilhassa zalimdi (Bir Cemâ'î ölçek tarafından muhakeme olunduğu üzere, bu düşmanlığı umumî bir dinî sapıklık olarak değerlendirmişti.) Neticede yüksek burjuvadan devamlı bir destek görmüştü. Ayrıca şöhretinin yayılmasına yardımcı olan birçok gezici dervişin desteğini de sağlamış görünüyor.[6]

Fakat Moğol tarzı topyekün tedhiş siyaseti, onun siyasî seyrindeki en görünür ve en tutarlı unsurdu. Timur kişisel olarak zalim ve kana susamış biri gibi gözüküyor; yine de, ayrıca mülayimlik sergilemekten hoşlanmıştı ve tedhişine karşı bir gözboyama unsuru, sistemli bir diplomasi ögesi olarak, itaatkârlarına muamele ederken alçakgönüllü oluşunu kullanabilirdi. Arasıra, zengin tabaka onun hunharlığından ayaktakımı kadar çok zarar görmüştü. Lakin onun vahşeti hiçbir zaman nadirattan değildi.

Askerî ve iktisadî bütün teşebbüslerinde olduğu gibi, yağmacılık ve katliamlarında da, Timur insafsızca sistematikti—zalimlikteki zevkine ilaveten, alt kademedekileri (ve üst kademedekileri) sevmiş görünüyor. Bir şehri aldığında, bu şehir, normal olarak içindeki ileri gelenlerle müzakerede konulan fidyeye tâbiydi; şehir, malları yağmalayabilecek askerlerin yetkisiz girişimini ve firarları önlemek üzere kapatılırdı. Daha sonra, hazineyi koruyanlarla birlikte, bu meblağ, gizli depolar hakkındaki bilgiyi temin etmek üzere düzenli bir şekilde yapılan işkenceyle tüccarlar ve diğerlerinden sistemli bir surette cebren alınırdı. Bazan olduğu üzere, eğer fidye kararlaştırılmamışsa, şehir bir kat daha fazla yağmalanırdı; şehir sakinleri bazan, yağmalama işi gerçekleşinceye dek tahliye edilirdi—sakinler, katledilmemişlerse tutsak olarak alınabilirlerdi: seçilmiş zanaatkârlar, projelerinde kullanılmak üzere hükümdar aile-

6. Jean Aubin, "Comment Tamerlan prenait les villes," *Studia Islamica*, 19 (1963), 83-122, Timur'un sosyal desteğinin kaynaklarını ortaya koyuyor; bu etüdü, Timur'un kariyerinin öteki veçheleri için de kullandım.

sinin şehzade ve sultanları arasında dağıtılırdı. (Eski Moğol hukukuna göre, müslüman olup olmamasına bakılmaksızın, fethedilen yer sakinleri tutsaktı.)

Bununla birlikte, herhangi birşey ters giderse, —halk eylemi veya bazı beylerin yanlış adımları yüzünden olsun—Timur'un buna cevabı katliamdı: şehirde yaşayan hiçbir kimseyi veya en azından hiçbir yetişkin erkeği sağ koymadan "umumî katl". Ama bir "umumî katl"in bile kendi ince zorunlu kuralları vardır. Timur genellikle onayını kazanan servet sahibi (veya bilgin) kimseleri ve bunların ortamlarında sığınak bulan başkalarını hariç tutardı.

1383'ten başlayarak, onun katliamlarının normal amblemi, kelle kuleleriydi. Bu tür hakaret, ara-sıra İran'da, bilhassa yenik düşmüş putperest kabilelere karşı, en azından 1340'tan sonra (ve İsmailîlere karşı 1140 sularına kadar eski bir tarihte) kullanıldı. İmdi Timur bunu ilk and. meydanda ölü yatan düşmanı tahkir etmek üzere (bu, ona karşı mukavemet eden çobanıl boyları da kapsardı), fakat daha sonra ise ayrıca soğukkanlılıkla sistemli bir surette icra edilen katliamları âbideleştirmek üzere, düzenli bir surette kullanmıştı.

Fakat Timur'un kan dökme ve rezillikteki hazzı birçok biçimler almıştı. Bütün savaşlar vicdansızdır. Orta Dönemlerde İslâm toplumunda vuku bulan savaş ise, alışılmamış bir şekilde denetimsiz ve tahrip edici olmaya yüz tutmuştu. Fakat Timur'un seferleri, o zaman bile sebepsiz bir zâlimlikle beraber kaydedilmişti. Askerler bir kere bir yeri ele geçirdiklerinde ırza geçme olağandı; daha sonra güzel kadınlar tutsak olarak götürülürken süt emen bebeklerini arkalarında bırakmaya zorlanıyorlardı—neticede birçok bebeğin öldüğü naklediliyor. Timur, düşmanlarını uçurumlara atarak veya diri diri yakarak, alışılmış öldürme usûllerini daha da çeşitlendirdi. Onun acı çekişten aldığı haz, insanoğluna münhasır değildi, birçok hayvanların boğazlandığı, ve ekseriyetinin yemek üzere toplanmayarak çürümeye terkedildiği bir avlanmadan da gurur duyardı. (Böyle bir vaziyet, zamanın şikâr-ı hümâyûnunda emsalsiz değildi, çünkü görenek, hayvanların bulunduğu bir bölge etrafında geniş bir daire yapmak ve yavaş yavaş panik içinde bir yerde kalabalıklaşıncaya dek onların etrafını çevirmekti; ve çok geniş bir alanı kaplayan bölgede hiçbir hayvanın kaçmasına izin verilmiyordu.) Bazı daha büyük sıkıntılar, belki de Timur'un topladığı muazzam orduların izinden kaçınamazdı: bizzat askerler kendilerini beslemek için yiyecek bulma güçlüğü çekerken, sıklıkla tutsaklar, açlıktan ölüme mahkûm ediliyorlardı, ve elbette Timur'un büyük seferlerine komşu yerlerde bulunan köylüler, açlıktan zarar görüyorlardı. Ömrünün sonuna doğru, Timur'un saray adamları onun zulümlerini hafifletmeye çalıştılar, ama bu nafile bir çaba oldu.

Tahribin etkili olduğu görününce, Timur, genellikle kendi değerlendirdiği şekilde ticarî ihtiyaçlarla uyumlu, veya bölgedeki çobanıl pastoralcilere

ve daima malî işlere özel bir dikkate uygun yeni planlara dayalı olarak bir şehri yeniden inşa ve tarımı ihya etmek üzere özel görevli kuvvetler gönderdi. Bu tür fırsatlar ele geçtiğinde, kıyılarında köyler kurarak yeni kanallar açtırılabildi. Orada çok az zaman geçirmesine rağmen, özellikle Semerkand için, yağmaladığı bütün eyaletlerden zanaatkâr ve sanatçıları toplamıştı ve bu kentte görkemli binaların ve yeni ve muhteşem bir sarayın doğmasına sebep olmuştu.

Timur'un seferleri, uzak batı ve güney hariç, İslâm toplumunun geniş kısmında siyasî açıdan kat'î sonuçlara yol açmıştı. Mâveraünnehr'de yerleşir yerleşmez Horasan'ın fethine yönelmişti. Orada Herat beyi Kurt'a boyun eğdirilmiş (1381), ilkin atalarının İlhanlılar idaresi altında sahip oldukları istikrarsız özerkliğe müsaade edilmiş, fakat üç yıl sonra isyan ettiğinde şehir talan edilip Kurt hanedanına son verilmişti. Horasan'daki birçok müstakil garnizonu (Serbedârlar da dahil) tek tek teslim aldı. Sîstan üzerindeki harekâtında özel bir vahşet tatbik etti. İran'ın ortasında çöllerle tecrit edilmiş olan Sîstan'ın kasabaları, hariçtekiler ve ayrıca (Saffârî devirlerinden beri) milis faaliyetiyle desteklenen nisbeten popüler yönetimden uzun bir bağımsızlık geleneğine sahipti. Timur'un kendisine bir hakaret olarak gördüğü ve ayrıca belki salt kargaşa içinde uygunsuz bulup öfkelendiği bu gelenekler Timur'a kendilerini, sıradan insanlar eliyle, tesirli direniş biçiminde gösterdiler. Oradaki bir kasabada, tuğla ve harçla bağlanıp inşa edilen iki bin diri kimseden teşkil edilmiş kuleler kuran Timur, kesik başlardan kule dikme fikrini çeşitlendirdi; güya böyle bir kule bir süre için ses gibi ışık da yayıyordu. Sîstan'ın esas şehri (hiçbir cinsiyet ayrımı yapılmadan) katledildi ve ülke sistemli bir şekilde tahrip edildi; servet sahipleri bile, esirgenmelerine rağmen, Horasan'a sürgüne gönderildi. Vaktiyle müreffeh olan Sîstan'ın sulamaya dayanıklı olan bugünkü nisbî ıssızlığının o devre tarihlenebileceği izlenimine kapılınabilinir.

1387'de, Mâzenderân'da Hazar denizi kıyısındaki eski yönetici aileler, Şiraz'daki Muzafferî idareciler ve Mezopotamya ovalarındaki Celâyir iktidarına varis olan Ahmed Celâyir'in batı İran eyaletleri de dahil olmak üzere, hemen hemen bütün İran yaylaları teslim olmuştu. O, Kurtlara müsaade ettiği gibi, başlangıçta bu idarelerin makamlarını muhafaza etmelerine müsaade etmişti; fakat arkasında gazabını hatırlatıcı unsurlar bırakmıştı; bilhassa tertiplenen bir fidyeden sonra, halkın kendiliğinden isyana giriştiği bölge olan İsfahan katliâmı! Burada her bir asker grubundan belirli sayıda yetişkin erkek kellesi getirmeleri talep edilmişti, ve kuleler tamamlandığında, kelle sayısı takriben 70.000'di. Birkaç yıl sonra, Timur, bu kısımlara geri dönmek zorunda kaldı ve asıl hanedanları tümüyle tasfiye etti. (Bu fırsatta, Bağdat'taki tüccarlar, onu, ticarete müdahale eden Takrît emîrine karşı kışkırttılar; daha sonra ise genellikle gönüllü İranlı gruplarca desteklendi. Bu arada, Ti-

mur, birkaç yıl hem boyun eğdirmeksizin bozguna uğrattığı Yedisu bozkırları Moğollarına, hem de rakiplerinin en kuvvetlisi olan Toktamış'a karşı esasen kuzeye yönelik seferlerle meşgul oldu. Bu hücumlar, 1395'de Toktamış'ın ve Altınordu'nun yenilgisi ve onun başlıca şehirlerinin tahribiyle neticelendi; Timur tahribatını Moskova'ya kadar taşıdı. Gözde bir hedef de, her ne zaman civarında bulunursa saldırdığı, Kafkasya'daki hıristiyan Gürcü krallığı idi; Timur ve askerleri orayı yağmalamayı ve orada katliamlar yapmayı çok seviyordu.

1398'de Timur, oradaki Fîrûz Tuğluk'un halefleri olan müslüman hükümdarların hindu teb'alarına karşı çok fazla hoşgörülü oldukları ve ticarete müdahale ettikleri bahanesiyle Hindistan'a doğru yola koyuldu. Kesin muharebeden evvel, askerlere, kısmen tedariklerini korumak üzere (ganimetin en büyük kısmını teşkil eden tutsakları öldürmeyi reddetmenin cezası ölümdü) onbinlerce tutsağı katletmeleri emredildi; tutsakların birçoğunun hindu olması, boğazlama işine iştirak ederken bazı dindar müslümanları fazladan öldürücü bir gayrete sokan kâfirleri imha etmek için bir fırsat haline geldi: bayram kutlamalarında koyun bile boğazlamayacak kadar ince ruhlu olan muhterem bir din adamı, kendi eliyle on (kimileri onbeş diyor) hindu tutsağı şevkle öldürmüştü. İşgal edildiği zaman bizatihî Delhi, esirgenmişti; fakat bu sefer de bizzat askerler denetimden çıkmış ve şehri katliama tâbi tutarak yakıp yıkmışlardı. Başşehir olan Delhi'nin yıkılması kuzey Hindistan'da bile, kuvvetli bir merkezî müslüman idare için beslenen herhangi bir ümidin yıkılışını ikmal etmişti.

Timur'un batıya saldırıları başlangıçta değilse bile neticede siyasî olarak daha az yıkıcı idi. Osmanlı hükümdarı Bayezid tarafından yerinden edilen Anadolu beyleri yardım için Timur'a sığınmışlardı. 1400'de Timur, düşmanlarına yataklık ettikleri bahanesiyle hem Osmanlılara, hem de Memlûklere saldırmıştı (Osmanlıların herşeye rağmen Frenk kâfirlerine karşı döğüştüğü söylentilerine rağmen). Sivas'ta, yakalanan Osmanlı askerleri içerisindeki (4.000 kadar) hıristiyan askerinin diri diri gömülmesine sebebiyet verdi, fakat müslümanları esirgedi. Dımaşk'ta ise şehrin eşrafı kararlaştırılan fidyeyi toplamayı başaramadı ve bu yüzden, teslim olmasına rağmen şehir yağmalandı. Birkaç sahte taarruzdan (Bağdat'taki "umumî bir katliâm" da dahil) sonra Timur 1402'de geri döndü; bu defa, Ankara'da Bayezid kumandasındaki esas Osmanlı ordusuyla karşılaştı ve Bayezid'i esir ederek onu ezdi—Bayezid, cedlerinin payitahtı olan Bursa'nın ve Haçlı seferleri çağının bir artığı olan ve onu ele geçiren Latin şövalyelerinden Timur'un şimdi aldığı İzmir'in çapullanmasına şahit oldu. Seferinden evvel Timur'un ihtiyat kabilinden bir ittifak kurduğu Bizans imparatoru, acil bağlılığını bildirdi ve korkuya kapılan Memlûkler de aynısını yaptı; fakat Timur, Mısır'a gitmekte aslında bir beis

görmedi. Anadolu beylerine bağımsızlıkları geri verilmişti ve Osmanlı devletinin geri kalanı, bir süre için parçalanıp yok olmaya yazgılı görünüyordu.

1404'te, Semerkand'da kısa bir süre kaldıktan, (geometrik şekilde düzenlenen geniş çiçek bahçelerinin inşasını idare edip) hıristiyan İspanya'dan gelen bir elçi heyetini tatlılıkla kabul ettikten, ve fâhiş fiyatla mal satmakla suçlanan dükkân sahiplerinin boynunu vurduktan sonra, Timur, Moğol hükümdarlarını sınırdan ettikleri (karılarından ikisi Çinliydi ve o uzaklığa sefere çıkmaya gerçekten niyetli olabilirdi) duyurulan Çinlileri cezalandırma gayesiyle Çin'e karşı bir sefer başlattı. Yolda, sürgün olan Toktamış'ı affetti. Birkaç gün sonra da öldü (1405). Kuvvetli bir merkezî iktidar uğruna şiddetlerini kabul eden burjuvazinin ümidine rağmen, halihazırda imparatorluğunun eyaletlerini oğullarına ve torunlarına taksim etmeye başlamıştı. Ne onun tayin ettiği, ne de başka herhangi bir halef, merkezî iktidarı bozulmadan muhafaza kabiliyeti gösteremedi. Yine de bir müddet kavgalı geçen yıllardan sonra, Horasan'ın kendisine tahsis edildiği nisbeten barışçı oğlu Şahruh babasının Mâveraünnehr ve İran'daki ülkelerinin büyük bir kısmında kontrolü sağlamaya muvaffak oldu.

2

ENTELLEKTÜEL GELENEKLERDE MUHAFAZAKÂRLIK VE ZERÂFET 1258 - 1503 CİVARI

Bütün devirlerde insanlar özgünlüğü ödüllendirmeyi sürdürmüştür. Mısırlı bilgin es-Suyûtî (1445-1505) kendisinden evvel hiç kimsenin temas etmediği pek çok konuya el atmış olmasıyla kendini över. Timur soyundan gelen hükümdar Şahruh (1405-47) yeni icad edilmiş askerî bir cihazın nasıl çalıştığına şahit olmak üzere ileri gelenleri davet etmişti. Yine de ne bilgin, ne de mucit, beklenen usûllerin sınırlı dünyasının ötesine geçmeye cür'et etmiştir. Suyûtî, halihazırda daha önemli sorulara uygulanmış olan metodlarla İslâm hukuku veya tarihinin çapraşık, anlaşılması güç teferruatıyla uğraşmıştır. Şahruh'un mucitinin daha güçlü bir devir makinesi veya gelişmiş bir tüfek imal edip etmediğini bilmiyorum, fakat imal edilen şey taşları hızla fırlatıp atmaya yarıyordu. Daha önce kusursuz olarak görülen daha ince ve daha incelmiş türlerinin de aranmış olduğu sonucuna kolaylıkla varılabilir. İcatlar için geçen şeylerde bile, (onların bu yanını görürsek, işlemekte olan muhafazakâr ruhu algılayabiliriz.

Yine de değişimlerin tazammunlarının tam anlamıyla şuurunda olmasalar bile, İslâmîleşmiş hayatı yeniden şekillendiren yeni güçler işbaşındaydı. Şahruh'un hükümdarlığı son bulduğunda, müslüman hükümdarların himaye ettiği askerî icatlar içerisinde gerçekten gelişmiş tüfekler ve devamlı yenilenme tazyikini taşıyan barut vardı. Bu dönem genellikle Suyûtî'nin ansiklopedik ayrıntılarının ruhunda, büyük ölçüde entellektüel geleneğin incelip rafine bir hal alma dönemlerinden biri idi; fakat bu incelip rafine bir hal alma kılıfı içinde bile birçok bilgin, fiilen önemli yeni işler yapıyordu; hatta bu konuda Suyûtî'den daha az gösterişli oldukları ve basitçe ayrıntıları dolduruyor olduklarını ileri sürdükleri zaman bile. Muhtemelen, geçmiş başarıların bilinçlice korunması, her hâlükârda, bilhassa medreselerin ve eski adem-i merkezîleşmiş ve şeriat-yönelimli kültürün vasfı idi. Gittikçe güçlenen askerî saraylarda, bu devrin sonuyla, bilginler ve sanatkârlar, yeni ve çarpıcı bir kültürel maya üretiyorlardı. Çağın dünya çapındaki manzarasının—Çin san'atını, Hindistanî dindarlığı ve hatta Garplı âletçiliği bile içerme eğiliminde olduğu görülüyor—en özgür rolünü oynadığı yer, bu saraylardı.

MUHAFAZA UNSURU OLARAK EĞİTİM

Herhangi bir kültürel geleneğin özünde, sadece bir muhafazakârlık devrinde değil, her devirde, gençliği eğitim metodu yatmaktadır. Bu eğitim temayülü, elbette ki, kültürü ifade eder, fakat aynı zamanda yalnızca onu takviye etmez, bir miktar özerklikle birlikte, içinde kültürdeki değişmenin çok kolayca meydana gelebileceeği formları da belirler.

İslâmîleşmiş eğitimin bütün formlarının temel gayesi kültürel mirası bir nesilden ötekine nakletmekti. Bir muhafazakârlık atmosferi içinde, bu gaye çok ciddiye alınmıştır. Sonraki nesillerin eski nesillerden ahlâken ve zihnen daha düşük bir seviyede olabileceği öngörülmüştü: daha kötüye götüren değişme dışında, kültürel değişmenin olsa olsa talî ehemmiyeti olabileceği umumî faraziyesiyle beraber, gençlerin mahvoldukları şeklindeki, eskilerce benimsenen görüş. Tecrübeler genellikle bu görüşü teyid etmiştir. O zaman sorun, kaçınılmaz zevali geciktirmek veya hafifletmekti. Eğitimin ikinci gayesi olan tekil gençlerin özel toplumsal rollere hazırlanması, bu esas gayeye zıt değildi. İster fizikçi olsun, ister astrolog veya ulema, münevver meslek adamlarının hizmet etmelerinin beklendiği tek yol, kıdemlilerinden ve üstlerinden kendilerine tevdi edilen bilgiyi tatbik yoluydu. Talebelerin ekseriyeti tabiatıyla kendi fiilî kariyerlerinin en fazla gerektirdiği çalışmalar üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmişlerdi, ve böylece daha soyut kelâm prensiplerinden ziyade fıkhın detaylarını incelediler. Böylece belirli herhangi bir sahada, her hâlükârda, belirli bir görevi başarmak için pratik yönelimle hakikatın geniş farkındalığını besleyen daha beşerî yönelim arasında çok küçük bir çatışma vardı; en azından daha bilgilenmiş düzlemlerde, bu ikisi bir yerde karışıp birleşirler. Eğitimin muhtemel üçüncü bir gayesine gelince, gençlere büyüklerinin bilgeliğini özümsemek üzere âletleri ve çerçeveyi vermekti. Daha sonra büyüklerini aşma amacına gelince, böyle bir beklenti, bütün Modern-öncesi toplumlarda olduğu üzere, Feylesoflar ve sûfîler tarafından bile göz önünde bulundurulmamıştı.

Bunu Modern gözlere tuhaf gözüken iki netice takip etti. Birincisi, eğitim yaygın olarak, haddizatında herhangi bir düşünme süreci olmadan yeterli bir tarzda öğrenilebilen değişmezin ve ezberlenebilir ifadelerin ve formüllerin öğretimi olarak anlaşılmıştı. Bir ifade ya doğruydu ya da yanlış; ve bütün doğru ifadelerin toplamı bilgi idi. Bir kimsenin mirasında bulunan doğru ifadelerin kolay ulaşılır toplamına ilavede bulunulabilirdi, fakat kimse, eski doğru ifadelerin üzerine onları değiştirerek veya tarih-dışı bırakarak, yeni ışıklar tutmayı ümit edemezdi.

Böylece okumamışların tabiî olarak devşirdiği "müşterek bilgi" olgularına mukabil *ilmi* ifade eden bilgi, kesinlikle ifadelerin statik ve sonlu toplamı

olarak algılanmıştı; yine de, potansiyel olarak tüm değer taşıyan ifadeler, aslında, belirli bir zamanda herhangi bir kimse için bilinebilir idi. Eğitim, bu ifadeler gibi birçok ifadeyi, mümkün olduğu kadar tek ses halinde öğretmek anlamına geliyordu. Fakat en salim form, tabiatıyla, ifadeleri onlara bizzat beyan etmiş olan en bilgili otoritenin formuydu; yine de bunlar, yaygın kullanım için daha uygun bir sûrette yeniden ifade edilebilirdi. Böylece, prensipte, bilgi sadece ifadelerin sabit toplamı değildi: onun sıhhati, en azından öğrencilerce, otoriteleri tartışma konusu yapılmayan sınırlı sayıdaki büyük bilginlerin sözüne dayandırılmıştı.

Böyle bir yaklaşım, büyük fıkıh imamlarına ve hatta eğer sözkonusu olan kelâm ise, bundan başka Hz. Muhammed'in büyük tarihsel vahyine ve güvenilir hadis rivayetleriyle bu vahyin içeriğinin doğrulanmasına yönelik atıflar yapılmasına alışık olan ilgili devir ulemasınca hoş karşılanırdı. Hakikatin farklı usuller içinde her nesilde yeniden keşfedilebileceğinde hâlâ ısrar eden Feylesof ve sûfîlerin, hatta daha derivatif olanlarının bile, ruhuna yabancı olabilirdi. Ancak akideleri bâtınî olmasına rağmen Feylesof ve sûfîlerin bile bu tarz öğretime dönmüş olmaları çok sıradan ve rahat bir yaklaşımdı. Bu yaklaşım, etkisini, oldukça önemli risalelerin bile, önceki yetkili risaleler üzerine şerh şeklinde yazılmasının yaygın hale geldiği ciddî bilimsel düzlemlerde hissettirmişti. Bazan bu elkitapları sadece açıklamalar ve şerhler değil, daha çok modern kitap eleştirisi makaleleri gibiydi—cerh veya karşı-cerh mahiyetinde olsalar bile.

Ona düşman olmaları beklenebilecekler arasında bile, öğretime bu tarz bir yaklaşımın yaygınlığı, muhafazakâr ruhun ikinci sonucu ışığında daha iyi anlaşılabilir: bu eğitim amacı bakımından nihayet normatifti. Nitekim yüksek kültür mirası, davranışlar için bir rehberdi: dürüst insana yeryüzünde ne için bulunduğunu ve bilhassa aristokrat kimseye bir köylü gibi çalışma zorunda olmadığı için güzel hayatın ne olduğunu söylüyordu. Hatta zanaat geleneğinde çıraklık büyük ölçüde neyin nasıl yapılması *gerektiği* diye öğretildi: nakledilmesi gereken, yerleşmiş mükemmel örneklerdi. Yine de şüphesiz bazı küçük bâki kalma oyunları da aktarılmıştı. Fakat kurallar, hemen hemen kesinlikle nesiller boyunca sınanmış olan otoriteden edinilen şeyler olarak hissedilmişti.

Medreselerde muayyen Filozofik ilimlerin meşruluğunun kabulü, kendisiyle birlikte, herhangi bir geniş gözleme dayalı olgunun öğretimini getirmedi. Ne ulema, ne de Feylesoflar, gözlenmiş doğal olguların biriktirilmesi meselesini düşünmüşlerdi. Genellikle eşyanın nasıl işlediği ve belirli ânlarda neler olduğu hakkındaki tanımlayıcı bilgiler, gerçekten toplanmıştı. Fakat bunun daima dikkatli bir şekilde belirlenmiş bir gayesi vardı. Ya bu amaç, belirli bir zanaatın *teknik* gayelerinin ilerlemesine—diyelim ki deri tabaklan-

ması, veya bazı kimyevî ya da coğrafî bilgilerin elde edilmesi için gemicilik—veya bir bütün olarak insan hayatı için daha geniş *kuralların* yerleşmesine yardımcı olmaktı. Bilgin kişinin ilgilendiği şey, ikincisiydi. Normalde bir medresede öğrenilen tüm disiplinler, normatifti: hukuk, gramer ve ilahiyat (bir kimse kurtulmuş olduğuna nasıl inanabil*meliy*di) tabiatıyla bu vasfı kazanmıştı, hadis rivayetinin tanımlayıcı bilgisi veya isnâd-nakilcileri, bu temel öğrenim sahalarına yardımcı oluyorlardı. Fakat müzik, astronomi ve felsefe bile esasen kendi meylinde normatifti; onlar, evvela tabiî uyumun ideal kurallarını, insanoğlunun ve bütün kâinatın izlemek zorunda olduğu yolu izlemeye adanmışlardı. Mümkün olan en yüksek derecede matematiksel veya sillojistik (kıyasla ilgili) idiler, ve gözlemlenebilir fiiliyatın akla getirdiği şeyleri çok az dikkate almışlardı. Bu dünyanın maddiyatıyla bozulmamış yıldızların hareketleri kozmik düzene bir imaj temin etmişti; bulutların hareketleri ise aynı şekilde görülmeyip ihmal edilmişti. (Daha önce gördüğümüz üzere bu, hiyerarşik bir şekilde düzenlenmiş Garp için de aynı derecede doğruydu, yine de tekil inceleme sahaları farklı bir biçimde kamusal kariyerlere girmişti.) Böyle bir şemada, ahlâk ve hukukun araştırılması kolaylıkla merkezî yeri almıştı.

O dönemde en çok takdir edilen bilimsel çalışmaları mütaala eden Modern okuyucu, onların pek azının kendisine hitap ettiği duygusuna kapılabilir: ancak birkaçı, bütün zamanların bütün insanlarının içinde yaşadığı dünyayla bizi daha iyi tanış kılabilir. Aksine, sadece bir müslüman (hıristiyan veya hindu) olarak bakarsanız, önemli olan malumat veya tartışmalarla doludurlar. Bütün fıkıh, gramer, ve dinî inanışları savunan kelâm, ister istemez böyle bir havaya sahiptir, fakat en felsefî eserlerde bile aynı hava vardı. Okuyucu, sıklıkla argümanlar hayata gelemeden evvel onlara şumüllü anlamlar vermelidir; çünkü yazarların niyeti herşeyden evvel ne doğrudur, ne de mükemmeldir, amaçları "ne olmalı"yı göstermektir; olanı tanımlamak değil.

Bugünün eğitiminden alınacak bir benzetmeyi mütalaa etmek Modern okuyucuya yardım edebilir. Şimdi Modern-öncesi kalıbı tamamıyla tersine çevirmek şeklinde kuvvetli bir temayül var. Bugün biz normatifleri değil sadece olgusal, gözlemlenebilir nesneleri öğretmeye döndük. Amerika Birleşik Devletlerinde en azından ahlâk, mantık ve hatta hukuk dersleri, seküler lise ve hatta üniversite müfredatından kaybolmuşlardır. Felsefe kursları, felsefî düşünce tarihleri olmaya dönmüştür. Dinin, münazara konusu olması hemen hemen yasaklanmıştır. Gramer bile, sıkı kurallar koyan bir disiplinden ziyade yaygın bir şekilde tasvirî (deskriptif) olmaya yönelmiştir; standart sözlüklerimiz ise okumuş-yazmış mahfillerde fiilen konuşulanı veya yazılanı sadece kaydetmeye dikkat ediyor; ve nadiren az yaygın olmasına rağmen, belirli bir kullanımın işlevsel olarak tercihe şayan olduğunu ileri sürmeye cür'et ediyorlar.

Yine de bu, normları önemsiz olarak gördüğümüzden değil. Bir dili bütün yapılandırma yollarının aynı derecede tatminkâr olduğuna gerçekten inanmıyoruz: gramerle ilgili bazı yapıların daha fazla esnekliğe müsaade edip diğerlerinden daha fazla açıklığı teşvik ettiğini biliyoruz; bazı semantik terkiplerin—ve buradan kelime kullanımlarının—diğerlerine göre karmaşıklığa daha az sevkedici olduğunu biliyoruz. Mantık, ahlâk ve felsefede de bu böyledir: biz biliyoruz ki bunlar, etüd etmek için önemli problemler sunarlar, ki basit bir insan ne kadar dikkatlice düşünürse düşünsün, hiçbir konuyu incelememe riskiyle karşı karşıya kalır; bundan dolayı da, öğretmeye değer olduğunu farzetmiş olabilir. Fakat bu tür çizgilerde herhangi bir ölçülebilir etkiye sahip olan resmî öğretim ve eğitimden me'yus görünürüz; eğer başka birisinin aynı görüşte olmayabileceği yerde herhangi bir konum almaktan korkmazsak. Belki, daha ciddi bir seviyede bakarsak bizim yaklaşımımız tercih edilir ve hemen hemen Modern çağdaki teknik uzmanlaşma ve devamlı yenileme talepleriyle zorunlu hale gelir. Her hâlükârda, gerçi ya sağlıklı zihinler durumunda gerçek diye sanılan; ya da genel edebiyattan, bilhassa kurgudan (fiction) özümsenen veya uzmanlarca önceden belirli olan bir çizgide işleyen ve entellektüel olarak tamamen saygın olmayan—mesela vaizler gibi—normları öğretmeyi terkediyoruz.

Buna mukabil olarak, normlar üzerindeki Modern-öncesi vurgu gözlemlenebilir olguların öneminin eksik kavrandığını ima ediyor değildir. Belki de, eldeki güvenilir olgu depolarının ne kadar sınırlı ve ne kadar çelişkili olduğunu mütalaa eden âlimler kat'iyetle ve münazara olmadan tabiat ve tarihi öğretme hususunda me'yus olmuşlardı. Onlar büyük ölçüde herkesin kendi sağlıklı zihniyle kendi kendine öğrenebileceği veya özel akademik öğretime zıt olmayan tarihler gibi genel eserlerden özümsenecek; veya entellektüel iddiası olmayan tüccarlar, deniz kaptanları veya zanaatkârlar gibi uzmanlarca bunlara ihtiyaç duyma şansına erişenlere öğretilecek kaba tabiî olguları terkettiler. Hukuku veya hakkı veya kozmik uyumun ilkelerini temin etmek üzere hâlâ esas olduğu için bu tür gözlemlenebilir olgular, iyi öğretmenlerce lâyıkıyla sınıflandırılmışlardı.

Geniş olarak alındığında, eğitim medreselerle sınırlı değildi. Her sanat (ve bizatihî tarım) çıraklık sürecine sahipti. Daha basit veya daha geniş durumlarda (tarım gibi) bu, pratik olarak babasının velayeti altında yetişen bir çocukla teşhis edilirdi; daha karmaşık veya daha uzmanlık işi durumlarda (muayyen pahalı mamulâtlar gibi) çıraklık genellikle resmî ve uzun süreliydi. Çıraklık kalıbı, eğitimin çoğu çeşidi için bir normdu: güreşçi ve fizikçi, ciltçi ve ressam (boyacı) ve kimyager uzmanlık işlerini aynı şekilde çıraklık yoluyla öğrendiler. Bununla birlikte kamusal yönetim ekseriya bireysel çıraklık yoluyla değil, "iş eğitimi" yoluyla; ve askerî hayat da hemen hemen mümkün mertebe aynı tarzda öğretilmişti. Yine de yay kullanımı gibi özel sanatlarda

muhtemelen ustalığa sahip ve böyle bir kariyer için özel olarak seçilen gençler askerî idman ve oyunlarla yetiştirildiler. Özel eğiticiler benzer şekilde, servet sahibi ailelerce esas gayenin iyi tadı aşılamak olduğu yerde daha insanî zarafetleri öğretmek üzere istihdam edildiler: hat sanatı, ressamlık, Fars şiiri vesaire gibi, sadece sınırlı derecede kitabî ve bilhassa şeriat-eksenli dinî etüdler için medrese gibi kamusal ve nisbeten gayrişahsî bir kurum uygun görünmüştür.

Çünkü uzmanlık sanatları veya hayattaki durakların dışında kalan genel bir sosyal disiplin gibi birşey, aydınların eğitimi seviyesinde medreselerde devam etmişti. Medrese etüdlerinin özü "nakl"e ve bu yüzden Arapça'nın kullanılmasına dayanan şeylerdi; yani temel sosyal düzeni belirleyen şeyler, şeriat-eksenli etüdlerdi. Eşit derecede normatif, fakat günlük sosyal düzen için daha az temel olan diğer etüdler, tamamlayıcı olarak görülmüş ve farklı olarak Arap diline dayanmadıklarından "acemî" olarak veya İslâmî vahye dayanmadıklarından "kadim" veya "aklî" olarak adlandırılmışlardı.[1] En küçüğünden en büyüğüne kadar herkes medreselerde öğretilen önemli bilgi türlerinden en azından bir kısım sathî bilgiye sahip olmayı ummuştu. En azından özel öğrenim gerektirmeyen namaz ibadetini yapmaya yetecek kadarı bilinmeliydi. Fakat bu çeşit öğrenim, nüfusun geniş bir kısmı için mümkündü. Herhangi bir talepte bulunan her köyün bir *mektebi*, yani bir Kur'ân okulu vardı: tarlalaraki âcil işlerden esirgenebilecek kadar çok çocuk—ümit verici bir şekilde, her aileden en az bir çocuk bu okuldan mahrum bırakılmama imkânı bulmuştur—Kur'ân'ı veya onun bir kısmını okumayı Arapça olarak ezbere öğrenmişlerdi; (kendi dili ne olursa olsun; ve bir Arapça lehçesi konuşan çocuklar için bile Kur'ân okumak pratik olarak yabancı bir işti) onlara Kur'ân'ın yazılı olduğu harfleri tanıma ve yazma öğretilmişti; ve bazan da Kur'ân'da geçen kelimelerin mânâsı öğretilmişti. Bu yolla, parlak bir çocuk, mektepte okuma, yazma ve hatta klasik Arap dili hakkında birtakım fikirler elde edebilirdi. Kur'ân'ın tümünü ezberleyen ve *hâfız* ünvanını kazanan bir çocuk muhtemelen bu süreçte bir hayli şey öğrenmeyi başarmıştı. O zaman böyle bir çocuk, eğer ailesi onun hizmetlerinden vazgeçebiliyorsa en yakın medreseye gidebilirdi. Medreseler vakıflarla desteklenmişti: çocuk günlük olarak kendisini canlı tutacak yeterli ekmek alırdı ve eğer gerekliyse medresede veya bir camide yatabilirdi.

Ancak talihli ailelerde bütün çocuklar mekteplere gidebilir; ve ancak

1. *Ulûmu'l-acemî* (Arabî-olmayan ilimler) terimi "yabancı" ilimler şeklinde sanki İslâm'a veya hatta İslâm toplumuna yabancı şeklinde yanlış tercüme edilmiştir. Söylemeye gerek yok ki, bizatihî müslümanların ekseriyeti, doğrusunu söylemek gerekirse Acem, yani gayri-Araplardı; yabancılık veya başka ırktan olma (Arap dil ve edebiyatı âlimlerinin kafasından başka bir yerde) bahis mevzuu değildir, fakat bu terim sadece Arapça dilbilimsel becerilerle ilgilidir.

çok talihli ailelerde kızlar da—fakat özel olarak evde—Kur'ân okumayı öğrenirlerdi. Yine de ilk müslüman hoşgörüsünün kadınlara tanıdığı kamusal rollerin hayli zamandır geriye alındığı Geç Orta Dönemde bile kadınlar dinî disiplinlerin önde gelen bilginleri olabilirlerdi. Mutaassıp fakih İbn Teymiyye Şam'da, başkaları yanında, bir kadından da ders almıştı.

Medreselerde bile, ilimlerin özü, o zaman bir çocuğun bir kere kelimeleri bildiğinde anlamaya çalıştığı standart ders kitaplarının ezbere öğrenilmesiydi. Ezbere öğrenim, umulabilecek en iyi şeyin gelecek nesildeki kaçınılmaz düşüşü sınırlandırmak olduğu muhafazakâr bir toplum için uygundu. Aynı zamanda en genel türdeki sosyal disiplinin ebedîleştirildiği ekseri kamu sektörü eğitimine de uygundu. Çünkü sosyal düzen için esas olan bir tür disiplini devam ettiriyordu.

Tarımsallaşmış-düzeydeki toplumda küçük çocuğun ev içi eğitimiyle başlayan bütün eğitim süreci, sadece gerekli becerileri aşılama değil, fakat ferdî hevesliliğin—hem ahlâkî, hem de entellektüel hevesliliğin—muhtemel çapını sınırlama işlevi görür: aşırı mütecessis ve aşırı zeki bir kafa, aşırı hassas ve aşırı cömert bir şahsiyet, sınırlı kaynakları, deney riskleri sert sakınımlarla ve dar grup-içi bağlılıklarla korunan bir cemaat için bir tehlike teşkil edebilirdi. Çok zeki ve çok iyi kişiler, gerçekten cemaat hayatını yeniden düzenleyebilirlerdi ve böylece bu tür sertliğe ihtiyaç olmazdı, fakat dahi ve velilerin ekseriyeti teşkil etmesi beklenilmemişti ve iyi düşünülmemiş bir sınama tahrip edici olabilirdi. Bundan dolayı şahsiyete ket vurulması sadece sosyal cehaletin bir neticesi değildi; faydalıydı da. Çocukların büyüklere tâbiiyeti yalnızca fiziksel olarak daha güçlü olanın gururunu okşamamış ve onaylanmış uygulamaya uygunluğu telkin etmemiş; fakat zihnî ve ahlâkî açıklığın en büyük düşmanı olan alışılmış korkuları geliştirme işlevini de görmüştü; yine de bu ikinci işlev şuurlu değildi. Cinsî tabular sadece aslî düzeni ve şahsî tek yanlı iddiaların çok mahrem ve patlayıcı gizliliğini muhafaza etme işlevini görmemiş; fakat aynı zamanda grup içi ve gruplar-arası disipline dayanan baskı altında tutulmuş düşmanlıkları da geliştirme işlevini görmüştür. Bazı modern Mısır köylerinde çocukların sistemli bir şekilde hayal dizginlerini salıvermesinin engellendiği keşfedilmiştir; böyle bir kalıp, tarımsallaşmış köylerde oldukça yaygın olmalıdır. Herhangi bir şuurlu niyet olmaksızın (bugüne kadar çocukların "sert" olmaya ve de "saçma olmayan"a hoşgörülü olmaya teşvik edilmesi dışında) fakat iyi işlevsel sebeplerle, eğitim gören herhangi bir çocuğun ya Sokratvari diyaloglarda veya "Dağdaki Vaaz"da tahayyül edilen kişi olarak yetişmesini imkânsızlaştırmak için herşey yapılmıştır.

Bu çeşit disiplin mekteplerde ezbere öğrenim vasıtasıyla ortaya konulmuştur; ki çocuğa, kendisini düşünmeye yönelik her girişimden kaçınması

öğretilmiş, ve her bir ayrıntıya uyum sağlamada başarısız olan herhangi bir çocuğun devamlı falakaya yatırılması yoluna gidilmiştir. Zamanla çocuk medreseye gitmiş, ezbere eğitimi istismar etmiştir; iyi bir hâfızaya sahip olmayan yetenekli bir genç ciddi şekilde sakatlanmış ve böylece muhtemelen genellikle tahsil görme kariyerinden dışlanmıştır. Artık böyle bir çocuk için falakaya ihtiyaç kalmamıştır, hocasının veya talebe arkadaşlarının istihzası kâfidir. Bununla birlikte, şer'î gelenek kendi içinde cehalet taraftarı değildir, öyle olma ihtiyacında da değildir. Üstelik gündelik kültürün koruyucu müdafaaları, onun özündeki yüksek kültür üzerine derin etkide bulunmuştur.

Bu çeşit hazırlık, bilginliğin tam da köklerinde bulunan muhafazakâr tavrı kuvvetlendirmiştir. Her çeşit ders kitabı, ezberlemeyi kolaylaştırmak için sec'idir ve kemâle ermiş âlimlere bile en büyük övgü ezbere okuyabildikleri kelime hacmi dolayısıyla yağdırılmıştır. Fakat insan kişiliği sadece uysal değil, esnektir de. Onaylanmış ders kitaplarının ezbere öğrenilmesinin yanısıra, zahirî seviyede bile, başka öğretme ve öğrenme biçimleri de vardı ve erken eğitimleriyle tamamıyla donuklaşmamış olanlar bu yollarla zeka parıltıları saçabilirdi. En yaygın öğretme biçimi önemli bir kitabı satır satır izah etmekti. Bütün kitaplar elyazısı ve normal olarak istinsah hatalarıyla dolu olmakla birlikte—çoğunlukla yazıda belirli kısa ünlüleri ve ikincil ünsüz şekillerini kaldıran Arap alfabesinin muğlaklığından başka—sözlü bir gelenek için; eğer kelimeleri tam anlamıyla biliniyorsa, bir kitaba refakat etmek bir zorunluluktu. Bu daha çok normal olarak kitabı şerhedilmiş olarak dinleyen hocanın sağlayabileceği birşeydi; ve böylece hocaya bazan konuyu genişçe tartışarak tefsir ve şerhetme fırsatını da verirdi. O zaman öğrencilerin müşkül meselelerde hocayı sorgulaması bir âdetti ve bazan bu sorgulama tartışma halini alabilirdi veya hatta konuşmacının sözünü kesme şeklinde yozlaşırdı. Burada hızlı düşünme gerekli oluyordu, yine de hoca çok problemli bir talebeyi kovabilirdi.

Bir talebe, hocasıyla bir kitabı okuduğunda, hoca, talebesinin doğru okumayı bildiğinden ve muhtevayı anladığından tatmin olmuşsa, talebeye durumu belirten bir belge, yani *icazet* verir ve onu kitabı bu başka öğrencilere öğretmekle yetkili kılardı. Bu icazetlerin, tâ başta kitabın ilk öğretmeni olmuş olan müellife kadar geriye giden bir bağlantılar zinciri (hadis rivayetlerindeki isnad gibi veya sûfî tarikatındaki silsile gibi) teşkil ettiği farzedilmekteydi. Bununla beraber bazan bir hoca bahis mevzuu kitabı aslında kendisiyle birlikte okumamasına rağmen, sadece talebenin genel zekâ ve kapasitesini tanıyarak, ona icazet verebilirdi. Bu yolda, göze çarpan zekâ sahibine bir metnin genellikle önemsiz ayrıntılarıyla gayretini tüketme zorunda kalmadan muhafazakâr itibarı temsil hil'atı giydirilirdi. Ara-sıra, herhangi bir ünvan gibi, icazet de kıymetten düşebilirdi. Kimi yazarlar, uzun süre önce ölmüş müelliflerden rüyada icazet aldıkları iddiasında bulunmuş ve böyle bir

iddia hoşgörülmüş olabilirdi; diğer icazetler, bir yazar tarafından memnun etmek istediği bir arkadaşının minicik oğluna verildiği zaman tamamıyla fahrî nitelikte olurdu.

Hem talebeler, hem de âlimler, keşfedecek yeni entellektüel muhitler veya öğrendikleriyle fethedecekleri yeni çevreler arayışıyla, çok geniş bir çevrede seyahat ederlerdi. Medreseler arasında bir kademelenme yoktu, ama bazı merkezler özel bölgesel öneme sahiptiler ve uzak yerlerde talebeler ve ziyaretçiler cezbederlerdi. En azından oldukça sonraları Buhara, başka bölgelerden olduğu kadar kuzeydeki bütün Türk memleketlerinden talebe çeken, şer'î ilimlerle meşhur büyük bir merkez halindeydi, ve Ezher'iyle Kahire, doğu Arap memleketleri ve güneydeki birçok müslüman memleketi için büyük bir merkezdi (Arap-eksenli düşünen âlimler bazan Ezher'i asla sahip olmadığı umumî bir başmedrese payesiyle taltif etmişlerdi.) İsnâaşerîler arasında, birçok küçük kurumlarıyla Irak'taki Necef, son yüzyıllarda tartışılmaz bir saygınlık kazanmıştı ve daha evvelce, (çok uzakta olmayan) Hille en azından önemliydi. Fakat bu çeşit merkezler bile hiçbir zaman emsalsiz bir itibar üstünlüğüne sahip olmamıştı ve ekseriyeti, aynı bölgedeki rakip merkezlerce er-geç yerinden edilmeye mahkûmdu. Öğrenme arayışında olanlar hemen hemen daima daha küçük merkezleri de ziyaret ederlerdi.

Sadece kendi içerisindeki dolaşımdan değil, fakat daha uzaktaki memleketlerden gelen ziyaretçilerden de istifade eden bilhassa merkezî müslüman toprakları için, birkaç aykırı geleneğin karşı karşıya gelmesinden kaçınmak zordu; herhangi bir canlılığın talebeleri, bir meselenin tek tarafından ziyade, tarafları dinliyorlardı. Önde gelen âlimler arasında umuma açık münazaralar düzenlenirdi; hasım tarafından ortaya atılan meseleyi cevaplayamayan ilk kimse, hâlâ kendi mevkiini koruyan ve daha muktedir bir kimse de olsa, kazanabileceğine inananlar tarafından dahi yenilgiye uğramış kabul ediliyordu. Muhafazakâr ruhun işareti bu tarz münazaralardaydı. Prosedür şu varsayımla devam ediyordu: biri doğru, diğeri yanlış belirli herhangi iki konum, modern parlamento prosedüründeki gibi, prensipte, bina beklentisi olmadan iki âlimin farklı perspektiflerinden beklenmedik yeni bir sentez doğurabilirdi. Spesifik itiraz açısında, iki konumdan birinin çoğunlukla değişmesiyle veya kazanana meydan okuyan başka bir âlim tarafından temsil edilen üçüncü bir konumun ikamesiyle sonuca ulaşılırdı. Her hâlükârda hazırlıksız [irticalen] tartışma, iyi birikimli ve canlı bir hâfızaya prim kazandırırdı. Yine de bu tarz tartışma, ezbere öğrenim sistemiyle teşvik edilen iyi bir hâfızadan başka hiçbir şeyi olmayanları tasfiye ederdi; ve canlı bir şekilde, herhangi bir geleneği ayakta tutan karşılıklı değişim ve diyalog sürecine odaklanmıştı.

Kışkırtıcı kitaplarda çok iyi konuşan âlimler, dinleyici karşısında şahsen daha az asap bozucu ulaşım araçlarına sahipti. Kitap satıcılarının medreseler

yanında dükkânları vardı ve bir alıcıyı cezbedecek her türlü kitabı, sapkın olsa da, satarlardı. Bir kere oluşturulan bir elyazması, onun bir okunuşunu dinleyen birçok müstensihce çoğaltılırdı. Müstensihler yazarın kendi talebeleri veya kitapçının adamları veya köleleri de olabilirlerdi. Bu tür dinleyişlerden ziyade, daha mükemmel standartlara ulaşmak için, zengin bir kimse, elyazmasını doğrudan daha eski ve iyi bir nüshadan—tercihe şayan olarak, eğer bulunabilirse, yazarın kendi elyazısından—istinsah ettirmek için bir bilgin kiralardı; veya bir âlim, kendi şahsî kullanımı için bir nüsha çıkarabilirdi. Bu tür nüshalar imzalanıp yaldızlanmıştı. İdareciler ve zengin kimseler ve vakıf gelirleriyle câmiler ve medreseler de, önemli eserlerin sıhhatli nüshalarını toplamaktan hoşlanırlardı, ve genellikle kendilerini ulema tarafından onaylanmış eserlerle sınırlamazlardı. Kitaplar, şeriat-eksenli düşünen kesimin şüphelerini veya iktidardakilerin hassasiyetlerini uyandırmayacak bir itinayla yazılmış olmalıydı, fakat tam bir itinayla, gitgide kendisini genel olarak kabul ettirebilen cesaret verici yeniliğin tekerlekleri olabilirlerdi; üstelik meselâ tedricen Geç Orta Dönemin sonunda yönetici mahfillerde yüksek sosyal itibar sağlayan Felsefe fikirleri böyleydi.

İSLÂM TARİHİNİN SÜNNÎ VE ŞİÎ İMAJLARI

Medreselerdeki eğitim umumiyetle tüm müslümanlar arasında dünya hakkındaki ortak akidelerin genel kabulüne uyum sağlamak üzere tasarlanmış ve bunu tercih etmiştir. En azından belirli sahalarda, muhafazakâr ruhun himayesinde, bu başarılı olabilmişti.

Erken Orta Dönemin sonunda, Yüksek Halifelik Döneminde bütün müslümanlar arasında mevcut olan tip ve ekollerin çeşitliliği berraklaşmıştı. Cemaatin bütününde, üç ana kısım içinde üç ayrı İslâmî dindarlık geleneği tebarüz ediyordu; ki her biri kendi esas timsallerini cemaatin bütünündeki üç ana cereyanda bulmuş, fakat diğer ikisiyle birlikte bir dereceye kadar tüm müslümanların artan çoğunluğunun ibadet hayatında yerini almıştı. İster Şiî, ister Cemâ'î-Sünnî olsun, *şeriat-eksenli düşünüş* genellikle kitlevî İslâm'ın belkemiği olarak tanınmıştır; fakat kütleler onları benimserken, en azından şöyle ya da böyle ikinci cereyan olan *tasavvuf* birey ve bazan gruba kadar değişen boyutlarda çok yaygın olarak birleşmişti. Nihayet *Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılık* yalnızca sarahatle muhtelif Şiî tarikatlarına değil, aynı zamanda Cemâ'î-Sünnîliğin birçok tarikatlarına da yayılmıştı; Erken Orta Dönemde şehir nüfusu içerisinde Sünnîliğin geniş ölçüde kabulüyle birlikte, Şiî mirası devralınmıştı.

Bu Hz. Ali soyuna-bağlıcılık, tüm Fâtımî Alevîlere ve diğerlerine olduğu gibi, bilhassa Caferî çizgisi içindeki ana simalara daha gizli, mahir yollarla bağışlanan hususî bir şeref içinde ifade edilmiştir. Sünnî nazariyeciler, aşağı-

dakılere karşı gelmeyecek bir "iyi Şiîliği" tanımışlardı: bu iyi Şiîlik şu teze göre formülleştirilmişti: Hz. Muhammed'den sonraki en iyi insan Ebu Bekir (Cemaatin tercihine itibar eden vasat Cemâ'î-Sünnîlere göre Ebu Bekir'dir) değil, Ali'dir; ama Ebu Bekir ve Ömer de kınanmamalıdır. Fakat Şiî mirası bundan daha kapsamlıdır. Onun en önemli ifadeleri, müslüman cemaatte ve zamanın sonunda dünyada adaleti yeniden tesis edecek, tercihan Peygamberin ve babasının ismini taşıyacak (Muhammed b. Abdullah), Hz. Muhammed'in soyundan gelecek umumî bir Mehdî beklentisidir; ve Nûr-u Muhammedî'nin ifadesi olarak fizik-ötesi bir konum verilen şahsına duyulan özel bir hürmet (geniş ölçüde Şiî düşünürler vasıtasıyla) az-çok bununla birleşmiştir.[2]

Özellikle bu üç İslâmî şahsî yönelim geleneğinin yanısıra *Felsefecilik* denebilecek şey gelişmiştir: dünyanın yapısını aklî tümlük olarak ve insan hayatının anlamını onun âhenkli tamamlanışı olarak görme—tamamen Feylesoflara has değil, fakat genellikle oldukça spesifik bir şekilde İslâmî dindarlığa ve bilhassa ya sûfîlik ya da Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılık ile veya her ikisiyle birleşmiş bir eğilim.

Şeriat -eksenli düşünen kesimin dindarlık cereyanı, diğer akımlarca değişikliğe uğratılmış olarak, formülleştirmeleri evrensel biçimde otorite kabul edilen ve öteki cereyanların temsilcilerinin uzlaşmak zorunda kaldıkları yegâne cereyandı. Sosyal meşruiyeti temsil etmişti ve tamamen kolay bir şekilde anlaşılırdı, ve muhafazakâr ruh belki de onun kucakladığı akideleri ifa etmede en muzaffer konumdaydı. Ulema, başlangıçta zımnen ve daha sonra bid'atlar ortaya çıktığında gerekli hale geldiği için açıkça, bu akidelerin her zaman hakikî müslümanlarca korunduğunu farzetmekten memnundu. Sonraki şeriat-eksenli Cemâ'î-Sünnî anlamında "sünnî" olmuş gözükmeyen Hasan el-Basrî ve Ebu Hanîfe gibi erken devirdeki muhtelif muhterem kimseler te'vil edildiler: ilk "bid'atlar" daima başkalarına hamledildi. Ve büyük simalar, ulemanın yalnızca kıskanç iftiralar sayacağı şeyden masun kılındılar.

Tüm kültürel fenomenlerin, en azından otantik olanlarının tümünün, şu veya bu kültürel bütünün ifadeleri olduğunu kabul eden mükemmel âlimler vardır; böyle bir bütünde belirli bir ayrıntının ilk kez ne zaman birleşmiş olduğu hususu fazla birşey ifade etmez; çünkü onun anlamı ancak yekpâre bütündeki yerinden kaynaklanmaktadır. Belirli bir geleneğin veya gelenekler terkibinin tüm edebiyatı, her özel yazımın tüm diğerleri ışığında anlaşılabileceği tek bir mecelle olarak okunur. Kültürel bütün, ırkî veya dinî veya kabilevî veya millî olarak kavranabilir. Her hâlükârda, kültürel hayat, o

2. Tor Andrae, Hz. Muhammed'in özellikle taasavvufun himayesinde algılanışının geçirdiği evrimi *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* adlı eserinde (Upsala, 1917), bilhassa uzun bir şekilde altıncı bölümde, izlemiştir.

bütüne mahsustur; taşıyıcısı, veya dahası ürünü olan bireylere değil. Tüm somut gerçekleşimler geleneksel, çok eski arketiplere—arketipsel mitlere, kavramlara veya kurumlara—dayalı olarak muhtelif şekiller alır. Eğer birisi, teferruat diye yorumlanamayan zahirî insicamsızlıklar veya bireysel sapmalarla karşılaşırsa, bunlar, yozlaşmış karma biçimlere, yabancı etkiye veya arızî "ödünç alma"nın sonuçlarına hamledilmelidir; fakat "ödünç alma" bile, daha usulen, sadece bir satıh görünümüdür; çünkü yabancı madde, sadece yerli kalıbı takviye veya inkişaf ettirirken özümsenir .

Kültürel gerçekliğin bu tarzda görülmesi, problemler çıkarır (meselâ, görünüşe göre bu ebedî kültürel özler hangi ânda varlık kazandılar? Ve bu devamlı-geri çekilmekte olan ânda herşey ilkel bir şekilde hangi tarzda mevcuttu?). Bununla birlikte, öyle zannediyorum ki, bu görme tarzı, bir perspektif olarak en azından bazı seviyelerde geçerlidir; öyle ki onun insan tekinin her bir şeyi ne zaman ve niçin yaptığını keşfetme anlamına bağlanması (bana daha uygun) geliyor. Belirli bir geleneği her bir safhası şu veya bu tarzda bütün diğerlerine şartlı olan yekpâre râbıtalar gibi görmek ile zaman içinde kaybedilen bir gelişme olarak, her zaman evvelce olmuş olduğu temel üzerinde sürekli yeni durumları meydana getiren bireysel beşerî mukabelelerin toplamı olarak görme arasında zorunlu bir çelişme yoktur. Herhalde (I. Cilt, Genel Önsöz'de kaydedildiği üzere) İslâmîleşmiş medeniyet bile kendi yekpâreliği içinde tasavvur edilebilir. Birikerek çoğalmış bir şekilde, İslâmîleşmiş miras olarak adlandırılabilecek tüm unsurlar, tema ve karşı-temaların tek canlı sûretini (gruplaşmasını) şekillendirme olarak, belirli bir geçmişe bakış ânında görülebilir; çünkü gerçekte tüm farklı alt-gelenekler, bütün devirlerde birbirleriyle hesaplaşmışlardır. Yine de deruhte edilen herhangi bir geriye dönük hülâsanın bakış açısı ve münasebeti hakkında uyanık olunmalıdır. Burada mütalaa etmekte olacağımız şey, bu mirasın belirli veçhelerine dair, ilmî bir nokta-i nazardan değil, çok tarafgir bir nokta-i nazardan yapılan kimi hülasalardır. Evvelki nesillerin ortaya çıkarmış olduğu sorular gitgide yerleşirken, canlı yaşayan bir tarihsel anlamın kendisine eşlik ettiği ilk yorum çeşitlilikleri müslüman geçmişin büyük hadiselerinin şeriat-eksenli versiyonlarının ve buradan İslâmî ortodoksluğun standartlaştırılmasına sebep olmuştur. Ondördüncü yüzyıla gelindiğinde, bu imaj *ne varietur* tesis edilmişti. Sünnîler arasında icmâ prensibine, bir bütün olarak nihaî olarak cemaatin makbul görüşü olduğu için, sıhhatini teşvik etmek üzere başvurulmuştur: daha sonraki devirler için bu bağlayıcıydı, bununla birlikte, ilk devirlerdeki birçok saygın âlim, belirli özel hususlar noktasında şüphe içinde kalabilmişti. Buna benzer bir ilke, bazı Şiîler arasında bile hâkim olmaya yüz tutmuştu.

Daha sonraki şeriat-eksenli düşünüş, otoritenin kabulü demek olan kapsamlı bir taklit doktriniyle Sünnîler arasında kuvvet bulmuştu. Taklit, aslen

daha az âlim kimsenin âlim bir kimsenin otoritesini şahsen kabul etmesiydi. Daha önce gördüğümüz üzere, dinî hukuk meselelerinde sıradan müslümanın, tabiatıyla meseleye uygulanabilecek tüm metinleri kendisinin yorumlama yeteneğinde olmadığına dayanarak, hukukun belirli noktalarını kendisi için halletmeye girişmemesi; güvenebileceği ulemanın görüşlerini takip etmesi gerektiği kabul edilmiştir. Bu, önceleri kendi yeni görüşlerini ortaya koymaya girişmekten ziyade eğitilmiş oldukları fıkıh mezhebi otoritelerinin hükümlerini normal olarak takip etmesi beklenen olgun âlimlere kadar genişletilmiştir. Onbirinci asırda, birçok kimse en büyük âlimlerin bile böylece bağlandığına inanıyordu. Gerçi bu düşünce, Gazalî gibi kimseler tarafından vasıflı kimselerin şahsî sorumluluğuna getirilen haksız bir tahdit diye görülmüş ve onunla mücadeleye girişilmiş olsa da, hukukî standartlarda istikrar getirme maksadıyla umumiyetle kabul edilmişti. Geç Orta Dönemde, taklidin bu şekilde genişlemesi, bir mezhep içinde bile standart mecmuaların kabulüyle daha sert bir biçimde teyid edilmişti.

Bir kere Sünnîler arasında "içtihat kapısının kapanmış olduğu" kabul edilince, şer'î düşünce kendisini bu yeni duruma uydurmuştu. Geç Orta Dönemlerde, her âlimin birisine uymak zorunda olduğu mevcut Cemâ'î-Sünnî mezheplerinin sayısı dörde düşürülmüştü: Şâfiîler, Hanefîler ve Mâlikîlerin yanısıra, sayıca az olmalarına rağmen Hanbelîlere de eşit konum tanınmıştı. (Her müslüman mezhebini beyan etmeli ve kendi tercihiyle ona uymalıydı; bir mezhepten diğerine geçiş yasaktı.) Bir mezhep içinde ihtilafların olduğu yerde, âlimler (genel olarak müslümanlar arasındakinden ziyade) mezhep içindeki çoğunluğa uymalıydılar. Her nesilde, belirli bir mezhep içindeki fakihlerin ekseriyetinin belirli bir konumda anlaştığı görüldüğünde, o konum sonraki nesiller üzerine bağlayıcı hale geliyordu. Aynı zamanda, bir mezhepteki âlimlerden diğer müesses Sünnî mezhepler hakkında bilgili olmaları beklenirdi; ve gitgide farklı mezhepler, birbirlerinin geleneklerine vakıf oldukça, fıkhın ekseri noktalarında benzer konumlara geldiler. (Kalan küçük ihtilaf noktaları bazan isyanlara sebep olurdu.) Tüm önemli noktalar (prensip olarak) çok erkenden halledildiği için, prensipte her yeni nesle çözülmek üzere, gittikçe küçük ve talî noktalar devredildi. Tabiî ki uygulamada fetva mecmualarının hukuku gözükebileceğinden daha fazla seyyal tuttuğunu hatırlamalıyız.

Bizzat şeriattaki bu çözüm süreci, şeriatın en çarpıcı tezahür olduğu kültür kesiminde gerçekleşen çizgileri sabitleştirmenin timsali olarak alınabilir. Bir dereceye kadar karşılaştırılabilir prensipler, tüm şeriat-eksenli dinî düşünceye, hatta bazı tasavvuf fikir ve uygulamalarına kadar genişlemişti: başlangıç âyinleri, silsile-i merâtibe dair haklar ve manevî hallerin sıralanışı doktrini gibi şeyler aşağı-yukarı standartlaşmıştı. Kelâmda, Eş'arîler ve

Mâturîdîlerce desteklenen muayyen konumlar genellikle kabul edilmişti. Mu'tezile görüşü, dikkate değer bir şekilde, nihayet Sünnîler arasında (ve muhalifleri de Şiîler arasında) eriyip gitti. Bu yolla, dinî ilimler âlemindeki muhafazakâr ruh bir dinî dogma içinde vücut buldu; ve sûfîler şer'î ulema her ne hüküm vermekle iştigal ederse, haricî bir teklif olarak onu seve seve kabul ettiler.

Mutabakat elbette hukuk ve ilahiyat konularıyla sınırlı değildi. Kozmoloji ve bundan da öte tarih görüşlerinde de ifadesini bulmuştu, ancak burada dogma aşırı derecede güçlü değildi. Dünya, birçok âlem arasında bir âlemdi: cehennemler ve cennetler vardı, hıristiyanlar arasında olduğu gibi, halihazırdaki cennetler, Kıyametten sonrasına kadar tam anlamıyla sakinlerini bulamayacak olan cennetle hüviyet bulmaktaydı. Yaygın imajda görüldüğü üzere, bu cennetlerde Allah'ın hizmetkârları olan melekler tarafından ve (en yüksek cennette ise) tüm cennetler ve dünyanın birleşmesinden daha muazzam olan bir Tahta oturan Allah tarafından ikamet olunmaktaydı. İyi ve kötü amelleri kaydeden ve en iyi şeylere yönelten melekler, her insanoğluna eşlik ediyordu. Cehennemler, görevleri aynı zamanda insanları günahkârlığa ayartmak olan şeytanlarca korunmaktaydı.

Dünyada iki çeşit akıllı canlı vardı: insan ve cin. Cin normal olarak görünmez, ama insanın işlerine karışabilirdi. (Fıkıh hakkında yazan bazı yazarlar, bir insan ve bir cinnî arasındaki birlik meselesinin statüsü gibi soruları çok ciddiye almışlardı); cinler, yardımsever veya (daha sıklıkla) kötüniyetli faaliyetlerine referansla zikredilebilen her halkın folklorunu ve her türlü bâtıl itikadını dolduran hayaletlerle bir tutulmuşlardı. (Diğer yandan, hâlâ hıristiyan Avrupa'da sembolik bir rol oynayan İbrahim-öncesi zamanların tabiat tanrıları, edebî seviyede tabiat mitlerinin yaygın bir toplamını ebedîleştir-mek üzere İran-Sâmi sahasında tam anlamıyla kaybolmuşlardı.) İnsanlar, bilginlerce Ekvator ve Kuzey Kutup Dairesi arasındaki enlem bölgeleriyle tanımlaman yeryüzünün sekiz zamanında yaşadılar; fakat popüler ve edebî muhayyilede, bu, merkezdeki Mekke civarında aralıklara bölünen farklı insan soylarıyla aynı görülmüştü. Dairenin çevresinde büyük bir okyanus vardı; okyanusun ötesinde, yeryüzünün dış çeperinde ise en sihirli şeylerin meydana geldiği büyük Kaf Dağı.

Tarih, ilk insan ve ilk peygamber olan ve ayrıca eski İran geleneklerinde de İlk İnsan diye tanınan Âdem ile başlamıştı. İran monarklarının silsilesi (İlk İnsan onların da ilkiydi), yeryüzünün merkezinde, bu merkezî bölgeyi sadece Bedevî Araplarla ve onların—Kitab-ı Mukaddes'teki şecereyle de kısmen aynı olarak—Arabistan içindeki selefleriyle paylaşarak, İslâm devrine kadar hüküm sürmüştü. Kitab-ı Mukaddes ve İran gelenekleri birbirine karışmıştı; Kitab-ı Mukaddes'teki, her biri kendi nesline gerçek İslâm'ı getiren

nebiler olarak yorumlanan patrikler İranlı meliklerle yan yana yer alıyordu. İslâm gerçekte doğan her çocuğun inancıydı; fakat ebeveynler çocukların inancını uyduruk inanışlarla bozuyorlardı, bu yüzden hakikatı ihya etmek için peygamberler gerekliydi. Bir peygamber, *nebi* herhangi bir devirde gelebilirdi ve yeryüzündeki her halka dağılmış olarak böyle binlercesi gelmişti; *resul*, yani "haberci" diye adlandırılan büyük peygamberler ise, yeni bir şeriat getirerek ve yeni bir cemaat teşkil ederek sadece ara-sıra gelmişti ki; en büyükleri Âdem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa idi.

Hem büyüsel, hem de meşru ilimlerin (melekler, şeytanlar ve peygamberler tarafından) insanlığa öğretilmesi bu erken çağlarda vuku bulmuştu; hem Araplar ve İranlılar, hem de diğer halklar, bilhassa her ikisi de felsefeleriyle meşhur olan Yunanlılar ve Hintliler arasında (Çinliler el işi hünerleri ve iyi idareleriyle saygı görürken) o çağlar çok büyük inkişaflar görülmüştü. Fakat Hz. Muhammed'in (sav) devri yaklaşırken, o zaman esasen Hz. Musa ve İsa'nın (as) takipçilerince taşınan hakikî İslâm, nihaî ve en mütekâmil vahyi getirecek ve ümmeti bütün dünyayı sahih inançla dolduracak ve asla bu sahih inancı kaybetmeyecek olan yeni peygambere bilerek yönelen bilgili veya inançlı bakiyeler [hanîfler Ç.N.] arasındakinin dışında, muharref hale gelmişti.

Hz. Muhammed'den evvelki nesiller, yani "Cahiliyye", bütün dünyada ve bilhassa Arabistan'da koyu cahillik ve ahlâksızlık devirleriydi. Pers idaresi saygı görmüştü ve Sâsânî padişahı Nûşirevan gerçekte birçoklarınca âdil yönetimin nümune-i imtisali olarak görülmüştü (fakat böyle bir mesele üzerinde tam bir icma yoktu), fakat onun hemen ardından halefleri olan son Sâsânîler, kötü hükümdarlardı. Hıristiyanlık o zamana kadar dinlerin en iyisi olmasına rağmen, onun Kitab-ı Mukaddes'i, yahudilerinki gibi, özellikle İsa'yı tanrılaştırma ve Hz. Muhammed'e yapılan atıfları örtme noktasında kasden tahrif edilmişti, ve hıristiyan Roma imparatorları kibirli tiranlar idiler. Arapların ırkların en asili olmalarına rağmen, ve hakikate sarılan ve Hz. Muhammed'in gelişini önceden gören mücerret fertlere (hanîfler) rağmen, Arabistan'da, putperestlik ve adaletsizlik hâkim olmuştu. Sonra Hz. Muhammed'in gelişi herşeyi değiştirdi. Onun tam doğumu ânında, her yanda, Nûşirevan'ın sarayında bile görülen bir ışık parlamıştı.

Hz. Muhammed'in esas vazifesi, diğer peygamberlerce sadece cüz cüz sezinlenen Kelâm-ı Ezelî olarak, Kur'ân'ı insanlığa getirmekti; evvelâ Kur'ân'ın tümü derhal Cebrail tarafından ilham edildi, ve ancak daha sonra, münasip vesilelerle tebliğ için tekrar cüz cüz getirildi. Kur'ân şeriat hukukunun tamamını muhteviydi; ancak Allah'ın Hz. Muhammed'in (sav) kalbine verdiği sürekli ilhamı kaydeden hadis yoluyla yorumlanmalıydı. Böylece şeriat insanlığı doğruluğa doğru yöneltti.

Ama Muhammed sadece Allah'ın vahiy vasıtası değildi. O, Allah'ın gözdesi ve Allah'ın insanlığa esas lütuf ve inayeti idi. Sadece Şiîler değil, sûfî öğretileri sayesinde hemen hemen herkes, Hz. Muhammed'in cevheri olan mukaddes Nur'un Allah'ın yarattığı ilk şey olduğunda ve bütün diğerlerinin Muhammed'in izzeti hürmetine yaratıldığında hemfikirdi. Tüm peygamberler ona hürmet göstermiş ve gelişini önceden haber vermişlerdi. Hayatı âdeta bir mucizeler silsilesiydi. Meselâ çocukluğunda (Mekke âdetine göre Bedevî bir sütanneye verildiğinde) sütannenin kabilesine refah getirmişti. Gençliğinde bütün uygunsuzluklardan sakınmış ve o kadar hürmet görmüştü ki, Mekkeliler yeniden inşa edildiğinde Kâbe duvarına kutsal Hacerü'l-Esved'i yerleştirme gibi gıpta edilecek bir görev için onu seçmişlerdi. Bir kervanla Suriye'ye giderken olağanüstü bir şekilde yakıcı güneşten gölgeyle korunmuştu ve bir keşiş onu omuzları arasındaki peygamber mühründen tanımıştı. Bir peygamber olarak zuhur ettiğinde, mucizeleri katlanmıştı. En meşhur mucizesi gökyüzündeki ayın yarılmasıydı. Öyle ki, iki yarısı arasında parıldayan bir yıldız görülebilirdi—Kur'ân âyetinde müphem olarak bulunan ve daha sonra Osmanlı müslümanlarının sembolü olan, uçları arasında bir yıldız bulunan hilâlin anlamına dair şüpheli bir açıklamaya hizmet eden bir öykü. Hicretinden az önce Mekkeliler kendisini öldürmek üzere evini kuşatmışken, yatağına Hz. Ali yatmış; o ise düşmanları arasından görünmeden geçmiştir; yol boyunda mağarada Ebu Bekir'le saklanırken, bir örümcek, izlerini sürenlerin onu izlemesini engellemek için mağaranın ağzını çabucak ağ örerek kapatmıştı. Vaaz etmek için yaslandığı bir direk, ayrıldığında ağlamıştı. Yemek üzere olduğu bir koyun eti, dile gelip, zehirli olduğunu söyleyerek onu uyarmıştı. Az miktardaki yiyecek, huzurunda, büyük bir grubu doyurmaya yeterli hale gelmişti.

Kudüs'ü ziyaret için geceleyin nail olduğu rü'yet mükemmel şekilde incelenmiştir. Cebrail tarafından Mekke'den bugün Kubbetü's-Sahrâ'nın yükseldiği Siyon kayasına götürüldüğünde, kendisini oradan alıp yedi kat semavattan geçiren kanatlı Burak ile semaya yükselmişti. Yol üzerinde büyük peygamberlerle sohbet ettikten sonra, Cebrail'in bile yaklaşmaya cesaret edemediği ulvî bir makamda Allah'la mükâlemesi vuku bulmuştu. Ona olan tazarruu esnasında, Allah, Muhammed'in ümmetinden talep edilen namaz vakitlerinin sayısını beşe indirmişti. Allah'ın izniyle tüm gerçek müslümanların nihaî kurtuluşunun, büyük ölçüde muhtemelen günah işleyenler dahil, Muhammed'in şefaat dilemesiyle Kıyamet günü temin edileceği hususunda umumî bir ittifak mevcuttu.

Hz. Muhammed'in bu şekilde yüceltilişi, Kur'ân'ın sarahatle belirttiği üzere, herhangi bir cemaatte ortaya çıkabilecek ebedî İslâm için az, fakat İslâm'ın çok mükemmelleştirdiği tarihî bir cemaat için çok gözüken kuvvetli bir cemaatçilik ifade etmişti; Orta Dönemlerde diğer cemaatler, zaten gerçek

hayata çok uygun olmayan bir şekilde, geçmişin salt yadigârlarına bağlanmış intibaını verdiler. Maamafih, en büyük Sünnî ilahiyatçıların Şiîlerin uzun zamandan beri savundukları Hz. Muhammed'in tamamıyla günahsız ve küçük hatalardan bile masum olduğu hususunu nihayet kabul etmeleri ancak onüçüncü asırda gerçekleşmişti. Kur'ân'daki, onun beşerî zayıflığını ima eden bölümler, müslümanlara günahları için nasıl nâdim olmaları gerektiğini göstermek üzere tamamıyla örnek kabilinden zikredilen şeyler, diye tefsir edildiler. Hz. Muhammed'e hakaret, uzun zamandır kötülüklerin en ağırı olarak görülmüştü; bu gerekçeyle, (şeriatla müslümanlar gibi bağlı olmayan) zımmî gayrimüslimler bile öldürülmüştü. Medine'deki mezarında büyük velilerden birisine öpmesi için nasıl elini uzattığı herkesçe anlatılmaktaydı. Medine'de onu ziyaret etmek, hemen hemen bizatihî hac için Mekke'yi ziyaret kadar önemli sayılmış ve yaygın bir şekilde onunla birleştirilmişti. Aynı zamanda Hz. Muhammed mutasavvıfları rüyalarında ziyaret edebilirdi ve böyle ziyaretlerde gelen kesinlikle oydu, zira şeytan onun sûretini alamazdı. Bugün, Hz. Muhammed'in ömrünün sahneleri olan tüm Mekke ve Medine bölgesi, bizatihî Kur'ân gibi, mukaddes sayılmış ve hiçbir kâfirin dokunmasına müsaade edilmemiştir. İslâm'ın ilk yıllarında, hıristiyanlar meselâ Mekke'yi serbestçe ziyaret ediyorken, bugün buna müsaade edilmiyor.

Hz. Muhammed devrinden başlatılan Cemâ'î-Sünnî tarih anlayışı büyük bir ekseriyetle kabul edilmişti. Şiîler bile, takiyye ile bu anlayışa sahte bir bağlılık göstermişti. Cemâ'î-Sünnîler için dahi, Hz. Muhammed'in ailesi, bilhassa Hz. Fâtıma ve Ali'nin (ra) soyundan gelenler, bir dereceye kadar peygamberin mukaddesliğini paylaşmışlardı. Mervanî dönemlerinde lânetlendiği zaman; ve ilk Abbasî dönemlerinde bile Şiî-olmayanlar onun Ebu Bekir ve Ömer'le bir seviyede tutulmasına nadiren cevaz verdikleri zaman, resmî İslâm'ın tutumuna keskin bir tezatla, Hz. Ali büyük bir kahraman sayılmıştı. Fakat—ve burada Şiî ve Sünnî arasındaki resmî ayırıcı hat ortaya çıkıyor—ekseri Cemâ'î-Sünnîler, bizatihî Peygamberden sonra üstünlüğün tarih sırasıyla halifelere ait olduğu hususunda ısrar ettiler: Ebu Bekir insanların en mükemmeli idi, Ömer ikinci, Osman üçüncü ve Ali dördüncüydü. (Buna rağmen Ali'nin Ebu Bekir'den bile üstün olduğu tercihine "iyi" Şiîlik olarak müsamaha gösterilmişti.) Bütün bunların soyundan gelenlere, muayyen bir fahrî tanıma temin edilmişti, gerçekten Kureyş'ten geldiğini iddia eden herkes veya—bazı bölgelerde—Arap soyundan olanlar, peygambere özel bir şekilde yakın addedilmişlerdi. Fakat Muhammed'in kızı Hz. Fâtıma yoluyla Hz. Ali'nin soyundan gelenlere (başka Ali-oğullarına değil) olağanüstü ayrıcalıklarla *seyyid* ve *şerif* gibi özel ünvanlar verildi. Onlar müslümanların zekâtından hak sahibi kılındılar ve kusurları pek dikkate alınmadı; yaygın bir şekilde, varlıklarının özel bir ilahî lütuf taşıdığı kabul edildi.

Böylece Hz. Muhammed'in şahsiyeti ve ailesi hakkında Hz. Ali'nin so-

yuna-bağlıcıların taşıdıkları hisler Cemâ'î-Sünnî düşüncede bile önemli bir yer işgal ederken, Hz. Muhammed'in tüm ashabının dinen itimada şayan olduğu yönündeki muhalif doktrin, Sünnî icma yoluyla daha bir tamlıkla kutsal kabul edilmiştir. Bilhassa, ilk dört halifeliğin—Ali'nin hilâfeti de dahil—hepsi, İslâmî hükûmetin modelleri olarak kabul edilmiştir. (Şiî hissiyatına bir taviz olarak, Hz. Muhammed'in ashabından olmasına rağmen, Muaviye beşinci olarak kabul edilmemiştir.) Peygamberin ashabı arasındaki mücadele, bilhassa Cemel vak'asında Ali ve Kureyşli muhalifleri arasındaki mücadele hakkında yargılamaya gidilmemiştir: her iki taraftaki baş failler fert olarak mükemmel diye tasdik gördüğünden iyi bir mü'min iki tarafı da itham edemezdi; hepsi iyiniyetliydiler, ancak bazısı yanılmıştı. Yanlış giden herşey için birileri suçlanacaksa, bunlar Sünnî tarihçilerin Şîa'nın başlatıcısı diye muamele ettikleri, (Şiîlerin ise çoğunlukla çok aşırı diye muhalefet ettikleri râfızî Şiîliğin tüm biçimlerinin kaynağı diye gördükleri) Abdullah İbn Sebe gibi "münâfıklar"ın üstüne olmalıydı. Sadece Hz. Muhammed'in bütün ashabı değil, bütün müslümanlar (Şiîlere göre yalnızca Şiî müslümanlar), Hz. Muhammed'in şefaat dilediği insanlar olarak Kıyamet Gününde, dış görünüşe göre emniyetle ayırd edilecekti.

İlkinden sonra gelen müslüman nesillerin her birisi, genellikle kendisinden öncekilere göre, alt seviyedeydi. Bununla birlikte Emevîler, Sünnîler tarafından bile, İslâm'ı aslî saflığından kurtulamayacak şekilde yozlaştıran bilhassa günahkâr idareciler olarak itham edildiler. Sünnîlere göre, Abbasîler hakikaten sahih halifeler idiler; yine de prensipte başka herhangi bir Kureyş ailesi de halifeliğe seçilebilirdi. Gerçekten ise bu şeref, sona erinceye kadar Abbasîlerde kalmıştı. Ama Bağdat'ın düşmesinden sonra İslâmî meşruiyet daha da fazla gerilemişti. Kendi tarihî şer'î anlamında hiilâfetin özü kaybolmuştu (çünkü Kahire'deki kukla Abbasî sülâlesi genel kabul görmemiştir); yetkili hak sahipleri olmaksızın, halife ünvanı, (Feylesofların inisiyatifi üzerine) şimdilik şeriatı destekliyor gözüken herhangi bir bölgesel hükümdara tatbik edilmeye başlanmıştı.

İlk nesiller için Hz. Muhammed örneği çok yakındı ve kendileri de o kadar dindardılar ki, bilgece geliştirilmiş fıkıh onlar için gereksizdi. Fakat hâfıza ve ahlâkların yozlaşmasıyla, fıkıhtan çok daha fazlası gerekmişti. Buharî ve Müslim'in hadis külliyatlarına ilave olarak, Sünnîler, eğer delilleri eksik değilse, diğer dört külliyatı da sahasında otorite diye tanımışlardı. Şiîler ise bir müddet sonra düzenlenen dört mecmuayı tanıdılar. (Her iki durumda da, diğer mecmualar yine de inceleniyordu.) Fıkıh, dört büyük Sünnî imam tarafından açık bir biçimde ortaya konmuştu; bozulmaları daha da artan daha sonraki nesiller, bu dörtten—Ebu Hanife, Mâlik, Şâfiî veya İbn Hanbel—yalnızca birini veya diğerini takip etmeliydiler; mezheplerin ortaya çıkmasıyladır ki, "içtihad kapıları" kapanmıştı. Neticeten her dört mezhep

imamının önemli talebelerinin görüşleri bizatihî imamlarınkilerle birleşmişti. İsnâaşeriye, mukabil olarak Şeyh Tûsî'yi takip etmeye başlamıştı, fakat sarahatle aynı sonluluğu hasretmeden...

Hz. Muhammed'in özel ayrıcalıklarından birisi, kendisinden sonra yeni bir cemaat teşkil edecek hiçbir resûlün değil, hiçbir nebinin de (bilhassa Hz. Musa zamanında o denli bol olduğu üzere) gelmeyecek olmasıydı. Peygamberler yerine, Allah'ın dostları olan velîler vardı: Şiîler arasında ise, bunlar imamlardı (ve onların çok şerefli ahfadından, *imamzadeler*'den bazısı hemen hemen ululuk izafesiyle şereflendirilmişti); Sünnîler arasında ise bunlar tasavvuf uluları, yani velîler idi. Bu velîler, neredeyse eski zamanların nebilerininkine benzer bir role sahiptiler: Allah'tan ilham alarak, imanı canlı tutarak, müminlere ilahî *bereket*in vasıtaları olarak hizmet ediyorlardı.

Sapmışlık, veya sapmışlık olarak kabul edilen tutumların ekseriyeti, bile standartlaştırılmıştı. İslâm'dan sapmış yetmiş iki fırkanın mevcudiyetinde, ittifak edilmişti ve bu sayı Mervanî veya klasik Abbasî devirlerinde görülen muhtelif hareketler veya düşünce okulları arasında (farklı yazarlarca farklı şekilde) paylaştırılmıştı. Sonraki muhalifler, evvelce geliştirilen kategorilerden biri veya diğeriyle birleştirilmişti: birisi Şîa'yı kabul ediyorsa Râfızî idi; "müfrit" Şiî ise Gulât'tı, bâtınî bir gizli mânânın zahirî vahye üstünlüğünü kabul ediyorsa Bâtınîydi; hepsinden daha kötüsü fiilî küfrünü görünüşte müslümanlıkla birleştirmeye kalkışıyorsa Zındık idi. Bir kimse, eğer Sünnî icmânın şu veya bu kısmını reddetmişse, bir sapkındı; fakat çoğunluk onun bir zındık olduğu isbat edilmedikçe ve hukukî gayelerle zahirî esaslara uymuşsa herhalde müslüman sayılacağında ittifak edilmişti. Şiîler de benzer şekilde yetmiş iki fırkayı ifşa edip, yine Sünnîler gibi sapmışlara "müslüman" ünvanının (ama "mümin," yani inanan değil) verilmesini câiz görmüşlerdi. Kâfirlere gelince, Dârü'l-İslâm içindeki zımmîler küçümsenen azınlıklar halindeydiler. Dârü'l-İslâm dışındakiler ise tarihin ana yolundan uzakta, egzotik insanlar olarak addedilmişlerdi. Normal dünya tamamen müslümandı.

Sünnîler arasında içtihad kapısının kapanmasına rağmen, (hem Sünnîler, hem de Şiîler arasında) her asrın başlangıcında Allah'ın İslâm inancını tecdit etmek üzere bir kimseyi ortaya çıkaracağına ve bu müceddidin öğretisinin müslümanlar içerisine nüfuz etmiş olabilecek fiilî hataları sileceğine inanılmıştı. Böyle bir iman yenileyicisinin en dikkate şâyan örneği, (bazı Şiîlerce bile hayranlık duyunan) Gazâlî olmuştu. Bundan başka ve nihayet insanlık en düşük halindeyken, hiçbir yerde adalet yokken ve hemen hemen sahih iman unutulmuşken, yenileyicilerin tümünün en büyüğü ve Hz. Muhammed'in soyundan olan Mehdî gelecekti. Mehdî yeryüzünü fethedip, İslâm'ı yeniden hükümferma kılacak ve sonunda insanlığı adalet içinde yönetecekti. Deccal ona muhalefet edecek, fakat Hz. İsa göklerden inecek, Dec-

cal'ı öldürüp Mehdî'nın arkasında namazını eda edecekti. Sonra, "Son Saatin diğer alâmetleri"yle birlikte (güneşin batıdan doğması gibi) tarih kapanacak ve kıyamet gelecekti.

Popüler âhiret imajı tamamıyla mantıkîleştirilmiş değildir. Uyuyan, ama herhangi bir ânda uğursuzca uyanabilecek durumda bulunan bir zebaniler tablosuna göre, tek-tanrılı gelenekler, hem ölümden sonra nihaî cismanî haşir beklentisini, hem de ileride vuku bulacak hazlar ve bu arada zebanilerin vereceği acılar formunda ahlâkî bir açıklamayı ilave etmişlerdir. Bütün bu unsurlar müslümanlar arasında ebedîleştirilmiştir. Fakat gerisi ölüm sonrası beklentiye tâbi kılınmıştır.

Kâfirler için sürekli bir ceza yeri ve hatta günahkâr müslümanlar için geçici bir yer olan cehennem, çeşitlendirilmiş ateş ve hararet işkencelerini barındıran bir mekân olarak algılanmıştır. Bütün hakikî müslümanların ve eğer Allah kendilerine mağfiret ederse muhtemelen başkalarının da nihaî mükâfatı olan cennet ise meyve ağaçları , dört büyük su, bal, süt ve sarhoş etmeyen cennetsi şarap ırmaklarıyla (parıldayan taşlarla döşeli bir şehir değil) müzeyyen bir bahçe olacaktır. Lutfa erenler, melek-misal varlıkların hizmet sunduğu lüks köşklerde; çok daha mübarek olanlar ise Cennetin daha yüksek ve daha harikulâde bölümünde oturacaklardır. Erkek ve kadın, eşler, eğer münasip iseler cennette birlikte olabilecekler; fakat herkes ilk gençliğinin yaşında olacak ve erkekler, cennetin parlak siyah gözlü bakireleri olan *hûrî*lerden haz alacaklardır. Maamafih, cennetin en büyük hazzı, periyodik bir şekilde Allah tarafından kabul edilmek olacaktır ki, Onu görmek vecdin doruğudur.

Mutaassıp Şiîler arasında, Sünnîlerde olduğu gibi, gerekli değişikliklerle birlikte, aynı genel tablo hâkimdir. Değişiklikler kimi zaman ciddidir. Hz. Muhammed'in ve Âl-i Beytinin yüksek konumu ve Mehdî de dahil bütün meselelere, onlar, Sünnîlerden daha da fazla ağırlık verdiler. Bu noktada Hz. Ali'nin eşsiz meziyetlerini yücelterek ilk üç halifeyi ve Hz. Muhammed'in çoğu ashabını reddettiler. Dünyada hâkim gözüken Sünnî İslâm, gerçek İslâm değil, yozlaşmış İslâm'dı; sapmıştı ve sadece inançlı Şiî azınlığı, hakikati temsil eden Hz. Muhammed'in Ehl-i Beytinin dûçar olduğu şekilde zulüm görüp acı çekmişti. Binaenaleyh, zahiren müslüman görünenlerin ittifakı hiçbir şekilde hakikati tanımlamazdı. Şiîlerce kabul edilen âlimler arasındaki icma bile gerçekte ufak bir rol oynamıştır; ve İsnâaşeriye arasında, bizzat Mehdî olan imam gelinceye kadar, içtihad kapısı âlim Şiîlere açıktır. Yine sayısız ayrıntılar içinde, Şiî imajı, hemen hemen noktası noktasına Sünnîlerinkiyle mutabıktır. Ve öyle görünüyor ki, ondört ve onbeşinci yüzyıllarda en şeriat-eksenli Şiî akidesi hemen hemen şeriat-eksenli Sünnî akidesi kadar, an'anevî bir şekilde tesis edilmişti.

TASAVVUFTA YOZLAŞMA VE MAHALLÎLİK

Dünya ve tarihi hakkındaki standart doktrinlerin mutaassıp konformizmine rağmen, halk, gerçeklik hakkındaki kendi bireysel duygularını keşfetmenin yollarını bulmuştur. Kamusal tensiple uyuşan disiplinden yoksun olan bu yolların bazan şüpheli bir geçerliliği vardır—en azından gerçekliğin daha tam olarak değerlendirilmesindeki hakikî büyüme yolları gibi; bazan da mühim hakikat sahalarını bize açmışlardır. Erken Orta Dönemde daha evvelce mevcut böyle bir uyum, yine de umumiyetle karşılıklı red ve zulmün taşıyacağı ızdıraplara sebebiyet vermeden ve umumiyetle hemen şimdi izlediğimiz tarihin imajlarına meydan okumadan kaybolmaya yüz tutmuştu. Halihazırda kaydedilen gelişme, yani tasavvufun serbestiyetçi açıklığı ve mahallî âdetlere uyma kabiliyeti, meyvesini bilhassa Geç Orta Dönemde vermiştir.

En önemli meseleler, artık çoğunlukla fıkıh ve kelâm okulları arasında değil, farklı tarikatlar içinde ve arasında ortaya çıkmıştır. Kısmen şer'î kurumların, ister halifeliğe ait veya isterse adem-i merkezîleşmiş durumda olsunlar, artık yeni siyasî yaratıcılık yolunda çıkış noktası önermediği şu devirde bir ilgi kaymasını temsil etmiştir. Fakat sıklıkla tartışılmakta olan, aynı ezelî insanî konulardı, ve şimdi sûfî terimleriyle ifade ediliyorlardı. Sûfî geleneği, çok çeşitli meşreplerle uyum sağlayabilecek bir noktaya ve onlarla birlikte bizatihî tasavvuf ve başka dindarlık türleri arasında olduğu üzere, vaktiyle bu tarz zıtlıklar içinde ifade edilmiş olan birtakım farklı perspektiflere uzanıyordu.

Hindistan'daki Çiştî tarikatı üyelerinin yozlaştırıcı diye devlet hizmetlerinden nasıl uzak tutulduğunu ve hindulara bile şahsen yardıma iştiyak duyduklarını görmüştük. Bu tür tavırlar, Çiştiyyenin tipik tavırları idi. Oysa bu dönemde Hindistan'daki diğer büyük tarikat olan Suhreverdiyye (Halife Nâsır'ın arkadaşı Yahya Suhreverdî'ye dayanır) genellikle daha az çileci idi ve (özellikle) devlet görevlerini kabul etmeyi teşvik ediyordu; aynı zamanda daha şeriat-eksenli, tantanalı spekülasyondan daha çok kaçınan ve hindulara daha az hoşgörülü bir yapı arzediyordu. Eğer Me'mun'un Mu'tezilî dostları yeni durumdaki bu iki tarikat arasında bir tercihte bulunacak olsalardı, nisbeten aklıselîmi ve sûfî fikirlerini "mantıklı" şekilde ifade edişi, hukukî sertliği ve siyasî cemaate dinî kıymet taşıyor nazarıyla daha fazla önem atfetme anlayışı yüzünden, Suhreverdiyye'yi seçerlerdi diye düşünülebilir. Şahsî disiplin hususlarında, tarikatlar arasındaki birçok farklılıklar, daha da ulaşılmaz boyutta tazammunlara da sahipti. Dinî sebeplerle evlenmeme andının tavsiye edilip edilmemesi; veya tüm vakitlerini adayacakların, esasen gezici dervişler mi veya hânikâhta bir araya gelenler mi olacağı gibi konularda ihtilaf ettikleri zaman, bu farklılıkları, tüm insanlığın dinî hayatının mistik hayatla ilişkisine dair çatışan görüşleri ima etmişti: bir "dinî uzman" ne kadar

"adanan" [vakıf ya da fedai] olabilirdi ve insanlığın ne kadarının böyle uzmanlar olması beklenebilirdi? Ve kitlelere ne kadar serbest bir şekilde, kendini adamış bir kimsenin özel tarzlarıyla muhatap olunabilirdi?

Devrin Cemâ'î tasavvufunda en azından üç önemli eğilimi tefrik edebiliriz. Mistik tecrübe üzerinde odaklaşan dinî yapıların popülerleşmesi ve haricîleştirilmesi kerâmet gösterilmesi ve velîlere hürmet gibi şeylere yol açmıştır; ki, en azından tamamıyla mistik bir nokta-i nazardan, bu yozlaşma diye adlandırılmalıdır. İktidarı kazanan bütün gelenekler, belirli miktardaki yozlaşmayı gerekli kılarken, tasavvuftaki yozlaşmanın, özellikle gizli neticeleri vardır. Sûfî yaşantısının tamamlayıcı bir parçası olarak o zaman spekülatif kozmolojinin yaygın ölçüde kabul görmesi, manevî gelişme için çok önemli şeyler olarak vecdî rü'yetler ve hatta rüyayla gelen rü'yetler üzerindeki vurguyla birleşmiş gibi gözüküyor. Nihayet, hem popülerleşme, hem de rü'yetler üzerindeki vurgu, vecdî ânlara erişmek için, bazan vecde hizmet edecek ilaçlar da dahil olmak üzere, nisbeten hızlı tekniklere yönelmeyi teşvik etmiştir. (Tüm bu eğilimler farklı bir anlamda bozulma diye adlandırılabilir. Yozlaşma, kesinlikle, yozlaşanlar arasında da, geleneğin asıl yaratıcı gücünün enerji kaybını ima eder; ama popülerleştiriciler arasında ne olursa olsun, gelenek, sair mahfillerde evvelki kadar canlı olmuştur. Gitgide dikkat çeken rü'yetlere gelince, bu, Hasan el-Basrî veya hatta Cüneyd'in bile ahlâkçılığını incitebilir, fakat başlangıç problematiğini vaktiyle tamamen keşfetmiş olan geleneğin odağındaki sağlıklı bir değişme olarak, modern bir Jungcu çözümlemeye ulaşabilirdi.)

En azından sosyal bakımdan önemli olan, ulema başta olmak üzere, kendi halinden memnun Cemâ'î-Sünnîlerin ve hatta Şiîlerin ideolojisine ve aynı zamanda emîrlerin adaletsizliklerine karşı meydan okuyan Şiî tasavvuf versiyonlarının ortaya çıkmasıydı; bunlar hakkında daha sonra söyleyeceklerim var. Bizatihî şeriat-eksenli disiplinlerdeki en mühim gelişmelerin tasavvufa yönelik hücumla birleştiği hususu ilave edilebilir.

Tasavvufun kütlede aşikâr olan yozlaşması, devrin tasavvufunu şekillendiren birkaç koldan birisini ve ayrıca bazı noktalarda her bir kolda mevcut hakikî manevî endişeyi anlamaya başladıkça, insanı daha sıkı sıkıya tecrit edici bir hal alıyor. Herhangi bir dinî düşüncenin başlangıcından beri bir bileşkesi hüviyetinde olan iyimser düşünce, gelenek bir toplumun topyekün hayatının bir işlevi halini alırken, dinî gelenekte her zaman daha kuvvetli bir bileşen haline geliyor. Hayatın büyük kısmını teşkil eden ızdıraplardan icad edilen ve ümitvâr bir son vaad eden vasıtalar, kolaylıkla insanlığın ekseriyeti için işlevini sürdüren herhangi bir dinin en geniş kısmı haline geliyor. Fakat hangi noktaların salt iyimser düşünce olduğunu açıkça belirlemek güçtür. (İyimser düşünceyi ima eden herşey, yozlaşma olarak adlandırılabilir mi?) Fakat en azından bir noktada "yozlaşma" sürecini teşhis edebilir durum-

dayız: teknik terimlerin kıymetini yitirmesi. Vaktiyle yoğun çağrışımları olan *fenâ* ve tamamlayıcısı olan *bekâ* (ilahî bilince teslimiyet içinde hayat bulma) ıstılahları bazan manevî ilerleyişteki nisbeten ilk basamakların terimleri olarak düşünülmeye başlanmıştı. Nitekim birçok kutublardan, kozmosun birçok kutublarından—geniş bir kozmik hiyerarşide nisbeten daha küçük simalardan—bahsedilirdi. Bununla birlikte, tasavvuftaki yozlaşmanın bir cüz'ü burada ele alacağımız diğer gelişmelerin pek çoğunda görülebilir.

Geç Orta Döneme gelindiğinde, önceki geleneğin yozlaşmasını ima ediyor gibi gözüken çarpıcı bir amelî tezat, "şeyhü't-tasavvuf" yani sûfî şeyhi ile dilenen gezici derviş arasında oldukça keskin bir farkın hâkim hale gelmesiydi. Biri genellikle bir kasabadaki hânikâhında güya klasik bir perhizi muhafaza etmişti, öteki ise sık sık bir düzenbaz veya bir hırsız kılığına bürünen, umumiyetle maceracı ve dilenci biriydi. Yozlaşma her iki tarafta da görülebilirdi: bir derviş şahsen dürüst olsa da, çoğu kere seyahat tutkusu ve sorumsuzluğu için dini bahane ediyor olabilirdi; çok sık olarak da, yerleşik bir pîr, dizi haller ve basmakalıp ibarelerden terkip edilmiş bir formülü ileri sürüyordu. Fakat hiçbir tarafta gelenek tamamen bozulmuş değildi: daha ciddi kimseler geleneğin en iyi şekilde sürmesine yarayan tam anlamıyla kıymetli birtakım usullerde yeni çıkış yolları geliştiriyordu.

Bilhassa gezici dervişler, çoğu kez bizatihî sûfîlerin tasavvufunu dinî uygulama seviyesinden çıkarma teşebbüsünü temsil etmişlerdi. Maceracı veya tenkitçi ruhlar sûfî usullerinin kendi geleneklerini, kendi âdâbını ve Rûmî'-nin sûfî formları vasıtasıyla telkin ettiği özgürlük idealinin zıddını geliştirdiğini gördüler. Böyle bir tutum, hemen hemen örgütlü tasavvuf kadar eskiydi; fakat tasavvuf daha kurumlaşmış hale geldikçe, daha fazla telâffuz edilir olmuştu. Bundan başka, meselâ kendilerini geleneksel tasavvufî dindarlık şekillerinden esirgeyerek ömürlerini nefislerini köreltmeye adayan yerleşik pîrler arasında bile, yeniden canlanan bir Melâmetiyye doğmuştu. Bunların bir kısmı, dünyevî olmadıklarını sergilemeye mani olan tevazuları vasıtasıyla kutsallık kazanmayı gerekli bularak, halkın dünyevî gözükürken ve herhangi bir tasavvuf olmaksızın bile tatbik edebileceği düzenli bir gizli dindarlık geleneğinde birleştiler. Kendilerini bütün formlardan azâde kılacak daha aşırı bir harekette, devamlı surette tasavvufun muhterem ve mâhir mistiğini ("ârif" veya "gnostik") şer'î hukukun üstüne yerleştirmekte ısrar edenler, şimdi düzenli tarikat geleneklerini, daha şeriat-eksenli geleneklerin yanında gördüler—fakat şer'î görenekleri ihmal eden bir geleneği olan düzenli tarikatlar da vardı. Bu kimseler sık sık gezici dilenci yaşantısını takdir etmişlerdi. Bunlar da diğerlerinden büyük ölçüde farklı değillerdi; gerçekten, vaziyetleri ne olursa olsun, bütün yeni tarikatlar, yeniden kurulmaktan ziyade eskilerinin ayrı ayrı dalları olmaya meyletmişti. Üstelik şeriata riayetkâr bir pîrin müridi, gayri-şer'î bir konumu benimseyebilirdi, bunun tam tersi de mümkündü.

En meşhur şeriat-dışı tarikat dervişleri genellikle gezici olan Kalenderiyye idi. Bu tarikat, ortak bir giysi ve ortak bir tıraş tarzıyla tanınıyordu, fakat bunun dışında o kadar keyfîydi ki, az sonra, örgütlü bir hareketten ziyade tamamen özel (belki de sorumsuz) bir ibadet tarzına bahane teşkil etmiş olarak gözüktü; bununla birlikte, nadiren de olsa üyeler, böyle bir hareketi teşkil etmek üzere birbirleriyle bağlantılı olmak ihtiyacı hissetmişlerdi.

Başlıca amacı, her günkü gerçeklikten daha keskin bir şuur haline değil, değişik kendi kendine -telkin ve vecdî öz-zindelik (öfori) biçimlerine kaçış olan birçok tarikat ortaya çıkmış gibi görünüyor. (İlahî olana bakmaya niyet etmediklerinden değil; ama bu alandaki farklılıkları açık bir şekilde görmek her zaman zor olmuştur.) Bu tür tarikatlarda esrar tamamen şuurlu bir şekilde doğrudan psikolojik etkileri amaçlanarak kullanılıyordu (yine de muhtemelen daha ciddi sûfîlerin bir kısmı, üzerine daha temel birşey inşa edilebilecek bir zihin durumuna ulaşmak için, onları hızlandırıcı nesneler olarak kullanmıştı). Nefes alıp-verme alıştırmaları—derin bir nefes almanın eşliğinde meselâ *Allah* lâfzını belirli bir tarzda söyleyiş—ve diğer hipnotik vasıtalar, kendi tarzlarında kâfi derecede hoş olabilecek acil psikofiziksel neticeler amaçlanarak kullanılıyordu. Daha sonra genellikle oldukça şaşırtıcı olan bu sonuçlar, ilahî lûtfun delili olarak sergilenmişti. Kendini hipnotize eden sofular,—kızgın demiri vücuduna saplama veya atların ayakları altında çiğnenme gibi—olağanüstü acılara tahammül edebilirlerdi. Bu tür yiğitlikler, tarikatın saygınlığının artmasına ve ödünç lütuf ümidiyle malî katkıların teşvikine hizmet etmiştir. Belirli tarikatlar, böyle bir sergileme ile—Mısır'daki Sa'diyye gibi—bilhassa umumî talebe cevap vermiştir. (Bununla beraber, hatırlatılmalıdır ki, bütün devirlerde çok daha sorumlu sûfîler ve dervişler, görevlerini, halkı tövbeye ve dindarlığa çağırma diye belirlemişlerdi.)

Böyle bir atmosferde, çok daha muğlak iman hakikatlerini alenen tartışmayan sorumlu pîrler, muhtemelen kendilerinin inandığı ve ulemanın kuru fıkıhçılığıyla eşit derecede geçerli gördükleri birşeyin; herkesçe sevilen evliyalardan ve onların olağanüstü güçlerinden bahseden hikâyelerin yayılmasını teşvik etmişlerdir; umumî bir büyü ve keramet beklentisi, her hâlükârda Hakikat seviyesine yükseltmek için daha geniş bir aleniyeti beklemeyenlerce teyid ve tasdik edilmişti. Halk, daima, ister kutsal mekânlar, ister takdis edilmiş imajlar olsun, güvenilir şekilde mukaddes diye zikredilenlerden sâdır olacak kerametleri bekler; şimdi bu bekleyiş, artan bir sûrette yalnızca ölü evliyalardan ve onların kabirlerinden değil, fakat selefleri hakkında ciddi entellektüellerce bile aşırı süslü menkıbelerin anlatıldığı bizatihî yaşayan velîlerden bile umulmuştu. Maalesef, bunun istenmeyen sonuçları oldu. Şarlatanlar daima hazır bir izleyici grubu buldu; şimdi İslâmî dindarlık tarafından kutsallaştırılmış görünüyorlardı. Büyü, keramet ve büyüsel oyunlar, çileci ölçülülüğün tatlı meyveleri olarak kabul gördü. Saygın tarikatlar, ana amaçları

olarak bu tür gösterileri aslında üretmedikleri zaman bile, halk içinde çekiciliklerini esrarengiz psikolojik veya psikofiziksel başarılar içinde ortaya konmuş daha şaşaalı güçlerinde bulabilmişlerdir. Bu tip tarikatların önderleri, bu tür başarıların sınırlarını takdir edebiliyorlardı; eğitimli olmayan halk ise çoğunlukla çocuk sahibi olmalarını temin etmek için kadınlara muskalar yazan başıboş derviş veya fakîrler arasında pek bir ayrım yapmamıştır.

Büyü âlemi, akademik medreseler seviyesinde bile giderek saygınlık görmüştür. Halihazırda Gazâlî, hangi muhtelif maddelerin onların güç kaynağını oluşturduğunu belirtmeksizin muhtelif muskaların amelî faydacılığına atıfta bulunmuştur. Kehânet ve kötülüğe karşı koruyucu büyünün kullanılması,—rüyaların ve kehanetlerin yorumlanması alanı ve falcılık cihazlarının (muskaların kum diyagramlarından ve el falından ve sihirli rakamlardan elkimyevî ve astrolojik irfanın çözülür unsurlarına kadar) kullanılması—yüksek bir sembolizme; psikolojik bir anlayışa; ancak para-psişik fenomenler olarak adlandırılabilecek şeylere (yani kayıp veya çalıntı malın bulunmasını sağlamak üzere bulûğ çağındaki çocukların kullanılması); ve nihayet tamamen tahmine dayandırılmıştır. Gözde bir tedavi (daha özgül ilaçlar sonuç vermediği zaman) Kur'ân kelimeleriydi: uygun sûre kağıt üzerine yazılır, sonra yazılı kâğıt suya boşaltılıp, mürekkepli su hastaya içirilirdi. Bu tarz şeylerin kökü, müslümanların iyi bildiği üzere, İslâm'dan çok öncesine dayanır; fakat halk müslümanlaşırken, bu irfan, da İslâm'la birleşmişti. Bu, bilhasssa tasavvufa merbuttu, fakat en azından Geç Orta Dönemde nisbeten şeriat-eksenli düşünen ulema tarafından bile ayrıntılı bir şekilde incelenmişti. Bu irfan hakkında modern zamanlarda onlardan geriye çok az şeyin kaldığı geniş bir edebiyat üretilmişti. Bunun için de hangi değer arayışlarının bulunabileceğini bilebilecek durumda değiliz.

Erken ve Geç Orta Dönemler arasındaki fark abartılmamalıdır. Büyü eskiden ortaya konmuştu, ve herhangi bir dönemde yerleşik bir pîr için meşhur olmanın en açık iki yolunun, (1) en azından geniş ölçekte (ve halifelerini gönderebileceği bölgeyi genişletmek üzere) kendisine emanet edilmiş olan hayrın etkili bir şekilde örgütlü dağıtımı ile (2) daha şevkli zikir meclislerini harekete geçirmek üzere güzel bir surette, hatta harikulâde bir şekilde düzenli semâ'ların tertibi olduğu görülebilir. Bazı sûfîler hâlâ semâ'yı reddediyorlardı, ama halk sûfîlerden genellikle semâ yapmalarını bekliyordu; kayda değer en önemli nokta, tasavvufa muhalefet etmeyi sürdüren ulemanın suçlamalarını semâya yöneltmiş olmalarıdır. Ve bazı bölgelerde, muhalif ulema, hâlâ çok sayıdaydı: onbeşinci asrın başı kadar geç bir dönemde dahi, ulemanın hücumları yüzünden önde gelen mutasavvıflar Delhi'ye yerleşememişlerdi.

Tasavvuf popülerleşirken, ulemanın şer'îciliğinin yapamayacağı bir tarz-

da, mahallî sosyal ortamlarla ve onların dinî gelenekleriyle bütünleşmişti. Bazı tarikatlar esas itibarıyla kırsal kesimdeydi; evliyalarının türbeleri köylerde hürmet görmüş ve şölenleri köy sosyal ihtiyaçlarına uyarlanmıştı; bu tür tarikatlar muhtemelen daha şehirli olan tarikatlar kadar sofistike değillerdi ve köylülerin günlük ihtiyaçlarıyla daha çok ilgileniyorlardı. Meselâ, Anadolu ve Balkanlardaki Batı Türkleri arasında Bektaşî tarikatı, kırlık bölgelerde bir hânikâhlar şebekesi geliştirmişti ve müridlerinin okuduğu ve halk içerisinde yayılmış olan şiirler, daha bağımsız zihniyetli köylülerin pratik anlayışını (ve mevcut yetkililere karşı taşıdıkları şüpheciliği) aksettirmişti. Aynı zamanda, Bektaşîler, ihtida eden halk içerisinde hâlâ barınan mahallî hıristiyan ve belki de putperest âdetlere sahip çıkmışlardı—hıristiyan Aşâi Rabbânî ayiniyle mukayese edilebilecek bir ayini de kullanarak... Başka yerlerde başka tarikatlar benzer bir rolü yerine getirdiler. Halihazırda beşinci yüzyılda Ganj ovasının dili olan Hintçe'deki tasavvuf edebiyatı hindu mistiklerinkinden çok farklı değildi; çünkü benzer edebî imajlar kullanılmıştı—yine de müslümanlar elbette hindu dinî figürlerini olduğu gibi kabul etmemişlerdi.

Bu bağlamda en meşhur sûfî simalarından birisi, Hızır, yani "Yeşil Adam" (doğrusu el-Hadir) idi. Bu isim, Kur'ân'a atıfla, Hz. Musa'nın öğretmeni olarak (fakat isimsiz) zikredilen esrarengiz bir Allah kuluna verilmişti. Bu kıssa Kur'ân'daki, mitik tahayyülün çıkış noktaları olarak çok iyi hizmet gören birçok kıssadan biridir. Tarihî veya güya itaatsiz ümmetleriyle birlikte tarihî peygamberlerin tecrübelerinden tekrar tekrar söz eden pek çok hikâyenin tersine, bu öykü, daha şahsî ve aynı zamanda daha sembolik bir tarzda anlatılır. Diğer Kur'ânî ifadeler gibi, bu da kinayelidir ve aldatıcı bir şekilde basit görünebilir (XVIII. sûre): "Ve Musa (hizmet eden) arkadaşına, demişti ki: "Durup dinlenmeyeceğim; tâ iki denizin birleştiği yere varacağım, yahut senelerce yürüyeceğim. Her ikisi iki denizin birleştiği yere ulaşınca, balığı unuttular, ve balık süzülerek denizde bir deliğe doğru yola koyulmuştu." Yani balık canlıydı; bu noktada Hz. Musa, hedefine ulaştığını biliyordu. Orada, ilim öğrenmek üzere kendisini takip etmek istediği esrarlı Tanrı hizmetkârı Hızır'la karşılaşır, fakat Hızır Musa'yı kendisini anlayamayacağı ve sabırla tahammül edemeyeceği konusunda uyarır. Hz. Musa, sabırlı olacağına ve hiçbir soru sormayacağına dair söz verir; fakat hızır bir gemiyi delip, daha sonra da bir genci öldürünce Hz. Musa kendisini tutamayıp "niçin" diye sorar. Cevaben azarlanır, Hızır'dan ayrı kalma endişesiyle, tekrar bir daha soru sormamaya söz verir ve Hızır belli bir sebep olmadan yıkılan bir duvarı inşa edince, Musa yeniden isyan eder. Artık ceza olarak ayrılığa katlanmalıdır. Ama ayrılmadan evvel Hızır, her bir eyleminin mâkul bir izahatını yapar, Hz. Musa'ya sabırsızlığının ne kadar aşırı olduğunu gösterir.

Kur'ân'daki bu kıssanın ilk noktası, büyük bir peygamberin bile kendi

hükmü hakkında kendisine çok fazla güvenmesinin mahkûmu olduğunu göstererek, Allah'ın hükmünün doğruluğunu önceden düşündürüp canlandırmaktır. Fakat halihazırda Kur'ân'da bu kıssa derin bir şekilde Sâmi irfanında kökleşmiş bulunan bir sima ve bir durumu çağrıştırmaya hizmet etmiş olmalıdır. Hikâyenin unsurları, Babil'deki Gılgamış destanı ve Makedonyalı İskender efsanesine kadar geriye gider: bu sima, asla-ölmeyen, fakat gizlice insanlar arasında gezen gizemli bir velîdir. Hikâyenin en erken mukaddemleri musevîydi; musevîler içerisinde bu sima canlı olarak cennete yükseltilen Elijah (İlyas) biçimini almıştı. İki denizin birleştiği yer—dünyanın sonunda—ölümsüzlüğü bahşedecek bengisu (âb-ı hayat) kaynağı idi, ve Musa onun arayışı içindeydi; Kur'ân ileri sürüyor ki, aranan şey, insanoğullarınca sadece açık bir şekilde nazar edilecek bir hikmetle bulunabilir. Kaçınılmaz bir sûrette sûfîleri, hem kıssanın sembolizmi, hem de Kur'ânî ahlâkiyatı cezbetmiştir; Hızır, sürekli hayatta olan ve sıkıntıdaki dervişe yardıma hazır olup muhtemelen sapa yerlerde bulunabilen bir sûfî modeli halini almıştı. (Bazan Hz. İlyas ile bile bütünleştirilmişti). Bilhassa çöldeki gezgine, ihtimal ki yardım etmek üzereydi—Hızır'ın daima bütünleşmiş olduğu su (ve bitkiler) imdadın münasip bir sembolü idi. Bundan başka Hızır, tasavvufta evrensel bir role sahipti. Dahası, belirli bir memleketin özgün niteliklerini taşıyan sayısız mahallî tekkenin hâmisi haline gelmişti. Suriye tepelerinde tehlike hallerinde yardım tahsis ettiği birçok tekkesi vardı. Ve bizzat Kur'ân'da kendisine muazzam bir kadimlik atfedildiği için, tekkelerinin İslâm-öncesi devirlere kadar uzanması ve bazan hıristiyanlarla bölüşülmesi (ejderhaları öldüren meşhur aziz George'la ortak birçok şeye sahipti) yersiz değildi. Yine kuzey Hindistan'da nehirlerle, bilhassa İndus'la özdeşleşmiş ve öyle görünüyor ki, eski hindu ilahlarının ülkesini himaye etmesi talep edilmişti.

Kur'ân'ın aynı sûresi, uygun bir sûrette zulümden kaçarak bir mağaraya sığınan ve orada yıllarca uyuyan, hıristiyanlığın o memlekette hâkim hale gelmesinden sonra şaşkınlıkla ortaya çıkarak kendi şahıslarında bir çeşit ileride gerçekleşecek yeniden dirilişe (ve Kur'ânî versiyonda, kıyametin psikolojik yakınlığına) tanıklık eden ilk hıristiyanların, yani "mağara adamlarının" (Ashab-ı Kehf), Efesli Yedi Uyurlar'ın öyküsünü anlatmıştır. Bu öykünün mekânları diye saygı gören mağaralar, (hıristiyan âleminde olduğu gibi) İslâm toplumunda da çoğaltılmıştır; bu tür kutsallaştırılan yerlerin bazısı, eski ölümsüzlük sembolizmini yeni bir kılıf içinde muhafaza ederek, Megalitik devirlere kadar geriye uzanır.

Sadece belirli sûfî simaları değil, tasavvufun tüm karakteri bölgesel bir renk alabilirdi. Mağrib ve batı Sudan bölgelerinde pek çok yerel tarikatın sıkı münasebetlerini dayandırdığı tarikat, Şazeliyye idi. eş-Şazelî, (v. 1258) ve yakın takipçileri, kolayca başka yerlerdeki tasavvufun çoğundan ayırt edilemeyecek, şeriata sıkı bir şekilde riayetkâr, ayrıca hükûmetle ilgili hizmetlere

kuşkuyla bakan; şahsî hayatta nihayetsiz bir yumuşaklığı tavsiye eden dinî bir yaşantıyı öğütlediler. Bu Şazelî geleneği Mağrib'deki tesirini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Ayrıca orada sûfî geleneği çok mübarek aileler—Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın soyundan gelen *şerifler;* şehirlerde olduğu gibi sık sık kırsal kesimdeki kabileler arasında da irsî bir hakem rolü oynayan, ribâtlardaki (hânikâhlar) müritlere dayanan *Murâbıt* (Fransızcası *Marabout*) aileleri—kültüyle birleşmişti. Yaşayan veliler kültü, irsî Murâbıtları, hayatını dine adamışları veya popüler bir hürmetle velîleştirilmiş divaneleri içeriyordu—ki, hiçbir yerde bu kadar etkin değildi. Kimi zaman iddia edildiği gibi, pek eski olsun olmasın, bu tür kalıplar, farklı bölgesel sosyal yapıların dokusuna tamamen işlenmişti. Benzer şekilde Hindistan'da Çiştî ve Suhreverdiyye tarikatları bütün ayrıntılarıyla tasavvufun atipiği değildiler. Ayrıca gittikçe artan sûrette, asırlar boyunca müslümanlar içerisindeki eski kast grupçuklarının ve eski ziyaret kültlerinin (eski hindu geleneğine hoş gelen) bakiyesi, sûfî evliyaları ve onların saygıdeğer türbelerinin himayesinde kendisine bir yer bulmuştur.

VUCÛDİYYE VE RÜ'YET TECRÜBESİ

Kötülüğe karşı halka yardım alanında olduğu gibi, kült ve ibadetle ilgili yöntemin amelî alanında da tasavvufta caiz görülen hürriyeti (veya ruhsatı) tamamlayıcı şey, büyük saygı gören pîrler tarafından bile gitgide müsaade edilen spekülasyondaki bir hürriyet (veya ruhsat) idi. Doğal bir kozmik sembolizmi çözmek isteyen en bâtınî Şiî teşebbüsleri, tasavvuf kisvesi altında meşruiyet bulmuşlardır. Daha genel olarak, Erken Orta Dönemde yalnızca bir tek entellektüel cereyan olan birleştirici metafizik, hemen hemen bütün mutasavvıflar arasında savunulur hale gelmişti. Genellikle edeb, çok büyük ölçüde mucizevî ve didaktik şeylerle doldurulmuş zahirî eserlerde muhafaza edilirken, daha husussî öğretimde, öyle görünüyor ki, daha çok sayıda tasavvuf pîri, metafiziği benimsemede, Kur'ân ve hadisin zahirî anlamını yorumlamada, mümkün olan en geniş müsamahaya cevaz vermişti. Çoğu kez sûfîler daha da ileriye gittiler: birleştirici bir metafizik, bizatihî kendisi için önemli addedilmişti; gerçekten, onun tamamıyla takdiri mistik disiplinin öz hedefi olarak görülebilirdi.

Tarikatların onlara yönelik dostluklarının değişmesine rağmen bu derece idrak edilen birleştirici tahayyül sûfî yaşantısında büyük bir biçimlendirici güç haline gelmiş; ve sûfîler arasında evrensel olarak en çok münakaşa edilen sorun, İslâmî vahdaniyetçi akide, yani tevhid ile en insicamlı durumdaki bir tür birleştirici kozmoloji olmuştu. Kuşeyrî ve Abdülkâdir Geylânî gibi daha önceki kimselerin nisbeten metafizik-dışı eserlerinin hâlâ güvenilir olmasına rağmen, sûfîler şimdi daha ileri spekülatif vuzuh için İbn Arabî veya bazan da Yahya Suhreverdî'nin düşüncesine bakmaya başlamışlardı. Hazar de-

nizi kıyısındaki Gîlân kasabasından olan Abdülkerim Cîlî (ö. 1428), İbn Arabî'nin halk indindeki çözümlerinin en etkili yayıcısı idi. Bu büyük adamın görüşlerini sistemleştirmiş ve yol gösterici bir düşünüş tarzı için, mistik tecrübede gerçekleşebilir ideal bir mikrokozm—yani ideal bir âlem-i sağîr—olarak insan-ı kâmil görüşü üzerinde yoğunlaşmıştı. Ama İbn Arabî'nin düşüncesinin sloganı, onun asıl vahdete-dayalı metafiziğinden türetilmiştir. İbn Arabî, *vahdet-i vucûd*, yani "varlığın birliği"nin ve bu birliği bütün hayatta görüp "Vucûdîler" diye adlandırılanların üstadı olarak addedilmiştir.

Daha aşırı vahdete-dayalı kuramları reddeden sûfî düşünürleri bile, şimdi, kendi metafizik çözümlerini ortaya koymuşlardı. Muhtemelen Vucûdî konumunun bu tür muhaliflerinin en önde geleni, kariyerine Moğol sarayında bir nedim olarak başlayan Alâuddevle es-Simnânî (1261-1336) idi; Simnânî Moğol sarayında hıristiyanlarla ve her çeşit müslümanla olduğu gibi budist rahiplerle de temasa geçmişti. Mücadele ettiği savaş alanında bir rü'yet kendisini dinî bir yaşantı uğruna kariyerini terketmeye azmettirdiğinde, bizzat sultanın yanında yüksek bir rütbeye ulaşmış durumdaydı. Hemen sonra, doğum yeri olan kuzey İran'daki Simnân'a çekilip saygı gören bir pîr olmuş, siyasî uyuşmazlıkları bile uzlaştırma çağrısında bulunmuş ve Kübreviyye tarikatının (ki spekülatif görüşlü Buharalı Necmüddin-i Kübrâ'ya dayanır) dayanağı olarak gözükmüştür.

Simnânî'nin öğretisi çok geniş bir sûrette uzlaştırıcı idi. Meselâ Şîa'ya açık bir şekilde muhalifti; ama onları rahatlıkla iyi müslümanlar olarak kabul etmişti. Lâkin onların, kendi görüşlerinde Sünnîler diye adlandırdığı (sadece Şiîler ve Hâricîler arasında değil, akidenin bütün öbür müfritleri arasında da orta yolu tutmuştu) kimseler kadar dengeli olmadıklarını ileri sürmüştü. Şiîler ilk dört halife yerine kendi oniki imamlarını takdis ettiklerinde, bunun yalnızca Abbasî devirlerine tarihlenen dört halifeyi takdis etmekten artık bir bid'at olmadığına (doğru olarak) da işaret etmişti. Uzlaştırıcı tavrı, diğer dinî bağlılıklara bile uzanmıştı: İslâm'ın üstünlüğünü şevkle müdafaa etmişti, fakat müridin muayyen bir noktaya ulaştığı zaman sıkıca tutunduğu ve peygamber olarak kabul ettiği Hz. Muhammed'in ötesine geçmeksizin, o noktadan daha ileri bir noktaya geçmeyi imkânsız bulabileceğini farzederek, mistik Tarîk'te gayrimüslimlerin kılavuzluk yapmak üzere görev almasını arzuluyordu; ve hatta, anlaşılması güç bir görüş sebebiyle terakkisinde tevakkuf etmiş olan araştırıcı bir çilecinin o belirli müşkili çözmek için bir basamak daha yüksekte bulunan bir budist rahibe gidişine atıfta bulunmuştur.

Eğer hakikî "Sünnîler," inanç hususunda orta yolu tutmuşlarsa, hakikî sûfîler de Sünnîler arasındaki orta yolu tutmuşlardı; çünkü Simnânî onların makbul dört fıkıh imamının hepsini, birini diğerine karşı tercih etmeksizin, kabul ettiklerini belirtiyordu. Gerçekten, Simnânî'nin devrindeki tasavvu-

fun tipik Hz. Ali soyuna-bağlıcı çeşnisiyle, güya Hz. Ali'ye eğitici bir konum hamlederek, dört mezhebin herhangi birinde bulunan en sert pozisyonları alarak Hz. Ali'yi fıkıhtaki üstadı diye gördüğü, anlaşılıyor. Son olarak bizatihî tasavvuf içinde bu konum yine uzlaştırıcıydı. Simnânî, bir velinin söylediği rivayet edilen herşeyi doğru olarak kabul etmiş ve daha sonra o ânki kendi konumuyla çatışır görünen bu haberleri te'vile yönelmiştir. (Yeteri ölçüde tipik bir şekilde, Simnânî, rivayet edilen herhangi bir keramet veya özgül görüşü genellikle hakikat olarak kabul etmiş ve sonra bu keramet veya görüş temelinde şu veya bu özel konumu savunanların onlara atfettiği anlamı taşıdıklarını reddetmiştir.)

Yine de Simnânî'nin kendi katı konumları vardır. Her birini yedi büyük peygamberin (Âdem, Nuh, İbrahim, Musa,—müslümanların Mezmurlarına her vakit özel bir kutsallık atffettikleri—Davud, İsa ve Muhammed [a.s.]) himayesine yerleştirdiği ve mistiğin ancak bunlarla bâtınî hakikatleri algılayabileceği yedi "manevî duygu"ya* dair şematik bir kuram geliştirmişti. Muhtemelen,—kendi mutedil konumları doğrultusunda, fakat ayrıca kesin bir şekilde hiçbir aşkın uluhiyete muhtaç görünmeyen Hindî kavrayışlara karşı İslâm'ın Allah'ın birliğine dayalı konumunu tefrik etme endişesini de duymadan—varlığın birliği hakkındaki kendi doktrinini öğretmiştir: bu birlik İbn Arabî gibi sûfîlerin tam hakikatiyle varlığın ontolojik tekliğinden bahsetmesine benzemeyen, fakat içinde sûfînin kendisini ve bütün diğer herşeyi nasıl algılayabileceğine dair bir işlev taşıyan, şahitlerin birliğidir (vahdet-i şuhud). Bu, Allah'ın birliğini öğreten nübüvvetin merkezî rolünü belirleyen bir usûldür. Ve Simnânî, İbn Arabî'nin ilhama-yönelimli yaklaşımıyla tutarlı bir tarzda, (bazan açık ve güya şuurlu çift-anlamlı sözler yoluyla bile) onun metafiziğe veya velâyetin nübüvvete üstünlüğü gibi diğer tartışmalı hususlara dair beyanlarını, dikkatli bir şekilde yorumlamıştır. Simnânî tarafından temsil edilen bu konum, Vucûdî konumuna karşı olarak Şuhûdî diye adlandırılmış ve nisbeten şer'î-eksenli düşünen kesimlerce bir hayli benimsenmiştir. Onbeşinci asırda ise, Hindistan'da daha çok Vucûdî bir yönde, bu iki konumun telif edilmesi girişimleriyle karşılaşıyoruz.

İslâm'ın nebevî yanıyla daha az ilgilenen öteki sûfîler, Vucûdî konumunun amelî neticelerini, İbn Arabî'nin kendi fikirlerini takiben kesinlikle cevaz verebileceğinden çok daha kesin bir tarzda çözüme ulaştırmışlardı. Bu yöndeki en etkili tarikatlardan birisi, (bazı bölgelerde İshâkiyye veya Bestâ-

* İngilizce metinde kanımızca bir dizgi hatası sonucu "interior senses' (manevî hisler) bir harf değişikliğiyle zıt bir anlamı içeren 'inferior senses' (süflî hisler) olarak görülmektedir. Biz metnin anlamını dikkate alarak bu düzeltmeyi yaptık. Nitekim İngilizce metnin 465. sayfasında, [çeviride s. 510] bu kez "seven interior senses" denmesi, bizi doğrulamaktadır. [Ç.N.]

miyye diye bilinen) Şettâriyye tarikatıydı. Bu tarikatın mensupları, daha muhafazakâr tarikatların ihtiyatlı pîrlerinin öğrettiğinden daha hızlı bir seyr-i sülûk yöntemi keşfettiklerini ilan etmişlerdi. (Vucûdîlerin Allah'ın zâtında "varlığın birliği" prensibinin ima eder gözüktüğü) ve pek çok mutasavvıfın çabalarını onu redde yöneltttiği mâsivâ, yani Allah'tan gayrı diğer bütün nesneler gerçekte mevcut olmadığından, onları çürütmek için harcanan zaman israftı. Cesur ve kararlı *sâlik*, Allah'tan başka hiçbir şeyin gerçekte bizatihî mevcut olmadığını bilerek (burada, Allah ile özdeşleşme gibi vecd ifadelerini, imzalarını çok ciddiye alarak Hallac ve Bâyezid-i Bistâmî gibi simalara dayandırıyorlardı) sadece zât-ı İlahî'nin subûtî gerçekliği üzerinde düşünmeliydi. Böylece sâlik, hızlı bir şekilde Allah'ı tanıyan, ve bilen bir ârif haline gelebilirdi. Vecd ânlarında yaşanan tasavvufî "sarhoşluğun" [sekr], sâlikin manevî düzeyini izleyen ve biçim değiştiren tasavvufî "itidal" kadar az muteber olmadığını savunan Cüneyd'den Simnânî'yi kadar hâkim olan geleneğin aksine, Şettâriyye, tasavvufî "sarhoşluğa" çok daha fazla değer vermişti. Avrupa'daki Rûm'dan İran vasıtasıyla İslâm toplumunun Farslılaşmış bölgelerine doğru uzanmış bulunmasına rağmen, Şettâriyye, neticede özellikle Hindistan'da yaygınlaşmıştır. Pîrlerinden birinin onbeşinci asrın sonuna doğru, bu öğretiyi muzafferâne bir yürüyüş ile Bengal'e kadar getirdiği ve hemen sonra müridlerinin Yoga disiplini ve Hindî şiiriyle olduğu kadar, hindu geleneğinin (Vucûdî metafiziğine benzer gibi görünen) tekçi metafiziğiyle de çok meşgul oldukları Hindistan'da... Hindistan'dan sonra tarikat, Malezya takımadalarında da çok etkin bir hale gelmiştir.

Bütün sûfîlerce doğrudan doğruya kabul edilmediği zaman bile gittikçe hoşgörülür hale gelen diğer bir husus, tasavvuf yolunun gerekli bir parçası olarak (veya hatta hedefi olarak) birleştirici metafiziğin umumen kabulüyle ve bilhassa Vucûdî konumuyla bütünleştirilebilir. Ahlâk kurallarına muhalif bir konumun, birçoklarının sert bir şekilde karşı çıkmasına rağmen, sadece şeriat-dışı tarikatlerin açıkça kabul ettiği meşru bir seçenek olarak ne kadar serbest bir şekilde tartışıldığını görmüştük. Pîrler, bağlandıkları tarikatı değiştirmeksizin bu iki konum arasında kendi seçimlerini yapmakta kendilerini serbest hissederlerdi.[3] Her yaratılmış şeyin âhenkli bir bütünün parçasını teşkil ettiği birleştirici bir metafizik, herhangi bir ahlâk kuralına muhalif eğilimi takviye ederek kişi ile kişi arasına ve eylemle eylem arasına çekilmiş çizgileri yumuşatamazdı. Gerçek hayattaki tüm farklılıkları özellikle yanılsama kabilinden şeyler diye ima etmiş görünen Vucûdî tavrı, arif seçkin tabakaya uygulanan şeriatı reddedenlerce benimsenmiş görünüyor. Gene Vucûdî ko-

3. "Ahlâk kurallarına karşı gelme"nin (antinomianism) bazı boyutlarını, cazibe noktalarını ve en azından şu veya bu anlamda hemen hemen nasıl kaçınılmaz olduğunu *Encyclopaedia of Islam*'ın, ikinci edisyonundaki *ibâha* hakkındaki maddede göstermeye çalıştım.

numun veya gerçekten tasavvufun gerekli bir unsuru olarak, vahdete-dayalı bir metafiziğin kabul görmesi de, ilgili bir bakış açısına uygundu—ki bu bakış açısı, tüm dinî cemaatler içindeki tasavvufî disiplinleri esasen tek bir disiplin olarak görmekteydi. Tasavvuf ehlinin yaşantısı hemen hemen birleştirici metafiziğin mantıkî bir neticesi olarak görüldüğü zaman, muhtelif destekleyici disiplinleriyle birlikte diğer vahdete-dayalı metafiziklerin her birinde tesbit edilen benzerlikler, yeni bir kimliği teşvik etmiştir. Benzer düşünceler, şahıslar ve hizipler arasında olduğu gibi, mezhep ve bakış açıları arasında da, *sulh-u küll*'ün, yani "evrensel barış"ın tasavvuf ehlinin asıl ideali olarak görülmesine yol açmıştır.

Tasavvufî tatbikat noktasında, vahdete-dayalı metafiziğin genel kabulüne muhtemelen refakat eden en önemli şey, şu alenî gelişmeydi: rü'yet tecrübelerine, hatta rüyalara sûfî yaşantısına mahsus tüm şeylerde rehber olarak dayanma. Şunu ilave etmeliyim ki, bunu bu tür genelleştirmelerin ekseriyetinden daha geçici olarak ileri sürüyorum. Fakat malzemeyle yüzeysel bir yakınlık kurunca, şu husus ortaya çıkıyor gibi: Orta Dönemlerde ve bilhassa Geç Orta Dönemde kolaylıkla herhangi bir rüya olarak tanımlanabilen sarih rü'yetlere, Yüksek Halifelik Devri tasavvufununkinden daha fazla ağırlık ve ehemmiyet verilmiştir. Kendisinden evvel İbn Arabî'nin yapmış olduğu gibi, Simnânî de, rüyalar ve rü'yetler yoluyla kendisine *gayb*dan metafiziksel olduğu kadar tarihsel de olan muhtelif bilgi cüzleri geldiğini açıkladığında, (İbn Sînâ'nın teyid ettiği üzere ruh duyu-dışı bilinç ve uyanıklık düzeylerine ulaştığı zaman) bu yeni bir iddia değildi. Fakat Simnânî'nin yedi manevî duyguyu tahlilinin önemli bir işlevi, bu tür görüşlerin yorumunu disiplin altına alma yolunu açmış olmasıdır. Onun bu görüşlerle meselâ Cüneyd'den daha fazla meşgul olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Cüneyd'le birtakım benzerlikler taşıdığı görülüyor. Genellikle bu dönemde evliyaların anlatılarında vecd tecrübelerinin, daha önceleri çok büyük bir rol oynamış olan riyazet tecrübelerinden daha fazla ehemmiyet kazandığını anlıyoruz; hatta bu tesbit, ilaç yoluyla kestirme bir yoldan vecde kalkışılmadığı zaman bile doğrudur. Muhtemelen batı Türkleri arasında hâkim olan Halvetiyye tarikatının yılda bir kere her müridine empoze ettiği uzun bir hücre inzivası bile, vecd ve rü'yetleri harekete geçirme araçlarından daha az halis bir riyazî disiplindi.

Bu tür rü'yetlere dayanma tasavvufun gündelik ibadetle ilgili yanıyla kıyaslanınca, onun vecdî yanı üzerine vurguda bulunmak daha önemli bir hale gelmişti. Fakat bu aynı zamanda, maceranın gerekli bir unsuru olarak hissedilmeye başlandığından, metafizik anlayışı teşvik etme ve geçerli kılma amaçlarına da hizmet edebilirdi. Hem uyanıkken, hem de rüyadayken edinilen rü'yetler, devrin metafiziğiyle (belki de tüm metafiziklerle) yakından ilgili bir süreç olan şahsî mitik oluşum için çok verimli bir kaynak teşkil edebilir. Bu çeşit bir mit oluşumu, mutlak bir surette serbest bir fantazinin zevkle-

rine hizmet etmek zorunda değildir. Şahsiyetin gelişmesi için hayatî ehemmiyeti haiz bölgelere işaret edebilen özel âciliyet rüyalarının mevcut olabileceğini öğreniyoruz; ve bu sadece temel şahsiyetin nevrozlarının düzeltilmesinde değil, bütün gelişme safhaları için de geçerli olabilir. Rüyalar, sembolleri ve genel biçimleri itibarıyla, kolaylıkla rüya göreni çevreleyen sosyal beklentilerden renk kazanırlar; ama bu sosyal beklentilere belki de bilincin uyanışıyla kolayca başarılabilen derin bir surette şahsî uygunluk da kazandırabilirler. Hem bizim şahsî mukabelelerimizde, hem de haricî tabiî âlemde insanî tecrübe unsurlarını muteber bir surette birbirine bağlayan, karşılıklı yankılanan sembolizmler varsa, gerçekte, bu çeşit sembolizmlerin en serbest ifade imkânını rüyalarda bulduğu farzedilebilir.[4]

Son olarak şeriat-dışı tasavvufla ilgili başka bir fenomene atıfta bulunmalıyız. Geç Orta Dönemin sûfî geleneğini canlandıran tecrübe, keşif ve münazara arasında, ancak daha sonra yanlışsız bir şekilde kesin olarak yerini belirtebileceğimiz popüler özgür düşünüş geleneğinin anahatlarına—bilhassa Farslılaşmış bölgede—kısaca temas edeceğiz. Fakat kesinlikle en azından bu döneme adanan, yine de muhtemelen geniş ölçüde şifahî olan bir geleneği belgelemeyeceğiz. "Zındıklar" ve benzeri gibi hiddetle söylenmiş basmakalıp suçlamaların arkasında, ondokuzuncu yüzyılda İran bakımından açık bir şekilde belgelenmiş bir geleneğin tamamen farklı unsurlarını halihazırda görebiliriz: Felsefenin, Vucûdiyye tasavvufunun ve Geç Orta Dönemde liberal bir müracaatla, görünüşe göre, halihazırda bir çeşit radikal Hz. Ali soyunabağlıcılığa çeşni veren fazla serbest entellektüel yerleşik geleneklere karşı çıkmanın değişik bir karışımını. Kendi kendini yetiştirmiş gezici dervişler arasında ve muhtemelen şehir nüfusunun marjinal unsurları arasında yayılmış, fakat (takiyye kisvesi altında) saygın sınıfların daha atılgan kesimi arasında kabul görmüş bu geleneğin niteliği galiba eklektik idi ve tüm makbul otoritelere muhalifti ve doğal olarak entellektüel bakımdan her zaman tutarlı ve sağlam değildi. Böyle bir halet-i ruhiye içinde, Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'in ve Tanrı'nın üç çamur heykelciğini yapan dervişin öyküsü tahayyül edilebilir. Bu derviş halife olarak yerinin gaspedilmesine müsaade ettiği ve böylece adaletsizliğin dünyaya girmesine izin verdiği için Hz. Ali'yi temsil eden heykelciği kırmış; sonra ilk halifenin kim olacağını açıklığa kavuşturmadığı için Hz. Muhammed'inkini kırmış; ve sonunda Kadîr-i Mutlak

4. Gustave von Grunebaum ve Roger Caillois (der.), *The Dream and Human Societies*, University of California Press, (1966)'da bazı Jung'cuların ve Jung'cu-olmayanların benzer şekilde insanın organik dengesinde rüya görmenin rolünü nasıl daha ciddiye almaya başladıklarını görebiliriz. Adı geçen kitap ayrıca İslâmî rüya yorumu tedkikinde ilk başlangıcın [sülûk] ne olduğunu içeriyor. Fakat biz, rüya tedkikinde ilk başlangıcın pîrler tarafından müritlerinin ilerlemesini tahlil ederken nasıl kullanıldığı hakkında bir incelemeyi hâlâ bekliyoruz

olmasına rağmen her yana yanlışın hâkim olmasına izin verdiği için Tanrı'nın heykelciğini parçalamıştır. Böyle bir şüphecilik geleneğinin, veya en azından herhangi bir muhafazakâr cevabın inkârı geleneğinin, medreselerde öğretilen standart tarih ve dünya imajının tamamlayıcı biçimde açığa vurulması arka planında daima mevcut olduğu zihinde tutulmalıdır; farklı kollarda özgür düşünce geleneği, etkin muhayyileleriyle bunalım durumlarında pek çok kararı belirleyen o müstesna azınlık arasında ancak az derecede etkili olabilirdi.[5]

Normal sosyal beklentileri olan (ister yüksek bir dindarlıktan, ister nevrotiklikten uzaklaşmış olsun, en zekice şey bile her zaman söylenmeye ihtiyaç duymaz) muhaliflerin bütün dünyası, kendisini sergileyip tasavvuf ismi altında sıradan insanların saygısını kazandığı zaman, nihayet Geç Orta Dönemin başka bir dinî eğilimi bekleniyordu: tasavvufa karşı yeni şeriat-eksenli düşünüşün gelişmesi.

ŞERİAT VE FELSEFENİN İNCEDEN İNCEYE İŞLENİŞİ

Şeriat-eksenli düşünen disiplinleri inceden inceye işleyen bir çalışma, Geç Orta Dönemde bile henüz tam anlamıyla yapılmış değildi. Tasavvuf, veya tasavvuf dışında hadis, fıkıh, kelâm, Arapça lügat ve elbette tarih araştırmaları, bilhassa ulemanın tarihçe-i hayat araştırmaları hâlâ tamamlanmayı bekliyordu. Kalkaşandî (ö. 1418), geniş ölçüde kullanılan, sadece devrindeki Mısır idaresinin bir tedkikini değil, ayrıca mükemmel mahkeme evraklarının örneklerini ve rafine bir kâtip için vazgeçilmez olan dinî, tarihî, ve sair bütün âdâb öğrenimi yelpazesinin göstergesini de ihtiva eden, kâtip idarecilere [kalemiyye] yönelik bir ansiklopedi oluşturmuştu; bu ansiklopedinin içerisinde onun belirttiği 213 kitabın (ki az miktarda Yunanca kitabı da hâviydi) yüz kadarı, Moğol fetihlerini veya hatta çok daha sonrasını görüp yaşamış kimselerce kaleme alınmıştı; ve bu yüz müellifin ekseriyeti ondördüncü asırda yaşamış gibi görünüyordu.[6] Yani birçoklarının eski üstadlar diye hürmet gösterdiği Geç Orta Dönem insanları, çok kere aşağı-yukarı kendi devirlerinde telif edilmiş olan en elverişli ve yetkin eserleri hazır bulmuşlardı.

Cinler ile insanlar arasındaki evlilik üzerine ayrıntılarla doldurulduğunda, bu dönemdeki eğitime ilişkin ilgiler, ehemmiyetsiz ve cazip olmaktan

5. Edward G. Browne, *A Year Amongst the Persians* (Londra, 1893) bu derviş anekdotunun varyantını sunuyor; yine Browne, Gobineau tarafından "Ortaasya" felsefesi etüdünde küçümseyici bir tarzda tahlil edilmiş olan bu tavrın birçok noktalarını verir. bkz. *Nouvelles Asiatiques* (Paris, 1963).

6. Bunun çıkarıldığı istatistikler G. Makdisi'nin "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 17 (1962), 37-80; 18 (1963), 19-39'daki makalesindedir.

SONRAKİ BİLGİNLER, 1300-1506

1310 Mütekellim, ideal hükûmet şekli hakkında yorumları olan Nesefî'nin ölümü.

1311 Nasîruddîn Tûsî'yle dostluğu olan, astronom Batlamyus'un gezegenlerle ilgili kuramını geliştiren, astronom Kutbeddin Şirâzî'nin ölümü.

1318 Vezir, edebiyatçı, kimi zaman İran'ın en büyük tarihçisi diye anılan Reşîdüddin'in ölümü.

1320 Halk dilini kullanan Türk mutasavvıfı ve halk ozanı Yunus Emre'nin ölümü.

1321 Şiî kasideci ve seyyah Nizârî'nin ölümü.

1324 Hind-Fars mutasavvıfı, Çiştî tarikatının asıl örgütleyicisi Nizâmeddin Evliya'nın ölümü.

1326 Nasîruddîn Tûsî'yle yakınlığı olan mütekellim, İmâmî Şiî akidesinin toparlayıcısı Allâme Hillî'nin ölümü.

1328 Gazel ve destanlarıyla tanınan, Çiştî tarikatı mensubu, Hind-Fars mutasavvıfı, saray şairi Emîr Hüsrev'in ölümü.

1334 Saray mensubu, secili nesir tarzında yazan tarihçi Vassâf'ın ölümü.

1336 İbn Arabî ve Vucûdiyye'nin muhalifi mutasavvıf Alâüddevle es-Simnânî'nin ölümü.

y. 1350 Geliştirdiği aya ilişkin modeli Kopernik'inkine tekabül eden Şamlı astronom İbn Şâtır'ın ölümü.

1352 İlhanlıların sonuncusu ile Muzafferîler ve Celâyirîlerin saray şairi Hıvâcû'nun ölümü.

1389 Timur'un sarayında Arapça eserler yazan Feylesof, mütekellim, müfessir Taftazânî'nin ölümü.

1389 Öğretisi etrafında Nakşibendî tarikatının kurulduğu mutasavvıf Bahaeddin Nakşbend'in ölümü.

1390 Bazan İran şairlerinin en iyisi olarak adlandırılan şair, gazel üstadı Hâfız'ın ölümü.

1406 Endülüs-kökenli Feylesof, devlet adamı, kadı, dünya tarihi yazarı İbn Haldun'un ölümü.

1413 Taftazânî'nin çağdaşı, mütekellim Ali el-Cürcânî'nin ölümü.

1418 Edeb tarzında ansiklopedik bir yönetim elkitabı yazarı, saray mensubu Kalkaşandî'nin ölümü.

1428 Tasavvuf yorumcusu, İbn Arabî'nin şârihi Abdülkerim Cîlî'nin ölümü.

1430 Timurlu tarihçisi, çok seyahat eden, coğrafyacı Hâfız Ebrû'nun ölümü.

1449 Bazı önemli çalışmaların yürütüldüğü Semerkand'da bir rasathane kuran hükümdar, âlim, astronom Uluğ Bey'in ölümü.

1480'ler c.	Şair, antolojici, tezkiretü'ş-şuarâ yazarı Devlet Şâh'ın ölümü.
1492	Mutasavvıf ve saray şairi, bazan büyüklerin sonuncusu olarak anılan Câmî'nin ölümü.
1498	Saray tarihçisi Mîrhvend'in ölümü.
1501	Vezir, bazan doğu Türkçesi (Çağatayca)'nin en büyük şairi sayılan, tezkiretü'ş-şuarâ yazarı, münekkid Ali Şir Nevâî'nin ölümü.
1502	Feylesof, ahlâkçı Devvânî'nin ölümü.
1504	Vaiz, ahlâkçı nâsir Kâşifî'nin ölümü.
1506	Hükümdar, şair (Çağatay Türkçesi'nde), Câmi, Mîrhvend, Nevâî ve ressam Behzad'ın hamisi olan Hüseyin Baykara'nın ölümü.

uzak hale gelmiş gibi görünüyor. Fakat sıklıkla bu tür hususların araştırılmaya değer olduğu da görülmüştür. Birçok bilgin, nadir haberlere yaslanarak, hamilelik süresinin dört yıla kadar bile uzayan dönemler gerektireceği ihtimali üzerinde önemle durmaya devam ettiler. Biyolojik olarak, hukuku böyle şüpheli haberlere dayandırmak yersiz gözükür. Fakat bu tavrın pratik bir neticesi, aksi takdirde evlilik dışı doğmuş olduğu ilan edilebilecek çocuğun haklarını, ve hatta zina suçlamasına maruz kalabilecek annenin kişisel güvenliğini korumaktı.

Fakat kimi âlimler, şeriat-eksenli çalışmaları şimdiye kadar itildiklerinden daha da ileriye itmek için özel bir saik bulmuşlardı. İslâmî gelenek gelişirken, şer'î ulemanın ekseriyeti, şeriatı ve yardımcı disiplinlerini tasavvufun ve hatta Felsefenin muhtelif veçheleriyle ikmal etme ihtiyacını kabul etmişlerdi. Şer'î formda ifade edilmiş olduğu üzere, İslâmî davetin emsalsız konumunu sürdürmek isteyen ulema, ya gittikçe tesirsiz olan bir ihtilafı sürdürmek ya da onu daha kendine güvenli hale getirmek ve böylece şer'î geleneğin muhalif karakterini daha etkili bir seviyede yeniden teyid etmek üzere şeriat-eksenli bir yaklaşımın kaynaklarını genişletmek zorundaydı. Bunun yapılmasını sağlayacak bazı kaynaklar halihazırda şer'î yapının mantığında mevcuttu.

Fıkıh üstadlarının çoğunluğu, elverişli olabilecek herhangi bir paralel çizmek için salt bir keyfî bahane olmasını önlemek üzere kıyasa kılavuzluk edecek sistematik ilkeler kullanmışlardı. Hanefîler, hükmün kesin illetinin genişletildiğine atıf yaparak, *istihsan*, "en iyi hüküm" dedikleri bir prensibi kullandılar. Mâlikîler ise, belirli olaylarda belirli bir Kur'ân veya hadis hükmü vesilesiyle belirlenebilecek *maslahatı*, "beşerî fayda"yı aramak ve o hükümden yapılan kıyası yönlendirmek anlamına gelen, *istislâh* dedikleri bir prensibi kullandılar. Bir kısım ulema ise, hadis hükümleri için belirli tür sebeplerin maslahat diye isimlendirilebileceğini kabul ederken, maslahata yapılan atfın, ayrıntılarıyla incelenmiş olan kıyas kurallarının özellik kazanmış

bir uygulamasından ibaret olduğunu ileri sürerek, özel bir mantıkî sürecin dahlini reddetmişlerdir. (Meselâ, uyuşmazlık işareti olan durumlarda öncelikler, sırasıyla şu beş temel beşerî menfaate verilmelidir: can, din, aile akıl, mal, ve belki haysiyet.)

Basit bir inatçılık siyasetini reddeden bazı Hanbelîler, maslahat kavramına, global bir meşruiyet kazanmış halifelik karşısında veya vekil olarak kabul edilmiş askerî emîrler karşısında, şeriata sınırlı bir uygulama sahasının ayrıntılı bir şekilde kabul edildiği bir devirde sahip olduğundan daha geniş bir toplumsal etki alanı kazandırma aracı diye bakmışlardı. Eski bir Şamlı aileden gelen Hanbelî âlimi Ahmed İbn Teymiyye (1263-1328), şeriat-ötesi eğilimlerin egemen olmasına karşı koymak için bu fikri çok yönlü bir kampanyanın bir cüz'ü olarak kullanmıştı.

İbn Teymiyye şer'î-ötesi geleneklere karşı kısmen bilgiyle donanmış bir taarruzla ve kısmen de onlardaki anahtar noktaları kullanarak hücuma geçmişti. Bundan başka; Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılığın pek çok tezahürüne karşı çıkmış (ve fanatik bir şekilde Suriye'de bulunan bu nevi sektaryen Şiîliğe karşı saldırıya geçmişti). Popüler tasavvufî dindarlığın tüm sistemi için bir odak haline gelen velîlerin türbelerine hürmet gösterilmesi gibi şeylere sert bir şekilde muhalefet ederek, tasavvufun (ve bilhassa İbn Arabî'ninkinin) pek çok veçhesine hücum etmişti. Birtakım insanların evliyalar diye telâffuz edilebileceği fikrini kabul etmiş; fakat manevî ilerlemenin Allah'ı tanımaya [mârifetullah] doğru değil, ancak Ona daha mükemmel bir şekilde hizmet etmeye doğru olduğu; sâlikin sevmeyi öğrenmesi gereken şeyin Allah'ın (bilinmez) niteliği değil, Onun emri, gerçekte ise şeriatı olduğu görüşünde ısrar etmiştir. Fakat burada da şeriat, indî kurallar öbeğine değil, anlaşılır beşerî amaçlara bağlıdır. Feylesofların kanun-koyucu (şâri') olarak peygambere hasrettikleri sosyal rolü kabul ettiğinden, kendi peygamber doktrinini, sırayla, felsefeye dayalı bir doktrin olarak Nasîruddîn Tûsî'nin bir öğrencisinin imam hakkındaki doktrini üzerine bina etmişti); sistemli bir tarzda şeriatı toplumsal yararlılık anlamında yorumlamıştı. Bununla birlikte, Gazâlî'nin Felsefeye yönelik saldırısını daha da ileriye götürmüştür (meselâ, Felsefe bilimlerine, nübüvvetle, Gazâlî'nin menşei itibarıyla tanıdığı türde herhangi bir yakınlık tanınmasına müsaade etmemişti.)

Aynı zamanda, İbn Teymiyye, olumlu bir program da önermişti; bizzat şeriat disiplinini, güncel yaşamın çok boyutlu şartlarına daha ziyade uygulanabilir hale sokmak. Bir Hanbelî olarak Mervanîler devrinin ayrıntılarından nisbeten özgür bir biçimde zamanındaki aktüel hadis rivayetlerine atıf yapma ısrarında esnek davranarak, ve icmâın gücünü ilk müslüman nesli arasındaki nadir uyuşma olaylarına hasretmiş olarak, (oldukça serbest bir şekilde) daha sonraki fıkıh geleneklerinden birine dayanıyordu. Özellikle maslahat ilkesi-

ne, gayretli bir Hanbelî selefininkinden daha az aşırı ve mantıken daha kesin, fakat hâlâ çok liberal bir tanımlama getirdi; böylece, hadis usûlüne sıkı bir mantıkî bağlılıkla, bu prensibin daha genişçe kullanılmasını sağlayabilmişti. Bu yolla, kıyas için, kıyasın çıkarıldığı özgün örneği üretmiş olan illet çeşidine atıfta bulunmaya dayanan salt harfi harfine açık bir analojiye yaslanmamayı haklı gösteriyordu; aksine müslümanların kendi güncel şartlarındaki iyi hal her zaman yeniden dikkate alınmak zorundaydı. Bu maslahat doktrini, İbn Teymiyye'ye, şeriatın kesinlikle herşeyi kapsayıcı olduğunu ve elverişli her mantıkî yöntemle çalışılması gereken meseleler için daima tek bir doğru çözüm bulunduğunu ileri sürme imkânı veriyordu. Bu, bir kere manevî tecrübeyi kuvvetli şer'î terimlerle yorumlamasında ve ulemanın şeriatı kendi çağlarına uyarlamakla görevli olduğu şeklindeki ısrarında haklılaştırılan bir noktaydı, çünkü bunun sonucu şuydu: belirli bir ânın tek doğru çözümü, şartlara göre değişmek zorundaydı. (Bu noktada kendisi, birçok peygamberin kendi farklı çağları için farklı biçimlerde tebliğ ettikleri tek bir dinin devamlılığına atıfta bulunmuştur.)

Maslahat görüşünün bu tür genişçe bir kullanımı, hukukçulara, taklitle aşırı şekilde bağlı olmadıkları hissini ve içtihad kapısının kapalı olmadığı görüşünü verecek büyük bir esneklik alanı sağlamıştı. Bununla karşılaştırılabilir birşey, sonraki Mısırlı ve bilhassa Mağribli Mâlikî fakihlerce geniş şekilde kullanılmıştır. Fakat bizzat İbn Teymiyye, bunu, kurulu düzene yönelik keskin bir hücumun esası yapmıştır.

İbn Teymiyye çoğu Hanbelî olmayan—Hanbelîlik her yerde seyrekleşiyordu—fakat bütün Şiîlik çeşitlerine karşı Cemâ'î-Sünnî konumuna neredeyse taassupla bağlı bir geleneği olan, ve böylece kuvvetli bir şeriat-eksenli düşünüşe katılmakta olan Şam halkından büyük hürmet görmüştü. (Şam civarındaki, çok saygı gören ve gerçekten çok meşhur olan türbelerin çoğu, mutasavvıfların türbeleri değil, aksine Suriye peygamberler ülkesi olarak bilindiği için, eski peygamberlere atfedilen türbelerdi). Ama İbn Teymiyye'nin programı, kurulu otoriteler için fazlasıyla radikaldi. Memlûk yönetiminde himaye gören şeriat-karşıtı ve şeriat-ötesi uygulamalara saldırmış ve kazandığı popülarite kendisini tehlikeli kılmıştı. Ve İbn Teymiyye, hem şeriat-dışı dindarlık ve hem de yönetimle uzlaşma hevesliliği olarak gördüğü hareketlerinden dolayı, ulemaya da saldırmıştı. Bilhassa, uyum sağlamalarını haklı gösteren taklit öğretilerinden ötürü onları kınamış ve umumî içtihad hakkının kaynaklara inmeye ve hukuku çözümlemeye ehliyetli olan kendisi—gibi muktedir her fakih için hâlâ mevcut olduğunda ısrar etmiştir. (Yine de, bu talebi, teknik olarak muhafazakâr ruhu tatmin eden bir konumda yapmıştı: bir Hanbelî olarak sadece Sünnîler arasında dört meşru mezhepten biri diye tanınan kendi mezhebinin onaylanan görüşünü izliyordu). Birkaç kez hapsedildi. Nihayet sadece hapsetmekle kalmayıp, ayrıca mürekkep, kalem ve ka-

ğıt vermeyi de reddettikleri zaman, büyük bir üzüntü içerisinde vefat etti. Şam'daki cenaze merasimine, merasimden haberdar olan her müslüman katılmıştı; ve tören müslümanlar arasında sıklıkla olduğu üzere, popüler bir gösteri halini aldı: (şüphesiz mutad vak'anüvis abartmasıyla) denilmiştir ki, cenaze merasimine ikiyüzbin erkek ve onbeşbin kadın iştirak etti.[7]

İbn Teymiyye'nin eserini sürdürecek birkaç takipçisi vardı. Gelen asırlarda daha etkili olan şey, eserleri kelâmdan çok Felsefeye dair olan felsefeci-ilahiyatçılar okulu idi; yine de, muhafazakâr bir ruhla, onlar bunu kelâm diye adlandırdılar. Bu okulun en saygın otoritelerinden biri olan Taftazânî (1322-89), kendisi bir Cemâ'î-Sünnî olmasına rağmen, Şiî Nasîruddin Tûsî'nin görüşlerinin savunucusu idi. Horasan'ın büyük bir köyünde doğan Taftazânî, (âlimler için tipik olduğu üzere) Harezm'e ve ilmin himaye edildiği her yere, hatta daha kuzeybatıdaki Altınordu'ya bile seyahat etmişti. Semerkand'a gelmesi için ısrar eden Timur tarafından, şöhreti, yüksek bir taltifle değerlendirilmişti. Taftazânî geniş bir şekilde—sıklıkla standart eserler hakkında şerh biçiminde, bazan da kendi eserinin şerhi biçiminde—gramer, belagat, hukuk ve keza mantık ve metafizik hakkında yazmıştı; eserlerinin Şam'da bile İbn Teymiyye'ninkilerden daha çok okunur hale geldiği görülüyor. Doktrinel görüşlerinin bir hülâsasında, Erken Orta Dönemden beri en meşhur Eş'arî ilmihalinin yazarı Nesefî tarafından serdedilen görüşleri ustaca rötuşlamayı başarmıştı; yine de kendisini Eş'arî olarak görmediği anlaşılıyor. Nitekim, büyük Mu'tezilî bilgin Zemahşerî'nin birden ziyade eserini, özellikle Kur'ân tefsirini şerhetti. (Taftazânî Farsça olarak kendi Kur'ân tefsirini de yazdı.) Ayrıca hem Hanefî, hem de Şâfiî fıkhı hakkında eserler yazacak ve bu eserlere iki mezhep tarafından da sahip çıkılacak kadar bağımsızdı. Felsefeciler açısından kendisini muktedir (ve tartışmalı) bir ilham kaynağı haline getiren, ele aldığı ilginç temel meselelerde izlediği mantık ve bir de metafiziği idi.

Taftazânî'nin şârihlerinden biri, ya Hz. Muhammed'in tek ve doğrudan bir halifesi olacağı yolundaki eski şer'î görüşe ya da İbn Arabî'nin görülemez sûfî kutbu görüşüne karşı çıkan; felsefî olarak liyâkatlı olan herhangi bir de facto [fiilî] hükümdarın (ve bu ölçüyü takip edersek, eğer müslümansa, ve şeriatı uyguluyorsa) kendi ülkesinde sahih halife olduğu hususunu geliştiren;

7. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîn Ahmad b. Taimîya (1262-1328)* (Kahire, 1939). Laoust'un İbn Teymiyye hakkındaki çalışmalarının en önemlisi olan bu kitap, zengin belgeler içeriyor; yine de Laoust'un, Massignon kadar derin olmadığını düşünüyorum; bu kitap, müslüman dinî hayatının tüm yelpazesinde çok geniş ve algılayıcı bir görüş temin eden Louis Massignon'un *La Passion d'al-Hallaj*'ıyla karşılaştırılabilir; eğer iki kitap beraber okunursa, İslâm'da tartışmalı olan meseleler hakkında tamamen kapsayıcı bir telâkkiye sahip olunacaktır.

Nasîruddin'in esasen ahlâk hakkındaki Aristocu risalesini, siyasî düşünceyi uzun süre etkileyecek bir biçimde yeniden inceleyen Şirazlı Celâleddin Devvânî (1427-1502) idi. Ama hilâfet hakkındaki bu görüşün müslüman hükûmetlerde standart hale gelmesine rağmen, âlimler, Devvânî'ye en ziyade mantıkî ve metafizik görüşleri itibarıyla değer bahşettiler: rivayet edilir ki, Russell'ın ifadeler hakkındaki "ifadeler onların kendi nesneleri içinde hesaba katılmazlar" şeklindeki mantıkî sınıflar kuramını önceden sezinleyen bir oyun ile yalancının paradoksunu ("bu ifade dahil, bütün ifadeler yalandır" —eğer bu ifade doğru ise yanlıştır, yanlışsa doğrudur) hallettiği söylenmektedir.

Aynı zamanda, müsbet tabiî bilimde, bu sahada da araştırmaları ileri götürecek yeterli uzman vardı. Belli bir noktadan sonra, müsbet bilimlerin herhangi bir karmaşık dalında yapılacak araştırmanın, tabiî bilimlerde olduğu gibi, bu konulara ayrılan zamanın sür'atle arttırılmasına bağlı olduğu ve daha evvelki çağlarda başarılanlarla karşılaştırılabilir bir yürüyüşe ancak çok özel şartlarda kalkışabileceği ileri sürülmüştür. Daha bilinir hale gelirken, halihazırda neyin bilindiğini özümsemek ve araştırmanın sınırlarına doğru uzanmak her ferdin çok fazla zamanını alır: ve bu, araştırmayı esasen daha ileriye götürüyorlarsa, bu sahalardaki âlimlerin gitgide uzmanlaştığı anlamına gelir. Ayrıca bu, her uzmanlık alanının daha dar alanlara bölünmesiyle, bu uzmanlık alanlarının gittikçe çoğalmak zorunda olduğu anlamına gelir. Birçok farklı gerçekliğin sınıflandırıldığı yeni sentezlerin ortaya çıkması, böyle bir süreci sadece kısmî bir şekilde erteleyebilir. Fakat ciddi bilgi tek olduğundan, bu uzmanlık alanları birbirine bağımlı olmalıdır: eğer tümü bir kerede elde edilmeye çalışılmazsa onlardan herhangi birinin daha ileriye taşınması zordur. Daha ileri araştırma sahası gitgide artan sûrette dar uzmanlaşma gerektirmiş ve, tabiî bilim araştırmasına kendini veren uzmanların daimî sûrette çoğalmasını gerekli kılmıştı.

Bu çoğalma, Geç Orta Dönemin daralan şehir ekonomisinde galiba ortaya çıkmamıştı. Müslüman kılavuzlarının başarılarıyla yarışan Avrupalıların, Erken Orta İslâmî Dönemdeki tabiî bilim çalışmalarının vaadkâr bir gelişme kaydetmesinden sonra batı Avrupa'da bu tür bilimlerde ilerleme kaydettiğini; buna mukabil, Geç Orta İslâmî Dönemde bir durgunluk vuku bulduğunu biliyoruz. Bu yalnızca devrin iktisadî buhranından kaynaklanıyor değildi, becerikli coşkun insan kaynaklarının da eksikliği yüzündendi; onaltıncı asrın sonunda ilmî çalışmalar, nihayet modern bir görünüş içinde başlatıldığı zaman, periyodik olarak ikiye katlanmış, üçsel eğriyle karşılaştırılabilir adımda yeni uzmanlık alanlarını ve uzmanları gerekli kılmışlardı. Bununla birlikte, çağımızdaki ilmî araştırmaların gerçekten o kadar fazla uzmanlaşma isteyip istemediği açık değildir. Her hâlükârda, İslâm toplumunda da bir durgunluğun görülüp görülmediğini kesinlikle bilmek için gerekli bir hususta,

Geç Orta Dönemdeki İslâm toplumunda tabiî bilim çalışmalarının durumu hakkında şimdilik yeterli bir bilgi sahibi değiliz. O zaman ortaya konan bilimsel kitapların ekseriyeti, henüz okunmuş değildir.

Willy Hartner, belki de, Geç Orta Dönemde tabiî bilimdeki gerileme fikri için bugün yapılabilecek kadar iyi bir çözümlemede bulunuyor.[8] Fakat, bir gerilemeyi isbat etmek için verdiği sebepler geçerli değildir. O zaman gerileyen şeyin en iyi ilmî eserin seviyesi değil (onbeşinci yüzyılın Uluğ Bey çevresinden olan Kâşî'yi Arşimed ve Bîrûnî ile birlikte zikreder ve onaltıncı yüzyıldaki Faslı bir astronomun da yüksek seviyede olduğunu kabul eder), tersine, ilmî eser sayısı olduğunu, ilgili yazar çok iyi bir şekilde açıklayamıyor; 1500'den sonra yazılmış bir-iki elkitabı ise—önemli birisi Osmanlı imparatorluğuna ait—fiilî niteliksel gerilemeyi gösterir.

Fakat bu veriler farklı bir açıklamadan kolayca etkilenirler. Hartner niceliğe ilişkin öngörülerini büyük ölçüde Heinrich Suter'e dayandırır; fakat Suter pek de iyi bir seçim sunamıyor. Storey'in—hiç Arapça'ya yer vermeyen—Farisî eserler bibliyografyasından, daha sonraki dönemlere ait, çok sayıda Farsça ilmî kitabın varlığını öğreniyoruz. Ama Suter, 1400'den sonraki ancak birkaç eserden haberdar ve 1500'den sonraki herhangi bir eserden ise hiç haberi yok; ve listesi de—coğrafî olarak neredeyse tümüyle Akdeniz bölgesine ait olmak ve daha sonraki İran'dan ve herhangi bir dönemdeki Hindistan'dan pratik bir şekilde hiçbir eser zikretmemek bakımından—önyargılıdır. (Üstelik, Hartner tarafından zikredilen önemli bir Faslı bilgini de ihmal ediyor.) Yine de sonraki devirlerde, ilk devirlerde olduğu gibi, diğer çeşit, bilhassa Felsefe metafiziğindeki en önemli entellektüel faaliyet, Akdeniz'den (daha sonra Hindistan da dahil olmak üzere) doğuya doğru, ihmal edilmiş bölgelerde vuku bulmuş gibi görünüyor. Tabiî bilimin de orada merkezîleşmiş olabileceği farzedilebilir.

Suter'in verilerindeki önyargının izahının, iki boyutu mevcuttur. Elbette o, halihazırda Latince'ye tercüme edilen yazarlarla, yani ilk ustalarla işe girişti. Bunlara İslâm kaynaklarından ilaveler yapmak zorundaydı. Fakat

---

8. Willy Hartner, "Quand et comments s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'Islam?", *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, der. R. Brunschvig ve G. E. von Grunebaum (Paris, 1957), s. 319-38; Heinrich Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* (Leipzig, 1900)'a atıfta bulunuyor. Aldo Mieli, *La science arabe* (Leiden, 1938)'ın son kısımları benzer şekilde bir gerilemeden bahseder gibi görünüyor; fakat Mieli açık bir sûrette sadece Arapça eserlerle ve esasen onların bugüne kadar Garpta oynadığı veya oynamış olabileceği rolle ilgilenmiştir; bundan dolayı, sözünü ettiği gerileme, Garba etkisi itibarıyla zahirde kalan bir gerilemedir—ilimdeki gerilemeyle bir tutulamaz.

evvelâ Suter, daima nisbeten daha periferik olan ve merkezî bölgelerdeki daha yeni eserlerin (onyedinci ve onsekizinci asırlarda geleneğin gerçekten yıkıldığını varsayarak) geleneğin gelişmesi durmadan evvel meşhur olamayabildiği yerdeki geleneği, yani sadece Akdeniz geleneğini tanıyordu. İkinci olarak, onyedinci veya onsekizinci yüzyılda geleneğin çökmesinden sonra, onun sonraki küçük pratisyenleri, yeni devirler için muhtemelen zayıf rehberler olarak gözüküyordu (sadece Akdeniz bölgesinde değil); çünkü, bu sonraki malzemeyi bağımsız olarak değerlendirebilirlerdi, oysa daha önce tamamen yerleşik hale gelen (bilhassa halihazırda Latince'de yer alan) kimselerin isimleri öncekiler arasında meşhur olmaya devam ediyordu. Buradan, bir kişinin gıyabında, modern bir bakış açısından tüm malzemeyi okumak için, sonraki dönemlerde en iyiyi keşfetmenin emin bir yolu yoktur. Öyleyse İslâm toplumu ve "Şark" hakkındaki varsayımlar, en azından İslâmîleşmiş kültürün enerjisine uygun olarak seçilebilecek verilerin bu tarz yorumunu izleyen mutad Batılı dünya imajında ve Batılı tarih imajında mevcuttur.

Tabiî bilim olayının, İslâmîleşmiş bir çöküşün olup olmadığı sorusuyla da özel bir ilişkisi vardır. Tahkik edilebilecek bir kaynak azalması (yine de bu, iktisadî faaliyetin kalite düzeyindeki eksilmesini getirebilir veya getirmeyebilir), ekonomiden başka, sadece tabiî bilim sahasındadır; ki, biz, gerilemeye veya çöküşe hükmetmek üzere makul nesnel ölçütlere sahibiz. Hartner'in denemesinin yayınlandığı Brunschvig ve von Grunebaum cildi, gerilemeyi aynı zamanda Arap ve Fars edebiyatlarında, görsel sanatlarda, ve dinî ve felsefî düşüncede izlemeye çalışıyor. Tipik bir şekilde daha önde gelen sonraki simaların eserlerini ciddi bir sûrette değerlendirmede başarısız kalıyor; meselâ felsefe hakkındaki kısa bir denemede onlardan biri bile zikredilmemiştir. Fakat daha önceki dönemlerin lehinde serdedilen hükümler bile, olsa olsa, çok subjektiftir. Eğer niceliksel ölçülerin nisbeten uygulanabilir olduğu tabiî ilim sahasındaki verilerle teyid edilmiş olursa, diğer sahalardaki böyle bir öznellik pek birşey ifade etmez. Bununla beraber, hatırlamalıyız ki, İslâm tabiî bilimi hakkında böyle bir hüküm çıkarılabilse bile, bu bize tüm medeniyetin başarısı üzerinde bir yargıda bulunma izni vermez; çünkü tabiî bilim, bizatihî, bir medeniyetteki ilerleme ve gerilemenin ölçütü olamaz. Genelde onun iyi bir yaratıcılık göstergesi olduğunu bile varsayamayız.

Bazı ilmî çalışma örneklerinin ortaya konduğunu biliyoruz. Şiî Feylesof Nasîruddin Tûsî, Felsefenin ahlâkî, metafizik ve siyasî düşünceye olan yansımaları kadar, tabiî bilimlerin de etkin bir destekleyicisi idi. Moğolları, Azerbaycan yaylalarındaki Merâga'da bir rasathane kurmaya ikna etmişti. Onun kendi deneylerinden bazıları—meselâ ani gürültüye karşı askerlerin tepkileri hakkındaki, önceden haber almanın uyandırdığı etkiler deneyi (belki de sürpriz etkisi sebebiyle barutun ilk kullanımıyla ilişkilidir?)—çok ileriye gö-

türülmüş gözükmüyor; fakat kendisi zeki öğrencileri teşvik etmişti. En önde gelen öğrencilerinden biri, Orta Dönemlerin entellektüel sentezini muhteşem bir şekilde tasvir eden Kutbeddin Şirâzî (ö. 1311) idi. Kutbeddin meraklı insanlara aşıktı. Serserilerle oturup şarap içtiği rivayet edilir. Kitaplarından biri hiciv anlayışını gösteren şu başlığı taşır: "Astronomi Üzerine Bir Kitap Yazdım, Onu Tenkit Etmeyin". Kutbeddin, Tûsî'nin ürettiği mühim bir sentezi birçok ayrıntılarıyla geliştirip daha ileri götürerek tabiî bilimde önemli bir iş yapmıştır. Aynı zamanda bir sûfî hayatı sürdü. İbn Arabî'nin baş öğrencisi olan Konevî'nin müridiydi ve Yahya Suhreverdî üzerine en önemli şerhlerden birini yazmıştı. Nihayet hayat hikâyesinin yazarı, Şirâzî'nin namazlarını avâmla birlikte eda ettiğini kaydediyor.

Kutbeddin Şirâzî'nin bir öğrencisi olan Kemâleddin Farsî (ö. 1320 civarı) İbn Heysem'in optiği hakkında, modern okuyucunun İbn Heysem'in (Garpta uzun süre övülen) eseriyle aynı derecede gördüğü, belki de ondan daha özgün bir şerh yazdı.[9] Onun katkıları küçük detayları izah ediyordu, fakat bu küçük detayların bir kısmının büyük potansiyel sonuçları vardı. Üstelik, küresel bir yağmur damlası içindeki ışık kırılmasının çift bir gökkuşağı oluşturmak için neyi gerektirdiğini tahlil etti; uzaktaki bulut etkilerini araştırdı; ne kadar az açılırsa o kadar mükemmel biçimde ters dönmüş imajı aldığını göstererek (ışık şualarının total imajları nasıl her noktaya taşıdığını gösteren çok önemli bir gözlem) İbn Heysem'in "camera obscura"sının kullanımını büyük ölçüde inceleştirdi. Bu sûretle ayrıntıdan ayrıntıya ilerleme, hâlâ acınacak derecede yavaştı.

Ama kimi zaman neticeler daha heyecan verici olabilirdi. Bir fizikçi kan dolaşımını keşfetmeye çok yaklaşmıştı, fakat bunun önemi farkedilemedi. Ama astronomi araştırmaları derhal farkedilir ciddi yenilikler oluşturmak üzere, etkili bir sûrette gelişmişti. Nasîruddin Tûsî, Batlamyus sisteminin öngördüğü, en azından gezegenlerle ilgili dış-merkezliliğin bazı görünümlerini bertaraf etme usulünü ortaya koymuştu; böylece gezegenler, daha temiz bir şekilde dairevî bir tarzda ilerleyen şeyler olarak algılanabilmişti. Eğer izlenen yörüngelerde incelenen küçük dairelerin birinin çapı sabit bir oranda bizzat dönüyor şeklinde düşünülürse, o zaman, geometrik olarak, daireler şeması dış-merkezliliğin sebebini izah edebilecek şeyi ortaya çıkarabilirdi. Bu onun Merâga rasathanesindeki izleyicilerini, Aristo'nun tasavvur ettiği üzere, tüm gezegenler için en mükemmel sonucu verecek şekilde dairevî hareketleri bulmaya girişmeye teşvik etmişti. Özellikle, Ay'ın ve Merkür'ün yörüngeleri

9. E. Wiedemann *Encyclopaedia of Islam*'ın ilk basımında kısmen özetlenmiş bir dizi makalede Kemâleddin ve diğerlerinin yaptıkları şeyi güzel bir şekilde sabırla ortaya koymuş ve onların eserlerini Garptaki muadili eserlerle karşılaştırmıştır.

bu tekniğe uygun değildi. Şamlı İbn Şâtır, bu iki problem üzerinde çalışmış ve sonunda en azından ayın yörüngesi açısından tatmin olduğu bir çözümü ortaya atmıştı. Bu çözüm, esas olarak bir asırdan daha fazla bir süre sonra Kopernik'in sunduğu teklifle aynı nitelikteydi.[10] (Bundan dolayı, ilginçtir ki, yeni bilginler, ay yörüngesi için Kopernik'in önerdiği çözümü, onun gezegenlere ilişkin yörüngeler çalışmasının en kusursuz kısmı olarak ve belki de teknik bakımdan en hayatî unsuru olarak kabul ediyorlar; çünkü birçok mükemmel daireleriyle birlikte, bu güneş-merkezli sistemi, bilimsel olarak aslında oldukça çürüktür.)

MAĞRİB'İN SOYUTLANMASI

Felsefe disiplinlerinin (ayrıca gerçekte şer'î disiplinlerin) pek çok örneğinin bulunduğu bölgede Farsça büyük bir kültür dili haline geliyordu. Arap lehçesi kullanılan (Irak dışındaki) ülkelerde Farsça çok az biliniyordu; bu disiplinlerin uyandırdığı heyecan tesirsizdi veya Taftazânî gibi büyük ustaların şöhretiyle, yalnızca dışarıdan geliyordu. Nihayet devrin en büyük felsefecisi ve belki de her alandaki en büyük zekâsı, sadece Arap bölgesi olmakla kalmayan, Farslılaşmış geleneğin eserlerinin en yavaş şekilde nüfuz ettiği yer de olan Mağrib'den çıkmıştı. Bu İbn Haldun'du. Yeni eserleri okumuştu, ama saf İspanya [Endülüs] Felsefe geleneğinin mirasçısıydı ve eseri Farslılaşmış geleneğin bir eyâletle ilgili varyantı olmaktan ziyade, çok açık bir şekilde, İspanya [Endülüs] geleneğinin zirvesi olarak görülebilmiştir. (Bununla beraber, bu eser en iyi okuyucularını Farslılaşmış bölgede bulmuştu.[11] Muhtemelen daha doğuya doğru yeni heyecanlar, İbn Haldun'un eseri için etkili bir sâik oluşturmuştu; fakat eser, daha esaslı bir surette, rafine Endülüs kültür geleneğinin görkemli günlerinden sonra Mağrib'de yaşananlara bir tepki mahiyetindeydi. Mağrib'de, başka yerde olmasa bile, refahta, iktidar ve kültürel zevkte yanlış anlaşılamayacak bir gerileme görüyoruz; ve İbn Haldun, insanlık hakkındaki ilmî araştırmasında bu gerilemeden yeni ve büyük bir netice hâsıl ederek, onun en iyi tahlilcisi olmuştu.

10. E. S. Kennedy, Victor Roberts ve diğerlerinin şuraya-buraya dağılmış kısa fakat çok aydınlatıcı bir dizi makalesinde bu bilginlerin eseri yavaş yavaş bütünleştirilmektedir. Bu konuda bkz. Victor Roberts, "The Solar and Lunar Theory of İbn-al-Shâtir", *Isis*, 48 (1957), 428-32. Bilim tarihindeki son çalışmalara dikkatimi çeken, fakat gelecek araştırmaların imkânlarını değerlendirmemden sorumlu olmayan David Pingree'ye şükranlarımı ifade etmeliyim.
11. Arapça'da çok fazla yorumlanmadığı için İbn Haldun'un ihmal edilmiş olduğu söylenmektedir. Bir bütün olarak İslâm dünyasında gördüğü ilgi izlenirse bunun doğru olmadığı görülür. Yine de birçok İslâmiyatçının kalıcı bir şekilde Arabistik bir eğilim göstermesinden sıkıntı duyan kimseler, onun ihmal olunmasını İslâmîleşmiş kültürdeki "çöküş"ün kanıtı olarak zikretmişlerdir.

Geç Orta Dönemde Muvahhid ülkesi, Mağrib'in uzak batısındaki, merkezindeki ve doğusundaki selef-devletlere bölünmüş ve bu selef-devletlerin her biri, şehirler ve iç bölgelerdeki Berber kabileleriyle gergin münasebetler üzerine oturmuştu; ve birbirlerine karşı sürekli entrikalar içindeydiler; bu arada büyük İspanya şehirlerinin muhteşem camilerini kilise ve katedrallere çeviren hıristiyanlara haraç veren müslüman İspanya, uzak güneyde küçük bir dağ devletine dönüşüyordu. İspanya'daki Gırnata'da hanedan, Elhamra sarayının narin mimarisinde sembolleşen yüksek zevk düzeyi ve hatta lüksüyle hâlâ hatırlanıyordu. Müslüman çalışkanlığı o küçücük dağ kasabasını zengin bir tarım vilayeti haline getirmişti; fakat bu, büyük verimli İspanya vadilerinin kaybını telâfi edemezdi. Bu arada, Mağrib anakarasındaki devletler, Erken Orta Dönemdeki Bedevî deve göçebeliğinin etkisinden daha kurtulamamıştı. Gerçi ilk saldırıların tahribi artık tekrarlanmadı; yine de o devirde harap olmuş ülkenin bir kısmı asla ıslah edilemedi. İktisadî açıdan etkili ve yüksek ölçüde seyyal ve halen mevcut olan Berberî göçebeliğinin yanısıra, yeni göçebelik biçiminin de takdimiyle, siyasî güç dengesi değişmişti; şehirler ve bunların tarımı ve ticareti ısrarlı bir şekilde savunmacı bir tutum takınmıştı.

Muvahhid mirası, anakarada kendisini izleyen hanedanların çoğuna damgasını vurmuştu; yine de dinî bağlılık noktasında ilk Muvahhidlerin saldırıda bulundukları Mâlikîlik tamamen hâkim durumdaydı. (Kabileciliğin artan ağırlığı, merkezî ülkelerde tohumlarını gördüğümüz askerî himaye devleti türüne doğru giden bir tarz değildi.) Merînî hanedanı, bağımsız Berberî kabile kökenlerinden doğmuştu, fakat, bölgesel devlet sistemi Fas'ta (1216-69) yükselen bir mahallî iktidar halini aldığı ve Fez'de iktidarı devralıp Muvahhidlerin Mağrib'in tümünde ve hatta İspanya'da işgal ettikleri konumun yeniden inşasına teşebbüs edildiği zaman bu kabile kökenleri bölgesel devlet sistemi içerisinde özümsenmişti. Ama Merînîler hiçbir zaman bütün rakiplerine birden boyun eğdirememişlerdi; ve 1415 yılında hıristiyan İspanyollar (Portekiz devleti olayında) başarılı bir şekilde suları aşıp Mağrib anakarasına, Ceuta'ya girmişlerdi. 1420'de Merînî iktidarının çökmesinden sonra, onlara akraba bir soy (Vattâsîler) 1428'den itibaren devletin istikbalini kısmen imar etmişlerdi.

Merînî hanedanının baş rakibi, Tunus'taki, aslen Muvahhid hareketinin ve hanedanının nüfuzlu bir ailesinden gelen Hafsîler idi; ailenin 1237'de Tunus'ta vali olan bir temsilcisi, Muvahhid dinsel saflığı adına hükûmet eden Muvahhid otoritesini reddetti, ama kendisi ve (Abbasîlerin yıkılmasından sonra Mekke'de hâkim olan şerif tarafından halife olarak adlandırılan) oğlu, bütün Mağrib'de Muvahhid idaresini yenileme iddialarını yerine getirme başarısı gisteremedi. Daha sonraki Hafsîler bazan tüm doğu Mağrib'i yönettiler; ama bazan da bağımsız valilere veya kabilevî güçlere müsamaha gös-

termek zorunda kaldılar; ve bazan da hanedanın rakip üyeleri farklı bölgelerde hâkimiyet kurdular.

Hafsî idarecilerinin birçoğunun zayıflığına rağmen doğu Mağrib'le beraber Tunus, muhtemelen Mağrib'in en önemli entellektüel merkeziydi. Gırnata'daki küçük saray birçok âlimi destekleyemezdi. Hem Fas'taki Fez şehrinde ve hem de Tunus'ta, hıristiyan fethinden sonra İspanya'dan kaçan etkili Endülüs cemaatleri mevcuttu. Fakat ülkenin iki parçaya bölündüğünü hisseden, bilhassa batı Mağrib idi: biri, kentsel idarî kontrolün etkili bir şekilde hissedildiği şehirlere çok yakın, nisbeten mahdut bölgeler ve ikincisi, bir şehir hanedanıyla, itibarî bağlar her ne olursa olsun, kentsel mekânlar olarak hizmet görecek küçük kasabaları bile olmadan, fakat değişen pazar sergileri, ve panayırlarla idare ederek kendilerini kendi usullerince yöneten kabileler. Potansiyel olarak zengin bir bölgede şehirler hemen hemen tecrit edilmişti. Bu arada Tunus, potansiyel tarımsal ard-bölgesi batıdakinden daha dar olmasına rağmen, batı Avrupa'da artan hıristiyan zenginliğinden dolayı gittikçe önem kazanan doğu ve batı Akdeniz arası ticarette bir antrepo olarak müreffeh hale geliyordu; Levant ile İtalyan ve Katalan şehirleri arasındaki doğrudan ticarete rağmen, Kahire ve Tunus arasındaki elverişli münasebetler sebebiyle, müslüman ve yahudi tüccarlar da devirlerindeki gelişen Garp ticaretinden istifade edebiliyorlardı. İster doğu, isterse batı Mağrib'den olsun, Sudan ülkeleriyle ticaret halen dikkate değer ölçüde daha küçük bir öneme sahipti.

Hindistan veya Rûm'a (güneydoğu Avrupa) kıyasla, tüm Mağrib nisbeten merkezî İslâmîleşmiş topraklardan tecrit edilmiş durumdaydı. Ama bu dönem heyecanlı bir gelişme dönemiydi. Medrese eğitimi sisteminin Mağrib'de tamamıyla tesis edilmesi ve fıkhın kaynaklarının maslahat kavramının kullanımına açılma esnasında Mâlikî fakihlerince birçok yaratıcı eserin ortaya konulması ve bu şekilde mahallî örfün fıkhın tamamlayıcı ve disipline edilmiş bir parçası olarak kabulü, Hafsîlerin idaresinde vuku bulmuştu. İslâm'ı kır bölgelere kadar kökleştiren ve böylece siyasî bakımdan olmadığı zaman bile kültürel olarak buraları şehirlere biraz daha yakınlaştıran Mağrib tasavvufunun popüler biçimleri, bu dönemde iyice yerleşmişti. Ayrı Mağribî mimari geleneklerinin olgunlaşması yine bu dönemde gerçekleşmişti. Bütün bu faaliyetler içinde İbn Haldun, işleyen bir medeniyeti görüp, onun şehirlerdeki güçlü idareye dayanmasını araştırmıştı; aynı zamanda uzak geçmişe (ve İslâm toplumunun diğer kısımlarına) kıyasla iktisadî ve kültürel zayıflığın farkındaydı ve bunu Mağrib'de ortaya çıkmış olduğu üzere pastoral iktidara dayanan hanedan yönetimlerinin çevrimiyle ilişkilendirmişti.[12]

---

12. İbn Haldun'un Mağrib'i odak noktası olarak seçmesi kendisi için çok verimli olmuştu. Ama bilhassa araştırmacının diğer yarım—"Doğu"—nosyonu en büyük ➥

FELSEFÎ TARİHÇİ: İBN HALDUN

İbn Haldun, (1332-1406) ihtiyatlı İspanya geleneğinin son büyük Feylesofu idi. Hafsîlerin Tunus'unda doğdu, ama aslen Endülüslü bir aileye mensuptu. İbn Rüşd'ü yorumladı ve hayatını bir şeriat hâkimi, bir büyük kadı olarak tamamladı. Fakat belirli bir isyankârlıkla işe başladı. Daha sonra bile, Taftazânî'den çok etkilendi; Şiî Feylesof Nasîruddin Tûsî'nin eserinin farkındaydı; belki de merkezî İslâm toplumunun anahatları daha belirgin felsefesi ile daha geniş biçimde ilgilendi. Her hâlükârda, genç bir adam olarak, gerçekte, filozofun ilânihaye kendisinin olmayan bir toplum içinde tecrid edilmiş biri olarak yaşamaya mecbur olmadığını ümit etmiş gibi gözüküyor: daha iyi şeyler yapabilecek bir filozof kral meydana getirmek için o yerde çalışmışsa, filozofun bu ümidi gerçekleşebilirdi. İbn Haldun Feylesof arkadaşı meşhur vezir İbn Hatîb'in himayesi vasıtasıyla—müslüman İspanya'nın kalıntısı olan—Gırnata devletinin yasal varisine hususî öğretmen oldu. Vesayet Felsefesini—veya daha doğrusu Feylesofların doktrinlerini—öğretme usulünü izlediği görülür; zira bu genç adamın bizatihî gerçek felsefeye uygun düşmediği çok geçmeden belli oldu. Bu, vezirin genç idealistten daha önce gördüğü birşeydi; ki vezir, genç veliaht yarım bilgisiyle hakîm olmaksızın kibirli ve serkeş olmaya kalkışmasın diye, arkadaşını kovmak zorunda kaldı.

İbn Haldun, siyasî bir kapasite içinde şu ya da bu hizbe hizmet ederek, Mağrib sarayları arasında dolaştı. Her bir sarayda, kendi fikirlerini veya düsturlarını arzetme fırsatını kollamış gibi görünüyor; ne var ki, yalnız olağanüstü siyasî maharetleriyle değerlendirildi—ki bunların arasında, göçebe kabilelere olan yakın aşinalığı ve onlara yapılacak muameleyi tesbit hüneri de vardı.

Neticede hayal kırıklığına uğradığı ve gözünün açıldığı görülür. Sonunda İbn Rüşd'ün haklı olduğuna kâni oldu: bir kimse toplumu dilediği gibi yeniden şekillendiremezdi. Fakat, onun bunun "niçin"ine cevaben yeni bir anlayış tarzı getirdiğine de kanaat getirdi: toplum kendisine özgü gelişme kurallarına sahiptir. Sosyal şartları ilerletmek için yapılabilecek ve yapılamayacak şeyler, yalnızca insanın değişmez tabiatı sebebiyle değil, aynı zamanda özel gelişme dönemlerini karakterize eden hususî sosyal şartlar dolayısıyla da sınırlıdır; ve bu şartlar, sırayla, tahlil edilebilecek olan tarihî düsturları takip ederler.

İbn Haldun, siyasetten ayrılmasına izin vermesi hususunda o günkü hâmisini güç-belâ ikna etti ve şaheseri olan tarihî araştırmanın ilk müsved-

---

kültürel canlılığın (Şiî Araplar da dahil olmak üzere) Farslılaşmış bölgede olduğu bir devirde hemen hemen Cemâ'î-Sünnî Araplarla sınırlı ise, bu, Mağrib'den genellemeler yapacak bir bilgin için,—ki bazıları böyle yapıyor—çok aldatıcıdır.

desini yazmak için kırlık bir yere çekildi. Tarihî araştırmaların ve tarihî sürecin mahiyetini tahlil eden uzun bir giriş olan *Mukaddime* ile başlayan bu eser, İslâm-öncesi ve İslâmî devirlerin genel bir tarihî formunu ele alır, (sonraki kısım, esasen İslâmîleşmiş toplumla sınırlıdır ve özellikle, bizzat Mağrib üzerinde odaklaşmıştır). Bu tarih bütün rafı dolduran yığınla eserden biridir ve *Mukaddime*'nin kendisi, onun içinde çok cüz'î bir yer işgal eder. Sonunda —ne zaman rejimin haklılığını göstermek istediyse o zaman büyük Mâlikî kadısı olarak tayin edildiği—Memlûk Mısır'ında esere son şekli verdi.

Bir Feylesof olarak İbn Haldun, tarihî değişimle ilgili kendi içinde uyumlu, isbatlanabilir genellemeler; "daha yüksek," yani daha soyut bilimlerin—bu örnekte en başta biyoloji, psikoloji ve coğrafyanın—isbatlanmış sonuçlarından alınan öncüllere dayanacak genellemeler bütünü anlamında bir "bilim" ortaya koymakla ilgilendi. Tabiî ki bu, Felsefede, yeni disiplinin gözlemlerinin gelişigüzel ve yalnızca ampirik olmamasını, ama her noktada şumüllü ve (prensip itibariyle) olası tüm halleri kuşatıcı olmasını temin etmenin en uygun metodu idi. Fakat bu tarih bilimini başlatmak, Feylesofların alışılmış nokta-i nazarında radikal bir kayma idi. Onlar tarihî fenomeni, "oluşum"—eşyaya vâki olanlar—dünyasının geçiciliğinin en aşikâr örnekleri halinde düşünmüşlerdi. Böylesi "tesadüfî" hadiseler, aslında aklî isbat yoluyla bilinemezlerdi—yani—ancak değişmeyen "varlığın"—bir şeyin ne *olduğu*nun—dünyası aklen bilinebilirdi. Tarihî hadiseler olsa olsa mütevazi pratik politika sanatına basiretli bir hazırlık olmaktan ibaretti: soyut tefekküre uygun konular değillerdi. İbn Haldun, yeni bir bilim ortaya attığına açıkça dikkat çekti, ama maddeye dair genel Filozofik varsayımları da kabul etti. Önemli olduklarını düşünmekle birlikte, yeni bilimlerinin yüksek bir kıymeti haiz olduğunu iddia etmedi.

Ne var ki, onun bilimi bir yönüyle İspanya Feylesofları okulunun kelâma son cevabı idi. Tarih esas itibariyle İslâm'da bütün şeriat-eksenli düşünen kesimin nihaî gerçekliği olagelmişti ve kelâm ehli hukukî ve doktrinel kararlar için güvenilir temeller olmaları cihetiyle hadis rivayetlerinin tarihî geçerliliği olduğunu savunarak metodlarını haklı göstermeye gayret sarfetmişlerdi. Artık bizzat tarih sahası felsefe lehine fethedilmişti. Tarihsel teknik düzeyinde bile, İbn Haldun, hücuma kalkmayı başardı. Şeriat-eksenli düşünen kesimin hayli özenle hazırlanmış tarihsel geçerlileştirme araçları olan isnad metodu, aslında tarihî vesikaların haricî bir kritiğe tâbi tutulması metodu idi—onların güvenilirliklerinin kritiği. İbn Haldun, haricî tenkidin kâfi olmadığına dikkat çekerken rahat değildi. Aşikâr bir saçmalığı önlemek için, rivayetlerin dahilî kritiğine, tabiatın sürekli ve evrensel kanunları temelinde bir kritiğe başvurmaya ihtiyaç vardı: bu sayede, lojistik ve biyoloji temelinde, Hz. Musa'nın (as) ordusunun rivayet edildiği gibi sayıca 600.000'e varmasının imkânsızlığını gösterdi. (Onun gerçek dahilî kritik metodları, tam

olarak gelişmemiş halde kaldı; beyan edilen yerleşik hususî veriyle, natüralistik prensipten daha az ilgilendi). İbn Rüşd gibi, şeriat-eksenli disiplinlerin daha soyut veçhesine duyduğu güvensizliği, kesinliğe müsaade etmeme noktasında, zamana göre fazlasıyla derine kök salmış olmasına rağmen, zımnen kelâmın reddine kadar taşıdı. İbn Haldun, kelâmın Gazâlî'nin devrinde Gazâlî'nin çekince koyduğu geçerli bir maksadı olabildiğini tasdik etmek istiyordu. Fakat ondördüncü asırda, Mağrib ve Kahire'de (—şöyle ilave edelim—; tasavvufun hemen her görüşüne meşrulaştırıcı bir bahane temin ettiği bir zamanda) doktrinel sapıklık haddizatında problem değildi artık, ve kelâm popüler olmasına mukabil, bu zaman için uygunsuz düşüyordu.

Bunun yerine, İbn Haldun, yeni tarihsel yönelimli bir siyasî bilim türü geliştirdi. Eski filozofların "şehirler"("medine") sınıflandırmasını yersiz bularak reddetti: onların, en kötü ve en iyi formlarıyla, yaptıkları çeşitli tiplemeler, İbn Haldun'a göre, soyut ve gerçek-dışıydı. Bilakis bir devletin durumu, tarihî süreçlerin tabiî seyrindeki konumuna göre ölçülecekti. Bütün bunlar, insansı ekoloji adını verebileceğimiz bir zeminde kökleşti.

Tabiî ve gerekli beşerî sosyal birim kırsal idi ve kültürün inceliklerinden mahrumdu. Böylesi birimlerin grup dayanışması veya hizip ruhu *(asabiyyet)* iledir ki, kırsal grup ayakta kalmasını sağlayacak şartlara kavuşuyordu; elverişli şartlar altında, aynı dayanışma, güçlü bir grubun diğer birçoğu üzerinde —veya şehir hayatının gelişmiş olduğu yerde şehirli bir toplum üzerinde— hâkimiyet kurmasına yol açtı. Bu hâkimiyet, birçoğunun imkânlarının hâkim gruplar tarafından ortaya çıkan iktisadî ihtisaslaşma ve şehir hayatının diğer bütün özellikleri aracılığıyla bir noktaya çevrilebildiği anlamına geliyordu. Merkezî iktidarın gücü—veya yeni oluşan merkezî iktidarın gücü—yerleşik sanatların gelişmesine veya—gelişmiş bulunanların da ilerlemesine—müsaade etti. Fakat devlet, hâkim grubun dayanışmasına bağlı oldu, ve bu grup lüksü tattığı ölçüde, dayanışması biçim değiştirdi. Bu grup zamanla şahsî kuvvet—veya şiddet—in gücünden çok, paranın gücü sayesinde kumanda etmeyi öğrendi ve grubun müreffeh üyeleri, silahsız teb'alarına karşılıklı uyanıklık içinde bağlı olmaktan çok, birbirlerine karşı kıskanç hale gelebildiler. Grubun yegâne lideri kral halini aldı ve sonuçta artık zevke, lükse düşkün grup üyelerinden ziyade, çıkarcılara bel bağlamayı gerekli gördü. Bu noktada, malî zorluklar ortaya çıktı ve artan vergiler yerleşik sanatları zayıflattıkça, bizzat vergilendirmenin temeli zayıfladı. Aslî grup dayanışmasının azalması dolayısıyla, toplumun iktisadî temelinin sınırlandırılmasına yönelindi; bundan böyle, reform esasen mümkün değildi ve devlet, güçlü bir dayanışma içinde bulunan bir grup olarak yakın yerdeki yeniyetme bir kırsal güce, hususan hayvancılıkla uğraşanlara kolay bir yem oldu. Bu arada belki kültürün sanatları zayıf düşebilirdi. (Bununla birlikte İbn Haldun, böyle bir

dairenin etkilerinin Mağrib gibi ülkelerde, Mısır gibi uzak geçmişi olan ve derin bir kültür ülkesinden çok daha ağır olduğunu hatırlattı.)

Özetimde alabildiğine basitleştirilmiş bu tahlil boyunca, İbn Haldun, ekonomi ve para teorisinin esaslarını geliştirme fırsatı buldu. Başka durumlarda ekonomi, henüz az gelir elde ediyor gibi gözüken bir idarenin masraflarıyla iflas ederken, bazı sosyal durumlarda hükûmetin gelirlerinin yeterli düzeyde olmasının bir bütün olarak ekonomiyi nasıl handikaptan kurtaracağını tesirli bir biçimde gösterdi. (Bu fikirler, daha önce bütünüyle duyulmamış şeyler değildi, ama İbn Haldun'un eseri müslümanların ekonomiyi alışılmış ele alış biçimlerinin çok ötesine gitmişti—yoksa, hükümdara ziraati koruma ihtiyacını vurgulayan malî eserler, tüccarlar için çok sayıdaki yatırım çeşitlerini değerlendiren el kitapları, hatta pazar nezaretçileri için rehberler daha evvel de vardı). Daha genelde İbn Haldun, zarurî ihtiyaçlarla veya lüksle ilgili çeşitli sanatların siyasî ve sosyal düzendeki rolünü araştırdı. Gerçekten çeştili sanatları takdim edişi öyle detaylı ve şumüllü idi ki, onun kitabı, genel olarak İslâmîleşmiş kültüre muhteşem bir giriş teşkil eder.[13]

Feylesoflar arasında ilk siyaset bilimi etüdlerinde vâki olduğu üzere, İbn Haldun'un takdimi, nebevî bir şekilde kurulmuş devletin bu sistem içindeki yerini tahlil etmede özel sıkıntılar getirir. Tabiî ki bu hususta İbn Haldun alenen şer'î prensiplere hücum etmeme noktasında dikkatlidir, fakat İbn Sînâ'da olduğu gibi kendisine büyük pratik hikmetler bahşedilen nebevî muhayyilenin mükemmel siyasî sonuçlar üretebildiği halde, bunu yalnızca grup

13. Maalesef, Franz Rosenthal tarafından *The Muqaddimah: An Introduction to History*, (3 cilt, New York, 1958) adıyla yapılan İngilizce tercüme, sanatlar ve zanaatlar noktasında o kadar kötü olmamakla birlikte, İbn Haldun'un daha genel bakış açısına pek denk düşüyor da değildir. Çeviride tekrar tekrar köklü biçimde yanlış takdimler mevcuttur. Teknik terimlere neredeyse düzenli biçimde yanlış mânâlar verilmiştir—meselâ "görülmeyenler"anlamındaki *gayb*, (örnek olarak, anne karnındaki ceninin cinsiyeti) İbn Haldun'un en esaslı konumuna zıt olarak "tabiatüstü" diye tercüme edilmiştir; deve göçebeleri için kullanılan "*arab*" terimi paradoksal biçimde, İbn Haldun'un kötülediği modern anlamıyla linguistik, etnik bir terimmiş gibi, "Arab"diye mânâlandırılmıştır. Fakat çaresi kolay bulunamayacağından dolayı bundan daha da kötü durumdaki birşey daha söz konusu: Rosenthal, kavrayamadığı yerde, takip eden cümleleri mütemadiyen çarpıtıyor. H.A.R. Gibb'in *Speculum*, 35 (1960), 139-42'deki özeti ile karşılaştırınız. Daha iyi bir İngilizce tercüme örneği, Duncan MacDonald tarafından *The Religious Attitude and Life in Islam*'da (University of California Press, 1909) verilmiştir. Maalesef başka bir kısmî tercüme olan, Charles Issawi'nin iktibasları, (düzensiz ve metinle münasebeti olmadan) öyle dağınık biçimde bir arada dizilmiştir ki, İbn Haldun'u ondokuzuncu yüzyılın Avrupa sosyolojisinin (ki çok da matah birşey değildir) önceden yaşamış bir mensubu gibi gösteriyor. Onun Filozofik mükemmeliyetini kabulü de beceremeyen de Slane'in yaptığı eski Fransızca tercüme, bu kadar sistematik hatalar yapmadığından, Rosenthal'ın İngilizce tercümesine, herşeye rağmen tercih edilir.

dayanışması dairesinin çerçevesi içerisinde yapabildiğinin ima edildiği, düşünebilen bir okuyucu için açıkça belli olur; nübüvvetin itici gücü, bir grubun muhayyileye ilişkin cazibesine ek olarak doğal devlet oluşumunun yardımcısıdır ve bu, ancak nebevî düsturların bozulmadan işleyebildiği ilk dinçlik ve dirilik döneminde olabilir. Yalnızca Filozofik değil, aynı zamanda sözde şer'î reformcu bile uygun zamanları ve mevsimleri beklemeli ve lehine dönecek ekolojik ve tarihî şartlara dayanmalıdır. Vahiy, şeriat-eksenli düşünen kesimin ısrar etmiş olduğu gibi, ancak bizzat tarihin tabiî kanunun ürünü olduğu bir bağlamda gerçekten tarihî bir fenomen halini alır.

İbn Haldun, alkışlarla "sosyolojinin babası" ilan edilmiş ve fikirleri, modern Batılı sosyolojik düşünce tarafından özümsenmiştir. Maalesef İbn Haldun'un bu yönü, az sayıda müslüman arasında takip edildi ve Garpta bile ondokuzuncu asrın sonlarından önce bilinmiyordu; bu yüzden modern sosyal araştırmalar tarihindeki yeri gerçekten çok marjinaldir. Ne var ki, geniş çevrelerde—mesela Osmanlı toplumunun Farslılaşmış ortamında—okundu ve Türkçe'ye tercüme edildi. En büyük başarısı, daha sonra gelecek çeşitli Batılı sosyal teorileri önceden tahmin etmesi değil, kendi İslâmîleşmiş bağlamı içinde tarihi Felsefeye katması idi.[14] Bu, fiilî tarihin çatısı içinde özellikle aşikâr bir hal alır.

İbn Haldun'un eseri, hem prensipleri hem de pratiği bakımından Taberî'ninkiyle mukayese edilebilir: ikisi, zıt kutupları, Feylesofları ve Hadis ehlini temsil ettiler. İlki evrensel gerçekleri yüceltirken, ikincisi hususî olguları toplayıp kaydetti. Hz. Osman'ın katli ve müslümanlar arasında hizip bölünmelerinin başlaması, Taberi için hayatî önem taşıyordu. İbn Haldun'unkine gelince, Muvahhid devletini kuran tarihî çevre, neredeyse onun tarihinin merkeziydi. İbn Haldun, Muvahhid iktidarının menşeini ve gelişimini ele aldığında, her adım, onun kendilerini ortaya koymakta olan evrensel gerçeklerle ilgisini belli eder.[15]

---

14. Muhsin Mehdi yeni bir devir açıcı önemdeki eseri olan *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (Londra, 1957)'da, daha önceki bütün İbn Haldun araştırmalarını köhne hale getirdi. Buna ilaveten, Mehdi'nin şu makalesi vardır: "Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldûn", *Wissenschaftliche Politik, eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie* içinde, ed. D. Oberndörfer (Frieburg im Breisgau, 1962).

15. Maalesef *Histoire des Berbères* (Cezayir, 1849-51, 1852-66)'in Fransızca mütercimi Wm. MacGulkin de Slane'in Arapça paragraflarda "kimin kimi öldürdüğü"seviyesinin üstüne çıkmada zorluk çektiği görülür. Belki de o, nasıl olursa olsun, önemli olanın yalnızca kronoloji olduğuna inanmıştı. Her hâlükârda, mütercim İbn Haldun'un sosyal tahlilinin apaçık göründüğü daha karmaşık bazı paragrafları üstünkörü geçmiştir. Bu, belki İbn Haldun'un fiilî tarihinin, ciddi biçimde onun inançlarından ruh ve şekil almış olmadığı şeklindeki bazan rastlanan bir yanlış intibaya katkıda bulunmuştur.

İbn Tumart'ın şahsiyetinin ve kariyerinin gelişiminde, böyle çok önemli bir siyasî hareketin kurulmasında önem taşıyan bu unsurlar ustaca ortaya çıkarılmıştır. Ele alacağımız ilk nokta,—onu en güçlü Berberî kabilelerden birisiyle özdeşleştirmeden sonra—hırslı şahsiyetinin çabucak iki detaya yöneldiğidir. Bu detayların ikincisi de insanı ikinci bir noktaya sevkeder: devirlerin olgunluğu. "Sihirbazların ve falcıların o zamanda Mağrib'de bir devletin ortaya çıkacağına dair kehânetine göre," o, devletin kendi idaresi altında, esasen halka ait olacağını vaadetti. İddia ettiklerine göre, Ebu Hâmid el-Gazâlî'ye rastladı ve ona bu hususta kalbinde taşıdığı şeyleri ifşa etti. Gazâlî, o devirdeki Mağrib bölgelerinde İslâm'ın durumu muvacehesinde, kendisini şöyle düşünmeye teşvik etti: devletin zayıflaması ve Lemtûna'yı [o devirde başta bulunan Murâbıt iktidarını desteklemiş bulunan kabile] birleştiren otoritenin erkânlarının sarsılması... Yani, kâhinlerin muhayyile melekesi ile hissettiğini, bilge aklî meleke yoluyla düşünerek buluyordu. İbn Tumart, (Gazâlî'nin öğretisine dayanmasının sonucu) geniş dinî ve entellektüel ufku sebebiyle, hayranların kalbini kazanmaya ve Murâbıt hanedanının lüks masraflarına muhalefet ettiğinden dolayı kasabaların halkı arasında ün yapmaya devam etti. Bütün bunlar gerekliydi; ne var ki hareket ancak kendi fikrine kazandırdığı takipçiler onunla özdeşleşen kabile üzerine kurulan iktidar teşkilatının çekirdeği olduğu zaman siyaseten önemli ve dinen etkili hale geldi. Ondan sonra fikirler, kabile adamlarına, bağımsız rotalarında, yenilgilerine rağmen güç, cesaret ve umut vermeye devam etti; fakat onları zafere götüren şey bu kabile tesanüdü idi. Bu, İbn Haldun'un anlatımında, hemen ardından gelen hikâyeden sonra, bütünüyle daha net hale gelir: şehir-temelli bir karşıreformcu, büyük coşku uyandırır, fakat güçlü bir kabile desteğinin yokluğundan dolayı kolayca bastırılır.

Bütün bunlar, vak'anüvisler arasında yaygın hale gelmiş bulunan bir biçim olan isnadlar veya tekrarlar olmaksızın, düz bir anlatımın şeklini alır. Ne var ki Taberî ile olan daha karışık fakat belki daha etkili zıtlık, her ikisinin şüpheli rivayetleri kullanma biçiminde yatar. Taberî onları daha güvenilir materyallerde ortaya çıkan problemlere dikkati toplamak için bir mukayese unsuru olarak kullanabilirken (fakat meselâ tedbirli, ihtiyatlı okuyucuyu uyaracak bir tevsik tarzıyla birlikte,) İbn Haldun'un tersine bazan sahih gerçeğe dair meseleler hakkında gelişigüzel davrandığı görülür. İbn Tumart'ın Gazâlî ile olan siyasî mülâkatı, İbn Haldun'un kendi ifadesi olan "iddia ettikleri üzere"nin verdiği fikre göre, muhtemelen uydurmadır; İbn Haldun'un ilgilendiği, onun kullanışının verebileceği filozofik aydınlanmadır. Tekrar edelim, İbn Tumart—İbn Haldun'un kendi haberlerinin dikkatlice okunmasının vereceği fikre göre—neredeyse kesine yakın bir ihtimalle eski bir Berberî aileye mensup idi; yine de İbn Haldun, sanki sırf kabile dayanışması hakkındaki sözünün doğruluğunu kanıtlayacakmış gibi, onun Hz. Ali'nin so-

yundan olduğu hususuna yardım edecek pohpohlayıcı iddiaları öne çıkarır: bu, şecereye ait biçimler içinde kendisine bir yer biçilmesine mukabil, gerçekten kan bağının getirdiği cibilliyet hissine, ve aynı zamanda umumî sosyal menfaatlerle ilgili açık gerçeklere dayalıdır. Binaenaleyh, İbn Tumart'ın dedeleri Ali'nin soyundan bile olsalar, "soyu onlarla içiçe olduğundan, ve ... onların akrabalık bağlarını kabul ettiğinden, dayanışması Berberî kabilesiyle idi. Onların şeceresini benimseyerek, onlardan biri halini aldı."

FARSLILAŞMIŞ EDEBİYAT GELENEĞİNDE BELAĞAT VE İNCELİK

En kültürlü şahıslar için—saraylılar, bürokraside hâlâ istihdam edilen kişiler, daha varlıklı tacirler veya toprak sahipleri—entellektüel hayatın en ilgi çekici veçheleri, (Yüksek Halifelik Döneminin edipleri için olduğu gibi) insancıl edebiyatın çeşitli biçimlerinde ifade edilenlerdi. Farslılaşmış bölgede bile dünyevî ve beşerî görevlerle ilgili standard İslâmî doktrinleri ihtiva eden, en çok kabul görmüş eserler, çoğunlukla Arapça yazılmış iken, Felsefe ve tabiî bilimler konusundaki eserlerin bile çoğunda, edebî sahada tercih edilen dil, vasat bir tahsilli insanın bir âlim olmasına gerek kalmadan kolayca anladığı daha yaygın bir dil olan Farsça idi. Burada kültürlü okuyucu avâma ulemanınkinden farklı bir disiplini empoze etmiş oluyordu; ve keza hâkim ruh da muhafazakâr olmasına rağmen, meydana getirilen birçok eser, yine de epeyce kreatif idi.

İbn Haldun, tarihî çalışmaları kendi telâkkilerini ifade etmede en etkili şekil olarak gören ciddî bir düşünür olmakla kalmıyordu. İslâm, bir nebze kozmik çevrimsellik üzerine kurulu topyekün bir muazzam çerçeveden nisbî bir hürriyet kazanmayı beraberinde getirmişti; her hadiseyi mebdei ve müntehası ile nazara sunan nebevî gelenekteki güçlü tarihsellik anlayışı ile birleşen bu hürriyet, gerçekçi bir historiyografiyi teşvik etti. Geç Orta Dönem, büyük çeşitlilikteki tarihî ilgilere şahit oldu. Arapça'da—ve belki bilhassa Arapça kullanan alanlarda—eski dinî tarihsel ilim geleneği sürdürüldü: nesil be nesil, öğrenimin ve nebevî biçimde kurulan toplumun misyonunun önemli taşıyıcılarına aktarıldı. Bu gelenek, İslâm'ın yayıldığı her yere gitti, öyle ki tarihin destan ve hatta efsane seviyesinde kaldığı çeşitli bölgelerde İslâm'ın gelişi, objektif tarihî verilerin uyanıklığının başlaması demekti. Tabiî ki, yalnızca ulema değil, hükümdarlar ve evliya da, artan biçimde, onunla ilgisini devam ettirdi. Sudanî ülkelerde, Hindistan'ın çoğunda ve başka yerlerde, çoğu dikkatlice tutulmuş tarihleriyle birlikte, bizim umumî hadiselerin detaylı bir sürekliliğinin izini bulmaya başlayabilmemiz, bu dönemle birlikte başlar. Ama Arapça kullanan daha merkezî ülkelerde, hususan Mısır'da, böylesi alâkaların ötesine giden ve epeyce mahallî detayı kaydetmede veya belgelendirmede sıkıntı çeken bir tarihçiler ekolü ortaya çıktı.

Onların en önde geleni, Mısır'da önemli tartışma konuları ve mahallî geleneklerle ilgili olarak bulabildiği bütün bilgileri biriktiren el-Makrîzî idi. Bu, İslâm toplumu için, yeni türden bir gayret değildi, ama böyle inceden inceye çalışılmış bulunanı da, nadiren mevcuttu.

Fakat tarihin en azından imalı biçimde edebiyatın önemli bir cüz'ü olarak, Türkî emîr ve sultanların ihtişamının bir cüz'ü olarak kabul edildiği Farslılaşmış bölgede, önemli gelişmeler husule geldi. Moğol yönetimiyle birlikte, müslümanlar arasında zaten nisbeten geniş olan dünya perspektifinde bir genişleme gerçekleşmişti. Bizim hastaneler teçhiz eden ve köyler kuran güçlü bir idareci olarak tanıdığımız, İlhanlıların sadrazamı Reşîdüddin Fazlullah geniş bir entellektüel ilgi sahibiydi; mesleğinin aslen hekimlik olmasının yanında, ilahiyat ve bâhusus tarih de dahil olmak üzere, değişik konularda yazdı. Birçok tarihçinin hâmisi idi, ama bizzat kendisi, zamanın çok sayıdaki—önemli—tarih eserini derledi. Onun "Tarihler Koleksiyonu" (Külliyâti't-Tevârih) dünya tarihleri adıyla anılma iddiasındaki eserlerin ilki olarak telâkki edilebilir, ki makul derecede kapsamlı olması bakımından böylesi bir iddiaya hak kazanmış da olabilir. Başkentler olan Merâga ve Tebriz'i birbirine yaklaştıran uzak mesafeli ticaret kadar, Moğol sarayı ile yoğun resmî temaslarından da faydalanarak, Reşîdüddin, bütün bölgelerdeki; hatta Garp veya Keşmir ve Tibet (ki o zamanda bunların misyonerleri yine de geniş bir alanda dolaşmaktaydılar) gibi nisbeten ücra ülkelerdeki kültürlü kimselerin yardımını sağladı. Besbelli, kendisine haber ve mâlumât toplayan kimseleri güvenilirliklerine göre seçiyor, ibraz edebildikleri veya hatırlayabildikleri kadarıyla, bu haberleri sahipleniyor, Farsça'ya tercüme ediyor—şüphesiz genellikle kısaltıyor—ve onları doğru ve gerçekçi bir biçimde yayınlıyordu. Sonuç, Ökümen'in şehirlileşmiş toplumlarının daha büyük bir bölümünün halklarına dair sistematik bir bütün idi. Yalnızca müslümanlar değil, gayrimüslim halklar üzerine de muazzam miktarda materyale sahip olduğundan, daha önce yazılan herhangi bir tarih kitabından—veya gerçekten o zamana kadar yazılan diğer herhangi bir tarihten farklı olarak—eserin tamamı cüzlerinden daha dengeliydi; ve örneği Farisî tarihî geleneğinde bir derece takip edilmesine rağmen, Reşîdüddin'in eseri, yirminci yüzyıla kadar, dünya tarihi olma iddiasındaki herhangi bir tarihten daha kapsamlı ve dengeli halde kaldı. Bununla birlikte, Reşîdüddin'in eserine, hepsinden öte, sadece büyük hanedanların insanlığın merkezi olarak ve az ya da çok ilgili çağlara hükmetmiş olarak düşünülen eski İranî ve müslüman ardışıklığı sayesinde bütünlük kazandırılmıştı; ardı sıra gelen diğer hanedanlar böylesi bir rol iddiasında bulunmalarını getirecek daha iyi herhangi bir gerekçeye sahip durumda da olsalar, bu modern Batılı tarihçilerin dar fikirliliğinden çok bir bütün olarak dünya-tarihini anlamanın temeli olarak hiç de daha bir tatminkâr değildi.

Reşîdüddin'in eseri yalnızca kapsamlı değildi; özenli bir şekilde doğru ve

âdildi de. Onun Cemâ'î-Sünnî müslüman dünyası tarafından nefret edilen Nizarî İsmailîlerle ilgisi, daha önceki tarihçi ve aynı zamanda Moğolların mühim bir resmî görevlisi olan Atâ-Mâlik Cuveynî ile neredeyse paralel gitmektedir; Cuveynî'nin kullanmış olduğu materyallerin çoğunu, üstelik bazan Cuveynî'nin vermiş olduğu biçimle, kullanmıştır. İkisi arasında mukayese aydınlatıcı olacaktır; aralarındaki fark Cuveynî'nin problemi, kendi tarihinde kaydettiği sapkınları tekfir etmek ve kötülemek için ele almış olması; Reşîdüddin'in ise, yorumdan kaçınması değildir. Reşîdüddin hâmilerine olan güveni kırıcı, İsmailîlere de güven ve saygınlık kazandırıcı olabilecek ayrıntı noktalarına kadar ileri gitti; kendi yorumu İsmailî yorumuna güç kazandırdığı yerde, resmî Moğol tarihini düzeltmeye özen gösterdi.

Reşîdüddin, himaye altında olmasına rağmen, kendilerini sahih eserler vermeye vakfeden ve umumiyetle geniş bir bakış açısına sahip olan bir tarihçiler ekolüne ilham kaynağı oldu. Ne var ki, gerçekçi eserini bâkileştirmek için seçtiği son derece basit ve açık nesir uslûbunun genel olarak benzeri bir daha yapılmadı. Erken Orta Dönemde zaten kendisini gösteren, gitgide daha çok özenilmiş hale gelen bir tarzdan sonra, tarih güzel edebî yazılar cümlesinden kabul edildi ve sanatlı biçimde kurulması ve süslenmesi beklendi. Zaten, Reşîdüddin'in selefi Cuveynî, nisbeten basit bir netlikle yazmıştı, ama onun devrinde ölçülü sıfat ve deyimlerle sözü döndürüp dolaştırmak moda haline gelmişti. Reşîdüddin'in tilmizleri arasında, süslülük aşırıya götürüldü. Onun himaye ettiği bir tarihçi olan Vassâf, büyük ihtimamı ve isabeti sebebiyle, modern âlimler arasında bilinir, ve aynı zamanda—doğru biçimde tasvir etiği hakikatleri, onları kitlelere anlattıklarıyla pek münasebeti olmayan çok sayıdaki güzel sözcüklerle sunduğu için—kendisine ulaşmanın fevkalâde zorluğu ile de bilinir. Meselâ, bir ordu şafakta değil, güneşin şebnemin suyunu kuruttuğu zaman yola çıkar, der. (Burada güneş gerçekten güneş değil, ancak âşina olanın kavrayabileceği özenle geliştirilmiş bir mecazdır; şebnem de gerçek değil, girift ve karışık bir istiâredir.) İranlı edipler arasında tarihî gerçekle ilgili görülebilecek durumda bulunan, fakat daha ziyade belagat zevkiyle alâkası olan Vassâf, başkalarının, doğruluğundaki değil, süslülüğündeki haz ve taraveti eşit derecede gösterişli biçimde taşımaya çalıştıkları örnek bir tarihçi olarak bilinir.

Farisî edebî modeli, belirli diğer dillerde gelişen bir edebiyat için bir temel haline geldi. Timur'un zorlu bir düşmanı (İbn Arabşâh), Farisî tarih okulu içinde beklenmesinin aksine, Timur'un tarihini Arapça olarak yazdı ve onun kanlı seferlerini kınadı. Ama Farslılaşmış gelenekte bu derece yoğrulan en önemli edebî dil Türkçe idi. Türkî lehçelere, karşılıklı olarak birbirlerini anlamamalarına ve bu dönem boyunca yazarlarının herhangi bir biçimde başka yerlerde de okunabilmelerine rağmen, edebî lehçeleri ve bir dereceye kadar üç edebî geleneği hâsıl ederek üç bölgede standard edebî biçim

verilmiştir. Sîriderya ve Amuderya havzalarında, şairler ve hatta nesir yazarları, Çağatay diye bilinen bir Türkçe biçimi kullandılar; Azerbaycan'da (ve yakın ülkelerde) ve Osmanlı memleketinde ise, Oğuz Türkçesi'nin iki farklı biçimini kullandılar. Eğer daha sonraki Farisî üslubunun süslülüğü, kısmen yeniliğin ancak mübalağa yoluyla gerçekleştirilebildiği bir üslub çevriminin sonucu ise, çıkmaz, Türkçe'ye aktarılıyor olmakla çok cüz'î bir destek buldu: Türk ediplerinin zihni çağdaşları olan bir Farisî zevkiyle öylesine dolmuştu ki, eserleri, hızlı bir biçimde Türk halk edebiyatının basitliğinden tam bir süslülüğe doğru kaymaktaydı.

Farslılaşmış gelenekte süslülüğe sebep olan yalnızca üslub çevrimi değildi. Fars edebiyatı bir kere sosyal bir araç olarak iyice yerleşince, bir dizi sosyal baskıya konu oluyordu. Farsça geniş bölgelerde fiilî halk dili olmasına rağmen, daha geniş bir alanda—hatta İran'ın bazı bölgelerinde—onu yazıp okuyanların anadili değil, "karışık bir dil" (lingua franca) olarak, ikinci bir dildi. Tabiî ki Türkî hâmiler, onu yalnızca bir saray dili olarak kabullendiler; fakat, şu veya bu, farklı bir İran dilini kullanan insanların bile—Harezm, Mâzenderân, Gîlân veya Kürdistan ahalisi—anadilleri değildi. Bu sebeple, birçok Farslı yazar, onu, sınırlandırılmış sosyal baskılardan dolayı az veya çok yapay bir araç olarak kullandıklarının farkındaydılar. Dilin, sarayın nezaket düsturlarına uyması beklendi. Daha eski Arap edebî tenkidi gibi, Farslı edebî tenkidi de (çeşitli türlerdeki övgü sözlerinde taşınan müphem estetik değerlendirmelerden sarf-ı nazar edilirse), eserin muvafık düşüp düşmediği ile ilgili oldu: onun ahlâken, sosyal ve hatta doktrinel yönden ne kadar muvafık olduğuna baktı (ki, en büyük Farisî şair olan Hâfız, üç yönden de, muvafakatsızlıkla tenkid edilmiştir); Hâfız, Fars edebî tenkid geleneğinin kapalılık tezini reddetti; çünkü ona göre, (bir yönüyle) şiiri bir topluluk önünde okurken herşey net olmalıydı; ama bir kez de eser muvafık ve açık oldu mu, ondaki ustalığın zevkine doyum olmazdı. Bununla birlikte, Arap edebî tenkidinden farklı olarak, Farsça'nınki, ilk Araplar arasındaki süregelen sıkı kültürel mütecanisliğe mukabil, herhangi bir Farslı hâkim sınıfa tatbik edilemeyecek sosyal sebepler dolayısıyla, dilin safiyeti hususuyla daha az meşgul oldu. Gayritabiî bir süslülüğün zorlayıcı saikleri arasında, bazı karmaşık deyim türlerine muhtelif bir rezonans katabilen fıtrî müphemliği ve ihtiva ettiği şeylerin inceliği ile, tasavvuf lisanının cazibesi de ilave edilmelidir.

Arapça'da olduğu gibi Farsça'da da şiir, en çok itibar gören edebî vasıtaydı; büyük bir ustalık, sıkı şeklî gerekleri içinde, muhteşem bir biçimde sergilendi. Dönemin birçok büyük şairi arasında birisi göze çarpar. Şair Hâfız-ı Şirazî (v. 1389) yine Şirazlı olan ve Fars edebiyatının eşsiz ustası olarak kabul edilen Sâdi'ye karşı bir rekabet başlattı; gerçekten Sâdi'nin eserinin geniş menziline rakip olmaya teşebbüs etmedi; ne var ki tercih ettiği bir vasıta olan gazelde, bütün Farisî yazarlar içinde en çok sevilen dört isimden biri

olarak, Sâdi'ye denk oldu ve hatta onu geçti. Gazel biçiminin tamamlayıcısı addedilir ve belki de gazelin bu denli yaygın oluşunun sebebi, kısmen odur. Hâfız, herşeyden önce dürüstlüğüyle meşhurdur. Beyitlerinin ifadesi, hasbî ve samimidir ve cazibesi esasen bu hasbîliktedir. Keza hayatı da dürüst ve samimi idi. Hiçbir kimseyi tahkir etmeden, hiçbir insanı hicvetmeden yazdı. Pek kaside yazmadı—ki bu, muhtemelen yazdığı kasidelerin parasal değerlerini arttırdı. Pek seyahat edemeyişi ile de neredeyse emsalsizdir; Şiraz'dan, daha zengin saraylara göç etmesi yolunda çok sayıda teklif alarak özendirilmesine mukabil, hiçbir zaman kendini buna ikna edemedi; bir defasında böylesi bir seyahate (Hindistan'a) gerçekten girişmişken, başlamadan vazgeçti ve yol için gönderilmiş bulunan parayı da iade etti. Şiirinde göklere çıkardığı Şiraz'a âşıktı ve bu şehrin çoğu kez emîrlerin hâkimiyetinde yaşadığı iniş-çıkışları paylaşmak maksadıyla, orada kaldı.

Onun şiirinin ne bir çöküş devrinin, ne de geleneksel malzemelere aşırı biçimde özenilen bir durgunluk devrinin şiirine benzemediği görülür. Onun şiiri büyük ölçüde kreatif idi ve sadeliğin bazı esas hususiyetlerine malikti. Zamanının çok büyük bir adamıydı: Erken Orta Dönemde ondan yüksekte uçan başkaca bir kuş yoktu; Moğol fetihlerinin takip ettiği bu çağı tek başına ifade ve temsil edebilirdi.

Hâfız'ın mükemmelliğini olası kılan şey, belki de sofistike geleneksel beklentileri öngörebilmesinin getirdiği muazzam zenginliktir. Onun sadeliği, ilk bakıştaki sadelik gibi belirgin değildir. İmalı, çoğu kez zoraki veya en azından kendi içinde tuhaf imgelerle doludur. İlk kez okuyan biri Hâfız'ı bu imgelerle zevketmeyi düşünebilir. Ne var ki, onların çoğunlukla Erken Orta Dönemin Fars edebiyatında tekrar tekrar karşılaşılan imgelerin aynısı olduğu ortaya çıkar. Gül, bülbül ve bülbülün güle aşkı Hâfız'la başlıyor değildi, ama o bunları devamlı tekrarladı. Hâfız'ın asıl ayırıcı vasfı olan son derece sade bir dil kullanışı, kullandığı teşbihleri aşan birşeyde bulunsa gerektir. Bir örneği ele alabiliriz.

Hafız, *-âb' kucâ* kâfiye kalıbının etrafında yoğunlaşan şiirinde, an'anevî dindarlığa mukabil, yatıştırılamaz tutkusunu ifade eder (her satırda, yalnızca kâfiyede değil, beyitin başka yerlerinde de tekrarlanan *kucâ* sözcüğü, "nerede?" anlamına gelir.) Orijinal metinde *"Salahkâr kucâ? û-men harâb kucâ?"* diye başlayan şiir, şu şekilde tercüme olunabilir:

Ben nerde, nefsini ıslah etmek nerde? Aradaki ayrılığa bak, yol nereden nereye gidiyor

Salihlik ve takvanın rintlikle ne münasebeti var? Vaaz dinleme nerde, rebap sesini dinleme nerde?

İbadet yerine gitmeden, riya hırkasını giymeden usandım artık. Muğların manastırı nerde? Halis ve saf şaraf nerde?

Vuslat zamanı gelip geçti, hatırası kaldı. Nerde kaldı o cilveler, ne oldu o azarlayışlar?

Düşmanların gönlü, sevgilinin yüzünden ne haz duyabilir? Sönmüş mum nerde, güneş kandili nerde?

Sevgilinin çenesinin pürüzsüz haline bakma; yolda gamze tuzağı var. Gönül, bu aceleyle nereye koşup gidiyorsun?

Basiretimizin sürmesi eşiğinin toprağıdır. Emret biz bu kapıdan nereye gidelim?

Sevgili, Hâfız'dan sükûn isteme, uyku bekleme. Sükûn ne demek, sabır da ne, uyku da nerde ki?

Burada Hâfız'ın müziğe âşık, şarap içici hali ile, muhafazakâr bir sûfî hânikâhının hakkıyla dindar mensupları arasında bir dizi zıtlık görürüz. Şiirin akışı içinde, Hâfız'ın adı kötüye çıkmış durumunun, onun ilahî Dostu ve cemalini özlemekten gelen şaşkınlığının sonucu olduğu ortaya çıkar—Onun vahdeti hususunu temsil eden Çenesindeki gamze mazmunu üzerinde çok durulmuştur; doğruluğunda, hakikatte müraî kalan asıl sûfînin asla anlayamadığı umutsuz bir özlem. Fakat bu nisbeten müphem olmayan şiirde bile manevî mesaj, hakiki beşerî ilişkiler içinde serpiştirilmiştir. Her yerde tevriyeler, yani çifte anlamlar vardır: Mazdekî tapınağı, yalnızca bir kâfir mekânı ve dolayısıyla içinde ibadetin uygunsuz olduğu bir yer değil, Hâfız'ın tek tipe indirilmiş sûfî tarikatlarından daha az mürâi olduklarını hissettiği, alışılmadık Allah'a erişme yollarına işaret eden bir mecazdır; aynı zamanda, Mazdekîlere tıpkı yahudi ve hıristiyanlar gibi yapıp satmanın haram kılınmadığını bildiğimiz fiilî şaraba işaret eder. Ve onu cezbeden ve zevale koşan sevgili gençlik, tamamen bir ölüye denk düşen dizelerde tarif edilir, en sonunda ümitle ilahî mağfirete dokunduran dizelerde, Allah'ın varlığını zevkedip kendinden geçme vesilesi olarak ortaya konuluyor olsa da. (Ara sıra, şiir, Hâfız'ın hâmisi olan—ve mükerrem bir arkadaş ve her türlü keder ve ızdıraba karşı bir sığınak olarak işgören—herhangi bir emîre ithaf edilmiş gibi yorumlanabilir; ve dahası, böyle birine sahip oluş, bir ilahî Melik'in isim ve sıfatlarının en azından bir tecellisidir.)

Bu, bütünüyle sade bir doğrudanlık içinde yapılır. Bir kez kinayeler anlaşıldı mı,—eğer şiir geleneği biliniyorsa, bunlar hiçbir zaman çok çapraşık değildir—kapalı dilin ve ilgili yapının birkaç problemi mevcut kalır. Beşerî ruh haleti ise, oldukça berraktır.

Örneğimizde açıkça belirli bir gelişim olmasına rağmen, bir gazel, (çoğu kez bizim sonatlarımızda olduğu gibi) mutlaka baştan sona bir fikir silsilesi elde etmek için okunmaz. (Bundan dolayı, farklı elyazmalarının bir şiir içinde, hatta farklı şiirlerde çeşitli yerlerdeki mısralara kayma eğiliminde olmaları, gerçi bir uygunsuzluktur, ama daima feci birşey değildir.) Bilakis, en azından Hâfız'da gazelin sahip olacağı böylesi bir birlik, kullanılan başlıca imgelerin çeşitli tazammunlarının karşılıklı rezonansından çıkacaktır. Bunu takdir etmek için yalnızca alelâde Farsça kelimelerin deyim şeklinde kullanıldığı tarzlar değil, aynı zamanda Farsça şiir geleneğinde imgelerin kullanılageldiği tarzlar da bilinmelidir.

Hâfız'ın Peter Avery ve John Heath-Stubbs tarafından yapılan tercümesi, bu imgelerin rezonanslarının nasıl geliştirildiğinin münasip bir örneğidir.[16] Onların son seçmeleri, bülbül ve gül temasını neredeyse bütünüyle klasik bir dolaysızlıkla sunar: bülbül, "güle olan aşkından dolayı şiddetli acı çekmektedir ve hıçkırıklarıyla civardaki çayırlara serpilmiştir"...... "gül hiç iltifat etmeyecek, bülbül yine de vefalı kalacaktır".... "bir diken onu hançerlemeden gül koparan yoktur." Diğer yerlerde de bu gül ve bülbül niteliği öngörülür ve bu mecazların kullanılışındaki varyantlarda zıtlık göze çarpar. Nitekim bu iki mütercimin dördüncü seçmelerinde Hâfız,—Bedevî Arap muhayyilesi devrine kadar giden başka bir âşık imgesiyle ilgili—bir gazel söylemeye başlar; âşığı çölde dolaşır halde bırakır, hemen sonra papağanların (âşıkların) sevdiği taze şekeri satmaya gelmeyen bir şekerciyi anlatmaya başlar; üçüncü beyitte, değişmeyen anlaşılmazlık teması içinde, önemsiz bir varyantla, kimliği daha önceki mecazlarda tanıtılmış kabul edilen bir gülden bahseder: "Belki ey gül, güzelliğin seni aşka tutulmuş bülbülün halini-hatırını sormaktan müstağni kılıyor"; aynı zamanda ilk iki beyitte açığa vurulan ümitsiz soğukluk temasının bir varyantı olan aldatıcı ve sitemli bir edadır bu ve gerisinde, biliyoruz ki, gülün aldırmazlığının kabulü yatar. Bu tarz bir kullanımda görülecektir ki, imgeler dinleyiciye zaten mâlûm olan şeyleri filizlendirmelidir.

Hâfız'ın dışındaki diğer şairlerin, Farisî münekkidlerin "mânâ" adını verdikleri şeylerin ince nüanslarından ziyade, sair hususları daha fazla vurguladığı görülür: bazı şairler sözlerindeki çekicilik ve ustalıkları ile bilinmişlerdir ve çoğu şiir aslında süslüydü—bir nebze nâzik bir vesileyle süslenmiş. Bu şiir fazlasıyla süslenmiş bir hal aldı. Hâfız ise, bilakis günlük dili kullandı,

16. *Hafiz of Shiraz: Thirty Poems* (Londra, 1952). Tercümeleri, hem gerçek bir tercüme çalışması olarak, hem de Hâfız'ın malzemelerinden İngilizce bir şiir üretme girişimi olma yönüyle doğruyu yakalamış gibidir. Şu veya bu ayrıntıyı tercüme etmede bazan başarısız olmalarına ve parantez ve dipnotları mümkün olduğunca doğru yapamamalarına rağmen, yine de şaşırtıcı biçimde, metne sâdık kalmak için, serbest veznin serbestliğinden faydalanmışlardır.

ama insan hissiyatının tanıdık birçok nüansını, Kur'ân gibi, alâmetler çıkarmak üzere, yakaladı: birisi rastgele kitabı açtı ve parmağını ihtiva ettiği hususların kaderini belirleyici kabul edildiği bir beytin üzerine koydu.[17]

FARSLILAŞMIŞ KÜLTÜRÜN MAYASI: TİMURLULAR VE KOMŞULARI

Onbeşinci yüzyılda Farslılaşmış kültürün merkezî toprakları, Fars edebiyatının ve daha bir muhayyileye dayalı bütün sanatların güçlü bir ilerleme kaydetmesine, bilhassa,—fakat sadece onlara münhasır değil—Timur'un torunlarının hâkimiyeti altında şahit oldu. Mutaassıp ve kanlı bir fâtih olan Timur'un torunları İslâmîleşmiş tarihte yüksek şahsî tahsilleri ve sanat ve edebiyatı himaye etmeleri ile temayüz ederler. Açıktı ki Timur, âlimleri ve sanatçıları büyük ölçüde kendisine verecekleri prestijden dolayı himaye etmişti, kendisi genelde parlak biriydi, ama (Taftazânî gibi) büyük bir yazı ve fikir adamını başka birisi hatırlatıncaya kadar tanımamıştır. Timur'un torunlarının dikkate değer bir çoğunluğu, bizzat kendileri yüksek bir yaratıcı deha idiler ve başkalarındaki dehayı tanımada şahsî bir maharet gösterdiler: muhtemelen bilgin Uluğ Bey, hâtırat yazarı Bâbur ve edebiyat ve sanat hâmisi Ekber, daha basit bir sosyal mevkide doğmuş olsaydılar bile parlayacaklardı. Buna göre sanat sahasında Timurlular, bu kalıp hanedanlarından daha yaygın olsa dahi, himaye durumunu en iyi şekliyle izhar etmişlerdir, fakat kendi zamanlarında çok sayıda tahsilli hükümdar yetiştiren tek asil aile onlar değildi.

Timur'un ölümünde, oğulları ve torunları, Moğol prensiplerine göre imparatorluğun çeşitli vilayetlerindeki valiler olarak, ilkin gerçekten bağımsız hale geldiler; fakat dördüncü oğlu olan Horasan valisi Şahruh'a hemen öncelik tanındı ve ondan sonra oğullar arasında bir seri savaşlar boyunca (ki bu devirde Irak'ta yeniden canlanan Celayirî iktidarı kısa bir süre için duruma müdahale etti) Şahruh, Kafkasya ötesindeki ve Volga bölgelerindeki topraklar hariç, Timur imparatorluğunun daha geniş bölgeleri üzerinde etkili bir kontrol kazandı. Kendisi Herat'ta kalmaya devam etti ve İran'ın çoğu bölgesine doğrudan hükmetti; oğlu Uluğ Bey'e de Semerkand ve Zarefşan vadisi verildi. Şahruh değişik dindarlık türleriyle olan iyi münasebetlerinden dolayı, müttaki bir müslüman olarak göründü. Bizzat kendisi, bir ressam ve şair olarak iddialıydı. Oğullarından bir başkası, Baysungur, bir ressam olarak ün

17. Eric Schroeder, "Verse Translation and Hafız", *Journal of Near Eastern Studies*, 71, (1948), 209-22 ve "The Wild Deer Mathnavi", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 11 (1952-53), 118-34, adlı çalışmaları ile Hâfız'ın şiirsel ve dinî referanslarıyla ilgili şahane bir araştırma takdim eder; ve lâf arasında, nazım biçimine sokulmuş tercümelere girişme tavrına karşı durumu güzelce anlatır.

sahibiydi, özellikle kendi sarayındaki ciltçilik sanatının hâmisi olarak bilinirdi. Şahruh da sanat ve edebiyatı himaye etti, özelilkle Hâfız Ebrû'nun Reşîdüddin'e kadar giden kapsamlı tarihler geleneğini besleyen tarihine malzeme ve fikir toplama hususunda tarihçileri teşvik etti, yine Ebrû'nun coğrafî eseri için de yardımcı oldu. Saltanatının son zamanlarında kargaşalıklar baş gösterdi. Korunma tedbirleri 1435'te bütün dünyayı dolaşarak (kesin olmayan haberlere göre) yüzbinlerce kişiyi öldüren büyük vebayı önleyemese de, Herat'ı güzelleştirmeye muvaffak oldu.

Semerkand'daki Uluğ Bey şer'î dindarlıkla babasından daha az ilgiliydi; halkın teveccühü ile, onun saraylı kültürüne arınmacı bir tavırla karşı çıkan tasavvuf pîrlerinin ise muhalefeti ile karşılaştı; ama çoğunluktaki saraylı ulemanın desteğini elinde tuttu. Babasının Herat'ta ziyadesiyle yaptığı (ve büyükbabası Timur'un yapmış olduğu) gibi Semerkand ve Buhara'da mimarinin gelişmesine yardım etti; fakat, tarihe daha az alâka duydu. Felsefe ile daha çok ilgiliydi. Devrin en muktedir astronomlarını, büyük bir rasathane yaptığı ve kendisinin de astronomik gözlem ve hesaplamaya bizzat katıldığı Semerkand'a topladı. Yeni astronomik cetveller, o zamana kadar yapılanlardan daha büyük bir doğrulukla çizildi. Vefatından sonra onun astronomlar heyeti çeşitli yerlere dağıldı ve İslâm toplumunun çeşitli parçalarında, bu alanda önde gelen otoriteler haline geldiler.

Şahruh'un 1447'de vefatından sonra, Timur imparatorluğu yeniden bir araya gelmiş değildi. İtibarî halefi Uluğ Bey, Semerkand'da aleyhine çevrilen entrikalara karşı uzun süre dayanamadı. Kendi oğlu isyan etti ve babasını idam ettirdi ve altı ay tahtta kaldıktan sonra o da öldürüldü. Daha batıdaki alanlar geniş ölçüde büyük hâmiler olarak hizmet etmeye çalışan, ne var ki Timurlulardan daha az başarılı olan Türkmen (kırsal Türkî) kabile liderlerinin hâkimiyetindeydi. (Biri veya ikisi, en azından varlıklıları şaşırtan sonuçlarıyla nisbeten daha mutedil bir şer'î ceza hukuku uygulamaya çalıştı.) Mahallî kuvvetin genellikle emîrler arasında parçalanmış olduğu Dicle-Fırat havzasında ve Azerbaycan'da Türkî (ve geniş ölçüde Şiî) olan Karakoyunlu federasyonu, Timur'un ölümünden sonra esaslı bir süper güç olarak Celayirîlerin yerini almıştı. Onların başbuğu, tâbi biri olarak, Şahruh tarafından desteklenmişti; artık onlar İran'ın güneybatısı ve Basra körfezi bölgesinde, hatta bir zaman için Fars'ı Timurluların elinden alarak, hatırı sayılır bir imparatorluk kurdular. Ne var ki İran'ın ve Amuderya havzasının daha büyük bir bölümünde Timurlu Ebu Said, (1452-69) bağrında sanatın, hususan resmin gelişmeye devam ettiği bir devleti yeniden yapılandırmaya ve devam ettirmeye muvaffak oldu. Ne var ki, sonunda, rakipleri olan Karakoyunluların yerini almış bulunan bir başka Türkî kabile federasyonunun başbuğunun eline düşünceye kadar, mükerrer seferlere girişmek zorunda kaldı. 1466'ya kadar karşılıklı biçimde kavgalı olan liderleri, Cezîre'nin Dicle-Fırat

arası bir bölümünde bir zaman yarı-bağımsız bir hâkimiyeti devam ettirmiş bulunan Akkoyunlular, yalnızca Dicle-Fırat havzasında ve bunu çevreleyen topraklarda Karakoyunluların yerini almakla kalmayan, aynı zamanda Ebu Said'i mağlup ederek hâkimiyetini bütün batı İran'a yayan Uzun Hasan'ın şahsında, güçlü bir başbuğ buldu; onun 1478'de vefatından sonra, halefleri iktidarını yirmi yıl daha sürdürdüler.

Ebu Said'in vefatından sonraki Timurî saltanatlarının tarihi, Orta Dönemlerdeki çoğu müslüman tarihinden daha çok kardeş katli, iktidar hırsı ve alçak entrikalarla doludur. Babasının sağlığında kendi vilayetini idare eden her Timurî şehzade, babasının ölümüyle bağımsız hale gelmeyi veya en yüce hükümdar olmayı umabiliyordu. Bilhassa Sîriderya ve Amuderya havzalarında, bazıları mühim sanat merkezleri olan birçok bağımsız prenslik vardır. Bunlardan en önde geleni, Herat'taki Hüseyin Baykara prensliği (1469-1506) idi. Saltanatının ilk devrinde, Şahruh gibi, Timurî mirasının büyük bir kısmında küçük mikyasta da olsa güvenliği sağlamak hususunda, Baykara askerî bir başarı sağlamıştı: bütün Horasan'ın yanında, Mâzenderân'dan Kandehar'a kadar, komşu topraklara da sahip oldu. Onun büyük gücü, kendisi yalnızca önemsiz bir ressam ve şair olmakla birlikte, Şahruh gibi, sanatta da tebarüz edecekti. Veziri olan Mîr Ali Şîr Nevâî, Çağatay Türkçesi şiirinin en büyük ustası sayılır; hem de, geleneği Osmanlı Türkçesi şiirini derinden etkilemiştir. Timurlular arasından iki efendi, İranlıların hatırlayabildiği en parlak kültürel toplanmayı husule getirdiler.

Şairler, tarihçiler ve nesirle yazan ahlâkçılar (nâsihler) pek çoktu. En önde gelen yazar, Fars edebiyatının en büyük şairlerinden biri kabul edilen, aynı zamanda basit, duru nesri belki neredeyse şiiri kadar önemli olan Câmi (v. 1492) idi: özellikle Câmi, her ikisi de türlerinde çok kıymetli olan biyografik bir tasavvuf tarihi modeli ile, sûfîlerin muhabbetullah merâtibinin özetini yazdı. Her türdeki eğitim görmüş uzmanlar gibi, filozoflar, matematikçiler ve hekimler, sarayın maddî ihsanlarına olduğu kadar, entellektüel çevresine de cezbedildiler. Fakat Hüseyin Baykara'nın Herat'ının en büyük haşmeti, resmi idi. Bütün onbeşinci yüzyıl boyunca, Moğol hanedanları hâkimiyetinde çok güçlü hale gelen İranî ve Türkî topraklardaki sanat üzerindeki Çinli nüfuzu, asimile ediliyordu; olgunlaşan Farslılaşmış üslûbu müşahhaslaştıran "Timurî minyatürleri" çoklarınca İslâmîleşmiş sanatın en yüksek noktası addedildi. Herat'ta bu Timurî tarzı, Timurî resminin yerleştiregeldiği yüksek seviyeli bir stilizasyon, unsurları gelenek içinde bulunmasına mukabil, bunu bütünüyle kendine özgü görünen bir zerafetle ve tam bir kolaylıkla birleştiren Behzad'ın eserinde en yüksek noktasına getirildi. Timurî geleneğinin en yüksek noktasını işaretleyerek, Behzad, müteakip asrın sofistike Safevî sanatının başlangıç noktası haline geldi. (İleride onu daha çok göreceğiz.)

Felsefîleşmiş kelâmın Ehl-i Hadis metinciliğinin bakiyesi üzerindeki zaferinin takviye edildiği devir, belki de büyük ölçüde Timurî devirleriydi. Fakat Timurî döneminin kültürel hayatının daha bir ayırıcı vasfı,—biyografi yazarları, hâmiler ve belki bizzat sanatçılar açısından—artık korunan halinde, askerî seçkinleri içine alan, yaratıcı sanatçının ferdîliğine karşı artan ilgiydi. Yalnızca şairler değil, aynı zamanda hattatlar ve şarkıcılar uzun zamandan beri seçilmiş iseler de, ressamların ve mimarların bize ismen mâlûm olmaya başlamaları, ancak bu devirden sonradır. Saraylılar, ferdî sanatçıların eserlerine ve çabucak değişebilecek modalara—meselâ sevilen halıların stillerine—çok değer verdiler ve bunların nümunelerini biriktirdiler. Bütün Moğol himayeci devlet geleneği, belki daima güçlü bir beşerî itibar anlayışına, şahsî başarının yüksek imkânları anlayışına sahip olmuştu. Bu, en kesin ifadesini onaltıncı ve onyedinci asırların biyografilerinde bulacaktır, fakat Timurlu şehzadelerin özenli eğitiminin ve onların büyüklüğünün, geniş fetihler kadar estetik ihtişama da bağlı olduğu telâkkisi, yerleşmiş bulunan ve her şehzade diğerlerinden üstün oldukça durmadan yükseltilen standartları aksettirir.[18]

SOSYAL PROTESTO HAREKETLERİ

Timur'un baskıları altında bile hâlâ kendini gösteren, tarafgir veya yurtsever olan şehirli halk faaliyetinin gücü, uzun süre, özellikle ard arda devam eden İsmailî isyanlarında ve belki de çok ümit verici biçimde aşağı sınıf milis gücünün gösterilerinde, onların en son ve en ziyade kitlesel zamanında, protesto hareketlerinin bir kaynağı olageldi. Bir miktar şehirli protestosu, sarayın gücünün arttığı bir zamanda, Timur'un vefatından sonra bile devam etti; fakat yeni bir protesto kaynağı onunla birleşmeye başlamıştı. Sınır topraklarının kırsal kullanımının en azından popüler ekonomide sağlıklı bir dengeyi yeniden ne kadar kurabildiği hususu net değildir. Belli olan şu ki, yeni kır yerleşmecileri tarımsal ağalığa karşı başka bir mukavemet unsuruna katkıda bulundular. Ve bu, aynı biçimde bir Şiî kalıbı almaya meyletti.

İbn Teymiyye'nin, Cemâ'î-Sünnî kalıbı içinde bile şeriat-eksenli düşünen geleneğin muhalefet karakterinin yeniden teyidini temsil ettiği söylenebilir. Ne var ki, en önemli muhalefet, tarzıyla bâtınî bile olsa, Hz. Ali'nin so-

18. Bir gün birisi bütün safhaları, dönemleri ve aynı zamanda konfesyonel çizgileri üzerinde İslâmîleşmiş bir biyografi çalışması yapacak ve bu medeniyetteki beşerî imaja ışık tutacaktır. Otobiyografi türünde iki önemli başlangıç noktasından bahsedebilirim: İsmailîlerin, bir kimsenin kendi manevî arayışı ve kendini keşfiyle ilgili değerlendirmeleri, ki bununla Gazâlî'ninki genelde ortak birşeylere sahiptir; ikincisi, en önde gelen örnekleri özellikle Hindistan'da Timurlularınki olan Farslılaşmış biyografiler. Ne var ki, çeşitli türlerdeki günlük ve hatıratlar, birçok dönem ve bölgelerden arta kalarak devam etmiş bulunmaktadır

yuna-bağlıcılık idi. Nisbeten emîrlere ve yüksek sosyal sınıflara karşı düzenlenen protesto, aynı zamanda emîrlerle uyum sağlamış olan ve onlardan görev alan resmî Cemâ'î-Sünnî ulemaya da yöneltildi. Bundan dolayı, bu protesto, eskiden beri çoğunlukla Şiî olageldi. Bununla beraber, İsmailî hareketinin çöküşüyle, daha eski kalıptaki Şiîlik, eski hilafete başa baş bir hücumda ehl-i imana liderlik edecek olan, Hz. Ali'nin ev halkından bir imama bel bağlamakla, Zeydîliğin daimî biçimde kök saldığı Yemen'in dışında, artık çekiciliğini kaybetti. Hz. Ali'nin gizli öğretilerinden, geniş ölçüde sûfî biçimlerde, hususî bir ilhamdan ziyade daha az umumî olan özel tarikatlarda ifade edilen yeni bir Şiîliğin çıktığı varsayıldı. Bu yeni Şiîlik, "tarikat Şiîliği" diye adlandırılabilir.

Bir bakıma bu yeni eğilim, evrensel bir mistik hiyerarşinin sûfî siyasî mantığını, askerî güçlerin karşısında ve üstünde kabul etti, ama Erken Orta Dönemin Sünnî sentezinin siyasî sonucunu reddetti. Ancak, pratikte müslüman vicdanının gerektirdiği, cemaatçi ve eşitlikçi adalet talebini tatmin etme yönüyle değil. Bunun yerine, semadan gelecek ve âlemşumül bir hükümdar olarak yeryüzüne kurulacak; bütün tesirli haşmetiyle olmasa bile, en azından mümkün olduğunca daha fazla özerklik ile ehl-i imana rehber olacak bir kutup evliya aradı. Genellikle bâtınî ve derunî doktrine hasredilmiş olan bu tarikat Şiîliği, kâinatı ve içindeki insanları anlamada Gnostik tarzda bir yaklaşımın unsurlarını taşıdı: hakikatin ve iyiliğin perdeli olduğu bir kâinatta perişanlık ve yanlıştan, gizli kesin gerçekliğin derunî bilgisi aracılığıyla, ancak seçkin bir kalb kurtulabilirdi. Böylesi bir yaklaşım, "bazan dünyadan bıkkınlık" anlamına geliyordu (her ne anlama geliyorsa); fakat, açıktır ki, bu bâtınîler hayata karşı çok olumlu ve oldukça umutlu bir tavır izhar ediyorlardı. (Daima olduğu üzere, meselelerin aslı bir doktrinin formülasyonundan mantıken çıkarılabilen türde tazammunlar değil, onun, doğrudan tecrübe etme düzeyindeki fiilî anlamı idi.) Öyleyse bu yeni Şiîler, çoğu kez kendilerini kliastik zuhur için hazırlaması gereken mistik enfüsî tasfiye sürecini izlerken bile, (benim kerigmatik—veya ikrara-dayalı—bakış tarzı adını verebileceğim) güçlü bir kliastik görüşe maliktiler.

Genel bir kural olarak az-çok âdil biçimde iki tür sosyal muhalefet hareketi ayırd edilebilir: eşit adaleti ve tabiî olarak disipline olmuş sorumluluğu vurgulamaya eğilimli imtiyaz aleyhtarlığını vurgulayanı, ve ifade hürriyetini isteyen ve açık duyarlılığa tahşidat yapmaya meyilli ve gelenek-aleyhtarı olanı. İmtiyaz-aleyhtarı hareketler, azimle istedikleri sosyal değişiklik noktasında çoğu kez acımasızdırlar, halbuki gelenek-aleyhtarı hareketler, gerçek serbestliklerinin bir safhası halindeki sosyal sonuçlara aldırmayarak, çoğu kez kayıtsız kalırlar.

Zannederim, birisi, imtiyaz-aleyhtarı bir militanlık halinde, yerleşik sos-

yal normlara yönelik geleneksel meydan okuma kadar, bu modern Şiî hareketleri de bulacaktır. Batı Avrupa'daki kliastik hareketlerde, "Âdem-öncesi" kabul edilmiş normlardan serbestlik (gerideki konulara dönersek, bozulmamış Cennet'in masumluğuna yönelik kural-aleyhtarı bir iştiyak) baskıcı idareyi ve daha yüksek toplum tabakalarını alaşağı etmek için sistemli biçimde düzenlenmiş kampanyaları billurlaştırmak için âlet edilmiş bir tezdi (ve böylesi kampanyalarda, savaş düzenine sokulmuş bulunan ilgili kişiler, dolayısıyla, yeni buldukları şahsî serbestliklerini bir kez daha kaybetmiş oldular.) Buna benzer birşey, muhtemelen, çeşitli İsmailî devrimlerinin hepsinin fasılalarında vuku bulmuştu. Her hâlükârda gerçek bir kural-karşıtı meydan okumanın, dâvânın akıbeti dışarıdan nasıl gözükürse gözüksün, bazı yeni gelenekleri yürürlüğe koymadan uzun süre devam etmesi, nâdir görülür. Bununla beraber, sûfî kalıplarda belirli bir gelenek düzenine meydan okumayı kurumsallaştırmak için bir çıkış yolu bulunmuştu. Bu tarikat Şiîliği hareketlerinde ifade olunan muhalefetin geleneksellliği reddinin, en azından ahlâkçı imtiyazlılık aleyhtarı tavrı kadar göze çarpıyor olması muhtemel gözüküyor: gerçekte ise, bir hareket, en azından ara sıra, özellikle imtiyazlı şahıslara başvurdu (ki imtiyazlı kesimin muhalefetinin daha aşağı sınıf hareketlerininkinin aksine, yalnızca yerleşik tarzları tehlikesizce küçümseyebilmeye elverir bir şahsî kaynaklar kütlesi edinebildiğinden dolayı da olsa, imtiyaz-aleyhtarı olmaktan ziyade, gelenek-aleyhtarı olması daha muhtemeldi.)

Ondördüncü asrın ortasında batı Horasan'da kurulan ve Timur'un yıkmış olduğu Serbedâr cumhuriyeti geniş ölçüde sûfî ve Şiî fikirlerini birleştiren ve devrimci adalete dikkat eden Şeyh Hüseyn Cûrî'nin tilmizlerince idare edilmişti. Bu devlet, ilklerden biri olduğu kadar, yeni ruh halinin belki en tutarlı ifadesiydi.

Onbeşinci yüzyıla gelindiğinde, Şiî bağlılığında umumî bir artış olduğuna dair yaygın deliller buluyoruz. Şiî Kum ile komşusu Sünnî Kazvin, yarı-Şiî Halep ile bütünüyle-Sünnî Şam ve benzerleri arasındaki eski zıtlıklar devam edip gitti. Fakat artık İsfahan'daki iki büyük hizip, Hanefî ve Şâfiî değil, Sünnî ve Şiîydi. Hindistan tasavvufunda, Cemâ'î-Sünnî tarikatlardaki sayıları gittikçe artan pîrler, özellikle Dekkan'da ferdî olarak bir Şiî tavrını benimsiyorlardı (ve kural tanımaz bir gayri-şer'îlik tavrı da, benzer biçimde daha yaygın hale geliyordu.) İran'da Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılık, bazı tarikatlarda kuvvetle vurgulanıyordu. Elimizde Kübreviyye tarikatıyla ilgili, özenli bir araştırma var.[19]

---

19. J. Molé, "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire", *Revue des Etudes Islamiques*, 29 (1961), 61-142, kavrayışı çok derin bir eserdir. Bu bölümle ilgili bir kısmı bulunan—ve bütün bu dönem için çok önemli olduğu söylenen—bir esere, Petruşevski'nin *Zemledelie u agrarniye otnosheniya v Irane XIII-XIV vekov*, (1960) adlı eserine ulaşmak imkânım olmadı.

Bu tarikatta, Simnânî, (ö. 1336) aslında Şiî bağlılığına muhalefetine rağmen, Hz. Ali'ye ilk halifeler arasında öncelik veren "iyi Şiîlik"i benimsedi. İsnâaşeriye'nin Gizli İmam'ının (İmam-ı Mestûr) gerçekten zamanının kutbu olduğunu tasdik etti (ne var ki, Şiîlerin en azından Hz. Ali'den sonraki diğer imamlarının kutb olduklarını, Hasan ve Hüseyin'e derin hürmetine rağmen, kabul etmedi. Aynı şekilde, Gizli İmamın bilinen ömür süresinden daha çok yaşamış olduğu ve son Mehdî'nin günün birinde mutlaka geleceği telâkkilerini reddetti. Simnânî'nin bu tarikattaki halefleri, İbn Arabî'nin öğretileri kadar, (Simnânî'nin ona zıt *vahdet-i şuhûd* görüşünü şeklen inkâr etmemekle birlikte) Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılığı da, dozunu arttırarak vurguladılar; ondördüncü asrın sonunda, onlardan biri, birçok Şiînin aksine, ilk üç halifeyi kategorinin dışında tutmasına rağmen, Hz. Ali'nin düşmanlarıyla ilişkiyi kesmeyi öngören Şiî doktrininden açıkça söz etti. Ve onun Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılığı, hâlâ hiçbir fiilî isyan fikrini tazammun etmiyordu.

Nihayet onbeşinci yüzyılın ilk yıllarında, Nakşibendî tarikatinin en önemli önderi, (bir rüyaya dayanarak) Nurbahş (1393-1465) adını verdiği, genç bir Şiî tilmizinin Mehdiliğini ilan etti; ve aynı zamanda, Şiî fıkhının lehine, diğer pek çok sûfî gibi, Nakşibendîlerce de tercih edilmiş olan Şâfiî fıkıh mezhebini terketti. Tarikatın İran'daki muazzam sayıdaki mensubu —belki çoğunluğu—Nurbahş'ı kabul etti. Nurbahş, Simnânî'nin Cemâ'î-Sünnîliğini tadil etmiş olduğu tarzda, kendi Şiîliğini uzlaşmacı bir istikamette tadilata tâbi tuttu. Fakat, Mehdi olarak, kendine özgü rolünü de vurguladı; Mehdi'nin, Hz. Ali gibi, diğer İsnâaşeriye imamlarının aksine, tam bir imam—yani, küçük cihadlar kadar daha büyük cihadları da yönetip yönlendirecek kişi; bireylerin kötü arzularıyla özel mücadelelerini olduğu kadar adaletsizliğe karşı kılıçla harb etmeyi de yönlendirecek kişi—olarak tavsif edilmesi gerektiğini ders verdi. (Çoğu kez reformcularla birlikte olduğu gibi, özellikle bu dönemde, cihad, gayrimüslim "zorba"lara karşı olduğundan da fazla, adaletten mahrum zâlim müslüman hükümdarlara karşı sürdürülmesi gereken bir fiil olarak tasavvur edildi.) Dolayısıyla, Nurbahş iktidarını pekiştirecek teşebbüslerde bulundu. Kürdistan'da kendi namına basılmış sikkelerin sahibi oldu ve birkaç kez Timurlu Şahruh'a karşı çıkan bir asi olarak tutuklandı. Fakat idam edilmedi, iddiasından vazgeçmek şartıyla, Şahruh'un ölümünden sonra salıverildi. Nakşibendiyye'nin onu kabul etmiş bulunan kolu (şimdi artık "Nurbahşiyye" denmekteydi) faal biçimde Şiî olmayı sürdürdü: halifelerinden birinin, Şiraz'da bir hânikâh inşasından sonra, Keşmir'deki çok sayıda Hanefîyi Şiîliğe döndürmeyi başardığı söylenir. Fakat bu halife Nurbahş'ın özel iddialarını sahteci bir tavırla gizledi ve vasat bir İsnâaşerî Şiî olarak geçip gitti.

Diğer sûfî çevrelerde de Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı kliastik ümitler alevlendi. Zaman zaman onların beyanları yerleşik sınıflar sayesinde popüler ola-

bildi. Halep'te doğan, Irak'ta büyüyen, ve Mekke'den Semerkand'a, değişik yerlerde ikamet eden Şah Nimetullah (1330-1431; Şah terimi birçok sûfî evliyanın adının önüne konulagelmiştir) Şahruh'un iltifatına mazhar oldu ve Hindistan'daki Dekkan'ın hükümdarı, Nimetullah'ın torunlarını ikâmet etmek üzere kendi ülkesine gelmeye ikna etmiş olmaktan büyük memnuniyet duydu. Şah Nimetullah bilhassa keşfe dayalı kehanetleriyle tanınır. Fakat böyle şahıslar, mutasavvıfın alışılmış masuniyetlerle sükuna erdirilmediği yerlerde, şüphe ve hiddet de uyandırabilirler. Nurbahş nisbeten yumuşak bir tavra muhatap kılındı, ama Mehdiliğini ilan eden daha evvelki bir mutasavvıf, Fazlullah Esterâbâdî (ö. 1394) Timur'un emriyle öldürülmüştü, ve müritleri de (kendilerine "Hurûfîler" denmekteydi) onbeşinci yüzyıl boyunca en vahşi zulümlere maruz bırakıldılar. Tarikatın en önde gelen mensuplarından biri, ilk Batı Türkçesi şairlerinin en büyüğü olan Nesimi idi; 1404'te Halep'te bir asi olarak diri diri derisi yüzüldü.

Hurûfîler, halihazır hükümdarların meşruiyetini reddettiler. İnsanlık tarihinde süregelen bir vahiy çizgisinin mevcut olduğunu öğrettiler: ilki peygamberlere gelmişti, ki onların en büyüğü, aynı zamanda sonuncuları olan Hz. Muhammed'di; ondan sonra velîlere, yani on iki Şiî imamına gelmişti; ve son olarak, Fazlullah'tan başlayarak, kendi şahıslarında ilahî vahyin dolaysız mahalli olan insanlara. Onlarla birlikte, kısa bir süre sonra, daha mükemmel bir çağ tulu' edecekti, bu çağın gelişiyle de bu dünyanın zâlim hükümdarları alaşağı edilmiş olacaktı. Müteâl (aşkın) bir düzeyde, en azından onların acil kliastik görüşlerinde olduğu kadar, geniş dairede tarihî sıralamaya dair atıflarıyla da bir "genç insanın zaman anlayışı"nı ifade ettikleri söylenebilir. Fakat muhalefetleri, büyük ölçüde, ayrıcalık-aleyhtarı olmaktan ziyade gelenek-aleyhtarıydı; hürriyetle, eşitlikle olduğundan daha çok ilgiliydiler. O kadar ki, onların bu denli yoğun bir zulüm görmesine sebep olan bu ruh halini, belki de, içtenlikle ifade ettiler.

Onbeşinci yüzyıl boyunca, Hurûfî liderler, bizatihî Fazlullah'ın yazdığı baş kitapla eşit derecede kutsal kabul edilen kitaplar yazmayı sürdürdüler. Bu eserlerde tasavvuf geleneğinde genelde cari olanlardan pek farkı olmayan ifade araçları kullandılar—bu anlamda ilgili çağın muhafazakâr ruhuna sadık kaldılar—ama tatbikata bakıldığında, radikal muhalefetleri görülebilir. Hurûfîler Arap (ve bilhassa, Fars) alfabesinde—eski bir felsefî gelenek ve de, muhtemelen bazı İsmailî yorumları üstüne bina edilen birşey—fiil köklerinin (mastarların) temel bileşkelerini ve dolayısıyla olası tüm anlamların nihaî birimlerini gördüler; harfleri tahlillerinde, sayı ve ses sembolizmi, içinde tüm gerçekliğin bir mikrokozm içindeymişçesine ihtiva olunduğu işlenmiş bir sisteme dahil edildi. Alfabenin harfleriyle bu denli fazla meşgul oluşlarından dolayı, kendilerine *Hurûfî*, yani harflerle uğraşan adam lâkabı takıldı; ve burada onlar gerek metnin, gerek tabiatın bâtınî bir yorumuna dair ilkeleri

sembolik bir ifrat noktasına kaydırdılar. Fakat en ziyade korkulan şey olan geleneksel yorum daha temelliydi. Sadece alfabenin harfleri değil, insan figürü ve insan yüzü de, kozmik düzenin ve bizatihî uluhiyetin cemalinin içinde sarih biçimde tecelli ettiği bir mikrokozm [âlem-i sağir]'du. Birçok mutasavvıfın da iştirak ettiği üzere, beşerî güzelliğin takdir edilmesi, yalnızca ilahî güzelliği takdir etmenin bir benzeri veya belki ona doğru bir uyarıcı yahut bir ilk yaklaşma değildi; beşerî güzelliğin bu şekilde takdirinin daha da yüksek düzeylere çıkarılması gerekse dahi, ilahî güzelliği takdirin ta kendisiydi.

Tecrübeye dayalı fiiliyat içinde, bir insan yüzünü daha yüksek seviyelerde bulunması gereken ilahî güzelliğin bir sembolü olarak görmek ile olabildiğince yüksek düzeylerde dahi bir insanın yüzünde ilahî güzelliğin ta kendisini görmek arasındaki fark çok ince, hatta belli-belirsiz olabilir. Fakat sarih sembolizme atfolunan yeni gerçeklik, şimdi hayatın ve aşkın güzelliğinin en sonunda alaşağı edilmesi gereken eski bir tarikatın tüm baskıcı ve engelleyici mutaassıplarının karşısında feda olunmakta olduğunu hissedenlerden ağır bir karşılık görülmesine hizmet etti. Sadece Nesimi değil, sair şairler de bu inanca cezbedildiler ve bu ruh içinde (Farsça ve özellikle Türkçe'de), bazan son derece hoş vecd dizeleri husule getirdiler. Aynı zamanda, kendilerini özel bir görevle tavzif edilmiş hisseden sosyal sorumluluk müdafi'leri, özelde Fazlullah'a bir ilahî vasıf atfederek büyük bir skandala vesile oldular, ve ifşa olunabilen herhangi bir Hurûfî feci eziyetlere maruz bırakıldı. Hurûfîler, Konstantinopol'ü alan Osmanlı sultanı II. Mehmed'in bir derece teveccühünü kazanmış bile olsalar, yine de, Felsefe geleneğinde eğitim görmüş bir âlim olan Osmanlı müftü, bazılarını diri diri yaktırdı.[20]

Tarikat Şiîliği adını verdiğimiz şey, zannederim, sadece Farslılaşmış bölgede var olmuş bulunuyor; ki onun kökü özellikle doğu Azerbaycan ve Anadolu'daki Batı Türklerine uzanır. Belki Türkler arasında, tarikat Şiîliğinin popülistik ve imtiyaz-aleyhtarı tarafı daha tutarlı bir şekilde vurgulanmıştır. Eski Türk şaman gelenekleri halkın inanç ve ibadet ihtiyaçlarını karşılamak yönünden, sûfî gelenekleriyle daha çok noktada birleşiyordu. Şaman geleneklerinin zaptettiği tarikatlar, büyük ölçüde, tasavvufun Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı bir tipi gibi gözüküyor. 1240 yılı kadar erken bir vakitte olduğu

20. Bu hareketler üzerine, esasen diğer dönemlerle ilgili eserlerde çoğunlukla mâlumât verilir. Bu yüzden, Seyyid Eser Abbas Rizvî'nin, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the 16th and 17th Centuries* (Agra University, 1965) adlı eseri Ekber'in devri boyunca Hindistan'da (ve de doğu İran'da) önemli olan Mehdevî hareketin onbeşinci yüzyıldaki kökenleri hakkında hayli mâlumât vermekte; ve aynı zamanda Erken Orta Dönemin birçok Mehdi'sinin birbiri ardısıra zuhur ettiği Gilân'daki Nükteviyye gibi gruplara da temas etmektedir. Aligarh'lı Seyyid Nuru'l-Hasan'ın dönemin mutasavvıfları hakkındaki yayınlanmamış çalışması da mâlumât veriyor.

üzere çevre aşiretlerden destek gören bir Hz. Ali soyuna-bağlıcı sûfî isyanı, Bâbâ'nınki Anadolu'da, Selçuklu aristokrasisine ve kentli Mevlevî tarikatına karşı muhalefet etmişti. Fakat Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı fikirler, fütüvvet ocaklarının (mensuplarına Türkçe'de *ahiler* deniliyordu) Anadolu'da kasaba hayatının gelişmesinde büyük bir rol oynadığı dönemlerden beri, yerleşik Türkler arasında bile popülerdi. Ömer Suhreverdî ve halife Nâsır'ın zamanı gibi erken bir dönemden beri, Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı bir eğilim ile fütüvvet ilişkilerinin nasıl içiçe yürüdüğünü görmüştük. Simnânî'de, daha önce bahsettiğimiz gibi, bu ilişki tekrar ortaya çıktı; bu zaman, münhasıran Türk ahilerinin zamanına rastlıyordu. Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı ve ahi ilişkilerinin Simnânî'nin haleflerinden birinde daha da güçlü olmasına, bu yüzden, şaşırmamak gerekir.

1416'da, Osmanlı iktidarına karşı, Anadolu ve Balkanlar'da neredeyse kesinlikle Bâbâî isyanları geleneğinin katkıda bulunduğu büyük bir halk isyanı çıktı. 1416 isyanları, daha aşağı sınıflara mensup müslüman ve hıristiyan ahaliden destek aldığı kadar, derviş güruhlarından da destek alıyordu, ve mülkiyet haklarında herkesin eşitliğini öngörüyor, kıyafetin sade olmasını ve evrensel barışı emrediyordu. Özelde, bu hareketler müslümanların, hıristiyanların da aynı Allah'a samimiyetle ibadet eden kullar olduğu tezine itiraz etmesini yasakladılar. Hıristiyanların liderinin ilahî bir biçimde adaleti getirmeye gönderildiğini ve bazı engeller olsa da er-geç bunun başarılacağını vurguladılar.

Onların ideolojik rehberi, meşhur ve çok seyahat etmiş bir âlim olan Simavna'lı Bedreddin (1358-1416) idi. (Fiilen lider olup olmadığı kesin değildir; fakat karışıklığa yol açan kişinin o olduğu düşüncesiyle asılmıştır.) Edirne'de (Adrianapol) büyüyen Bedreddin, gerek fıkıh, gerek Felsefe disiplinlerinde şöhret kazandı ve böylesi birçok Feylesof gibi, tasavvufa muhalifti. Fakat Kahire'de Memlûk sultanının oğlunun hocası olarak bulunurken, bir Azerî Türk tarafından ikna edilerek, tasavvufu benimsedi. Bir süre bir hânikahın başında bulunduktan sonra, yurdu olan Osmanlı imparatorluğuna geri döndü ve burada, eşitlikçi sosyal adalet taleplerinin üzerine dayalı olduğu bir Vucûdî tasavvufu ders verdi—dolayısıyla, mülkiyetin cemaata ait olduğu teziyle, mülkü elinde tutan sınıfları korkuttu. (Bu, İbn Arabî'nin insan tabiatı hakkındaki geniş fikirlerinin, sosyal değişme olasılıkları üzerine iyimser bir bakış açısının gelişmesine katkıda bulunduğu birkaç örnekten biridir). Bir süre için, Şeyh Bedreddin halktan büyük bir ilgi görür gibi oldu, fakat daha sonra çalışmak üzere Edirne'ye çekildi—isteği dışında, 1410'lu yıllarda, Osmanlı tahtının haklarını muhtemelen halkın desteğini de alacak şekilde savunan bir başkadı olarak. 1416 isyanı bastırıldığında, fikirleri hâlâ yaşıyordu. Bazı asiler Bektaşî hareketine döndüler, diğerleri büyük bir ihtimalle Bedreddin'in bizatihî ilişki içinde olduğu Safevî tarikatine katıldılar. Zama-

nın tüm tarikat Şiîliği hareketlerinden en uzun süreli başarı sağlayanı bu iki grup oldu.

Bazı hareketler özel kabile gruplarıyla sınırlı kaldı. Belirli sûfî pîrlerini ve türbelerini kendi Şiîliğiyle birleştiren ve belli bazı Kürtler arasında daha önceden önem kazanan Ehl-i Hak adlı Şiî hareketi, onbeşinci yüzyılda Türk aşiretleri arasında özellikle hanedanın çoğu üyesi Şiî fikirlerinin hâmisi olagelmiş gibi gözüken Karakoyunlu egemenliğindeki topraklarda hayli yayıldı. Ehl-i Hak, hepsi kendisine özgü kutsal bir hiyerarşiye sahip ince bir manevî halkalar sisteminden oluşuyor, Hz. Muhammed ve Hz. Ali bu sistemde aynı halka içinde bulunuyor ve bu halka muhtemelen daha sonraki ilahî ikram yollarından daha büyük bir önem de taşımıyordu. Şehre dayanan hükümdarların çevre aşiretlere yönelik tehditlerine karşı bir tutum konusunda haklı oluşu kendisine destek sağlasa dahi, hareket siyasî açıdan nisbeten pasif kaldı. (Ehl-i Hak hizipleri aşiretler halinde yaşamak konusunda ısrarlıydı). Mehdilik iddiasında bulunan bir adam tarafından başlatılan bir başka Şiî hareketi, siyasî açıdan daha faaldi: Muşa'şa. Bu sefer, bir Türk aşiret grubu Hûzistan kadar güneye inerek, kendi yolu uğruna savaştı ve burada en sonunda hayvancılıkla uğraşan bir aristokrasi olarak kendi yönetimini kurdu.

Buna zıt olarak Bektaşî tarikatı, Türkleri Anadolu şehirlerindeki en alt sınıfa varıncaya kadar, umumiyetle etkisi altına almayı başarmış gözüküyor. Bu tarikat, bir İsnâaşerî Şiî konumuna sülûk etmişti, fakat özellikle merkezîleşmiş değildi, ve diğer birçok bakış açısına açıktı. Özelde Hurûfî öğretilerinin sürekliliğini ve Fazlullah Esterâbâdî'nin hareket bastırıldıktan sonra yine hürmet kazanmasını sağlayan başlıca ortam halini aldı. Tasavvuf kisvesi altında, Cemâ'î-Sünnî Osmanlı yöneticilerince bile (istemeyerek de olsa) kabul edildi. Bektaşî dervişleri Anadolu'da geniş bir popüler izleyici kütlesi kazandılar. Halkın nezdinde Bektaşiyye, tüm dinî nasslar dahil, herhangi bir resmî şey hakkında söylenen her türden saygısız hikâye ve masalla özdeşleşti. Daha sonraları Bektaşîlik hükûmet aleyhtarı evvelki şamatacılığını had altına alarak, Osmanlıların asıl piyade gücünün, Yeniçerilerin resmî tarikatı haline geldi.

Öte yandan, Bektaşîler arasında bir başka Şiî hareketi, Azerbaycan'daki Erdebil'de merkezlenen Safeviyye, hayli büyük bir sempati kazanmış gibi gözüküyor. Bu tarikat, Muşa'şa gibi siyasî eğilimler taşıyordu, fakat daha sonra hayli geniş aşiretlerden ve de şehirlerden önemli bağlantılar kurdu ve en sonunda büyük bir siyasî başarı elde etti. Erdebil'deki aslen Cemâ'î-Sünnî olan Safevî pîrleri, onbeşinci yüzyılda aniden Şiîler haline geldiler. Batıdan Anadolu'ya uzanan tüm çevre aşiretlerinden sıkı bir destek görerek, bağımsız Gürcistan'ın kâfir hıristiyanlarına karşı cihad seferlerine çıktılar. Ve sonuçta kendilerini Azerbaycan'ın başka emîrleri ile birlikte ateşli çatışmalar içinde

buldular. 1500 yılından sonra, büyük müslüman imparatorluklarından birini nasıl kurduklarını göreceğiz. Farisîlerin ekserîsi işte şu zamanda, dönmemek üzere Şiîliğe döndürüldü; ve modern batı Türkleri arasındaki bulunan popüler Şiî "Alevî" bağlılığının çoğu izleri, onların etkinliğine bağlanabilir.

3

İSLÂMÎ BİR ORTAMDA GÖRSEL SANATLAR, 1258 - 1503 CİVARI


üphesiz, görsel değerler aracılığıyla kişiyi harekete geçiren, hareketten alıkoyan ya da cezbeden birşeyler husule getirme yönündeki ilk teşebbüsler, kimi duyguları zevketmek için büyüsel güçleri uyandırma teşebbüsleri kadar önemliydi. Tarımsallaşmış medeniyetlerin büyük görsel sanatları, ısrarla büyüsel değilse de, en azından pek çok cüz'ü itibarıyla, sembolik olarak kaldı. Bu cazibe, sadece insanın duygularına ve ruh hallerine hitap eden çizgi hareketleri ve renk oyunları vasıtasıyla sağlanıyor değildi; sanat sıklıkla grafik açıdan değişik obje ve varlıkları temsil etti ve insanların temsil edilen eşyaya dair kavrayışları kadar, fiilen göze çarpan şey vasıtasıyla da kişileri kendisine cezbetti. Yani, sanat, şiirin yaptığı gibi, insanların nesneler arasındaki sembolik tekabüllerin ve bunların yansımalarının farkına varmaları aracılığıyla, beşerî tahayyülleri cezbeden, nesnel bir sembolik muhteva taşıyordu. Güzel bir kadın figürü, aşk, bereket, annelik ve son olarak içtenliğin temsilcisi olabilirdi. Güçlü bir erkek figürü cesaret, tenasül kudreti, amirâne bir otorite ve son olarak bizzat tabiatın hem yaratıcı hem yıkıcı mutlak gücünün temsilcisi sayılabilirdi. Bu kadın temsilî olarak ayda ve denizde; bu erkek ise güneşte veya uzayda görülebilirdi. Bu yönlerden sanatsal görüşün gücü, tam olarak büyüsel olmasa da, bir anlamda ahlâkî ve hatta dinî simgeselliğe uzanabilirdi: ki sanat kozmik evrende insanların kendilerinin ve etraflarındaki şeylerin nihaî anlamlarını keşfedişlerini aksettirdi ve ortaya koydu.

Bir sanatçının bu yansımalardan yararlanma isteği, tarımsallaşmış şehirleşmiş ekonomi tarafından takviye edildi. Yanında en yetenekli sanatçıların çalıştığı zenginler ister kraliyet ailesinden, ister imtiyazlı ruhbanlar zümresinden olsun, sürekli anıtsal objelere ihtiyaç duymuşlardı: bu objeler onların lükslerinin pahalı debdebesini sunmakla kalmayarak, sosyal konumlarının ve temsil ettikleri tüm şeylerin anlamını da grafik açıdan ve temsilî bir şekilde ortaya koyuyor; ve buna ilaveten sadakat ve bağlılık ilham ediyorlardı. Sanatın, bahsettiğimiz bu simgesel tarzı, bazı gereksinimlere yol açtı. Mâbedin sanatı, doğrudan doğruya bağlılık ve kutsallık doluydu: tabiatın zahirî mitleri

üzerine kuruluydu. Mâbed binasının en dışı bile muhtemelen sembolik ve temsilî olacaktı. Hanedan veya derebeylik sanatı, en sonuna dek, uyarıcı bir şekilde temsilî olmalıydı. Hanedanla ilgili sanat bunun bir örneğiydi. Sarayın sanatı, hükümdarın azametini dinî yansımalardan bile uzak bir şekilde hem korku verici hem de koruyucu bir tarz içinde sundu. Sâsânî resim ve heykel sanatında, hükümdar kudretini aksettiren amblemlerle çevrelenen kahramanlık sahnelerinde yer alıyor, veya çok sayıdaki saraylı hizmetkârının ortasında merkezî ve yüce bir konumda tasvir olunuyordu. Her iki tarzın lüks ve otoriteye olan ilgisi ve sanatçının muhayyileye dayalı ilhamları böylece sembolik olarak temsilî bir sanat içinde birbiriyle çakışma eğilimindeydi.

Fakat İran-Sâmi topraklarında, bu açıkça sembolik temsilî sanatın dinî bağlamlarda önemini düşüren bir eğilim gelişmeye başlamıştı—sanatın eski putperest tarzıyla natüralistik olması veya yeni yöntemlerle stilize edilmesi. Tabiat kültlerini ve beraberindeki efsaneleri reddederek nebevî bir dinin etkisi altına girmiş olan çevreler tabiattan alınan görsel bir sembolizme pek rağbet etmemeye başladılar. Mâbedin sanatında bu tedricen bastırılmaktaydı. Peygamberlerin bildirdiği ulûhiyet, tabiatın görülebilir düzeninin üstünde görülmesi imkânsız bir manevî kuvveti ifade ediyordu ve insan ve hayvan hikâyeleri onun manevî iradesini resmedebilse de, Kendisini sembolleştiremezdi. Mazdekîler, heykeller kullanmış olsalar da, ilahiyatın daha iyi bir sembolü olarak, elle tutulur cinsten birşey olmayan ateşi kullandılar. Yahudiler grafik sembollerin hepsini olmasa da, ibadet sembollerini baştan reddetmişlerdi. Hıristiyanlar da uzun süredir onları kullanma konusunda ihtiyatlı davranıyorlardı. İslâm'dan önceki son nesillerde, ahalinin çoğunun hıristiyanlaşmasıyla, ibadet sembollerini hıristiyanlaştırılmış bir biçimde yeniden ele alma yönünde baskılar ortaya çıktığında, daha nebevî eksenli düşünen hıristiyanlar geçmişte kült içinde müsamaha gösterilen böylesi imgeleri bertaraf etmeye yönelik bir ısrarla mukabele ettiler: "ikonoklazm," yani "putkırıcılık" denilen bir mukabele.[1] Yahudiler arasında daha bile önceleri başlayan imge düşmanlığı daha da arttı—insan veya hayvan biçimindeki—bütün figürel tasvirler ibadet mahallerinden çıkarıldı ve hatta sözkonusu bile edilemez oldu; ve dindarlar böylesi tüm imge ve tasvirleri sıradan yerlerde bile yasaklayarak, tüm hayatı Allah'a adamış olabilme yoluna yöneldiler. (Figürel imgelere duyulan böylesi bir genelleştirilmiş güvensizlik, onları tüm hayattan soyutlama çabası, "ikonofobi" olarak adlandırılabilir.)

Bu ikonofobinin kaçınılmaz bir şekilde sanat üzerinde hızla gelişen etki-

1. Gustave E. von Grunebaum. "Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment", *History of Religions*, 2 (1962), 1-10. Bu konudan bahseden ilgili makale ikonoklazm ve Allah'ın mütealiyeti üzerine vurguda bulunma arasındaki bazı manevî korelasyonları da anlatıyor.

leri oldu. Temsilî sanat sadece ibadette yasaklanmış olduğunda bile, bu dolaylı yollardan diğer sanat kollarını da etkiledi; heraldik ve dinastik hanedan sanatının ilhamı potansiyel olarak ne denli güçlü olursa olsun, dinî bağlılığın getirdiği ilham, daha temel bir cazibeye sahipti ve artistik görüntüden daha fazla biçim vericiydi. İran-Sâmi topraklarında tüm sanatsal geleneklere can alıcı bir noktada meydan okunmaktaydı: sembolik olarak en yüksek doğruları ifade edebilme hakkıyla, sanatçı, kendi imanının gereklerine sadık kalmalıydı. Bu meydan okuyuşa tam bir mukabele, ancak İslâm'ın çatısı altında geldi.[2]

İRAN-SÂMİ GÖRSEL SANATLARINDA İSLÂM'IN ETKİSİ

İlk müslümanlar, girdikleri topraklarda, kültürün diğer veçhelerini kabul ettikleri gibi, sanatlarını da kabul ediyor ve himayelerinden önce de büyük olan sanatçıların hâmisi oluyorlardı. Kur'ân, zevke düşkünlükle beraber şiir sanatını da yargılıyordu; ama figürel sanatlara karşı bir yargı yoktu. Fakat

2. İslâmîleşmiş sanata dair tatmin edici genel bir inceleme yoktur—mimari ve resimde, ayrı ayrı tatmin edici inceleme yine yoktur. Georges Marçais, *L'art de l'Islam* (Paris, 1946) diğerlerine göre başarılı bir çalışmadır, ilgi çekici olabilir; ancak pratikte, Arap toprakları, özellikle Mağrib ile sınırlıdır. Mimariye ağırlık verdiğinden, Maurice C. Dimand'ın *A Handbook of Muhammadan Art* (3. baskı, New York, 1958) adlı kitabı daha çok görsel sanatlarla ilgilenir ve coğrafî ögeleri bol, fakat mimarî ve bahçecilikten bahsetmeyen bir yapıttır—*L'art de l'Islam* kitabıyla birlikte, tamamlayıcı olarak incelenebilir. *A Handbook of Muhammadan Art* çok başarılı bir müze katalogudur (Metropolitan Sanat Müzesi). İslâm resmini *Miniaturmalerei im islamischen Orient* (Berlin, 1923) adlı çalışmasıyla genel fakat anlamlı bir açıdan inceleyen Ernst Kühnel, bize Katherine Watson tarafından *Islamic Art and Architecture* (London, 1966) adıyla çevrilen, orijinali *Die Kunst des Islam* (Stuttgart, 1962) olan eserini sunmuştur. Bu eser, genel olarak teknik (biraz da estetik) açıdan, özellikle Akdeniz ülkelerindeki her çeşit sanata bakış açısı verir. Tarihsel verileri, genel olarak hatalıdır. David Talbott Rice, *Islamic Art* (New York, 1965) adlı eserinde Akdeniz ülkelerinde Kühnel'den daha az yoğunlaşır, fakat Hindistan üzerine de hiçbir şey yazmamıştır: üstünkörü ve yanlış bilgili, özellikle müzelik parçaların tarihleri konusunda ciddiyetsiz bir yaklaşıma sahiptir. Arthur U. Pope, *A Survey of Persian Art* (Londra ve New York, 1938-39), çok zengin belgelere sahiptir. *Introduction to Persian Art since the 7th Century A. D.* (Londra, 1930) adlı başarısız eserini, oldukça başarılı *Persian Architecture, the Triumph of Form and Colour* (New York, 1965) adlı kitabıyla değiştirmelisiniz. Heinrich Glück ve Ernst Diez, *Die Kunst des Islam* (Berlin, 1925) adlı eserlerinde katı bir teknik analize (genel kültür ve tarihe önem vermeyen bir yaklaşım) rağmen, önemli belge ve fotoğraflar sunarlar. Ernst J. Grube, *Landmarks of the World's Art: The World of Islam*, (New York, 1966?) adlı eserde mükemmel reprodüksiyonlar sunar. Ne yazık ki, bu çalışmalar İslâmîleşmiş sanat çalışmalarının durumunu ortaya koyuyorlar; birçok mimari araştırma ve sanatsal incelemeye rağmen, geri plandaki İslâmîleşmiş kültüre çok az başvuruda bulunuluyor ve estetik problemlere önyargıyla yaklaşılıyor.

sonuçta, kaçınılmaz olarak İslâm da bu konudaki mevcut tartışmaya girdi. İkonofobiye yol açan tüm şartlar İslâm için de geçerliydi.[3]

İlk baştan beri, Kur'ân, Hz. Muhammed'in mesajının bütünüyle birlikte İran-Sâmi nebevî geleneğinin çizgisindeydi; Nil'den Amuderya'ya kadarki bölgede yer alan halkların kült figürlerinin ilişkili olduğu tabiat kültleri aleyhine doğal bir eğilim taşıyordu. İslâm içerisinde özellikle etkili bir üstünlük noktasını elinde tutan şeriat-eksenli düşünen kesimin, tabiat imgelerine karşı geçmişten miras alınan önyargıları, gerek kült içerisinde ve gerek dışarısında figürel görsel sanatları mahkûm eden manevî endişelerle pekiştirildi. Zaten İbranî peygamberler arasında müreffeh kesimin estetik lüksleri küçümsenmekteydi. Kadın mücevheratından, şatafatlı kült âbidelerine kadar her çeşit lüks, manevî saflığın sadeliğiyle tutarsız olarak ve de fakirlerin alınteri olarak görülüyordu. Şeriat-eksenli düşünen kesimin eşitlikçi ve popülistik sosyal bilinci, böylesi hissiyatları yansıtmaktaydı—figürel imajlar tarafından sağlanan zengin dekorasyonun yanısıra, altın tabaklar, ipek kumaşlar ve müzik de yasak edilmişti (yani erkekler için—onlar, tüm bu hususlarda ancak güç-belâ kadınları kontrol etmeye çalıştılar). Şeriat-eksenli düşünen kesim, belki de önemli olarak; büyü kokan herşeye karşı kuvvetli bir güvensizlik beslemişti ve bunun nedeni eşitlikçi bir mülkiyet tarafından empoze edilen beşerî tutku sınırlarını kesin kes aşan büyünün gücüydü.

Sonuç olarak, İkinci Kitap'ta gördüğümüz gibi, estetik kültürü reddetmenin bu manevî ve ahlâkî nedenleri inanılan esaslara karşı daha duyarlı olanlar arasında hayli destek buldu. Saf bir tek-tanrıcı dinî bağlılık tecrübesi, yoğun biçimde inhisarcıydı: İlahî Müteâl'in manevî çağrısı topyekün, ve yekvücut bir dikkat bekliyordu. Teslisi reddedip tevhide dayanan bir ilahiyat, ibadet fiilindeki birliğin ifadesiydi.

İlahî çağrının aracılığıyla sunulduğu Kur'ân, yegâne kabul edilebilir semboldü: âbid, kendi varlığının tüm muhayyel ve görünebilir güçleriyle bizatihî Kur'ân üzerinde odaklaşmalıydı.[4] Başka herhangi bir sembolizm,

3. Müslümanların imgelere olan düşmanlığının gelişimini görmek için, K.A.C. Cresswell, "The Lawfulness of Painting in Early Islam", *Islamic Culture*, 24 (1950), 218-25, adlı makaleye bakabilirsiniz. Bu eser dindar çevrelerde imgelerin yasak olmadığından genel olarak, fakat üstünkörü bahseder. ("Sâmi ırkının temsilî sanata olan kalıtımsal hoşnutsuzluğu" şeklindeki bir tanımlama, aptalca bir Batı ırkçılığından başka birşey değildir. Diğer saygıdeğer yazarlar için söz konusu olamaz). Rudi Paret, "Textbelege sum Islamischen Bilderverbot," *Das Werk des Künstlers: Hubert Schrade sum 60. Geburtstag* (Stuttgart, 1960) adlı eser, işe yarar biyografik notlarla başlar, daha sonra ise fakihlerin neyi yasakladıklarını saymakla yetinir.

4. Bir sembol olarak Kur'ân üzerine *History of Religions*, 3 (1964), 220-60'daki "Islam and Image" adlı makalemin 222 ve 241. sayfalarındaki dipnotlar ile krş. Bu makalemde, sanat hakkındaki düşüncelerimi, İslâmîleşmiş toplum hakkındaki genel bakı-

özellikle müzik ve resim gibi ayartıcı form ve semboller ruhun dikkatini dağıttığından, Kur'ân'ın varlığına rakip olarak görülmeliydi. Atanmış din adamları ve onların özelleşmiş dinî törenleri de bunu aynı nedenlerle savunuyordu: âbid, bütün ruhuyla ve aracısız olarak Allah'ın emir ve davetlerine yönelmeliydi. Bu yüzden ibadetin takdis edilmiş özel bir mâbedle sınırlanmadığı bu gelenekte, imgeleşmiş sembolizm, bulunduğu her yerde tehlike unsuru olarak tezahür edebilirdi. İkonofobik maneviyatçılar büyük bir destek toplamışlardı, basit bir püriten şikayeti olarak kalabilecek durumdaki birşey, artık sürekli nazarda tutulması gereken bir hususa dönüşmüştü.

Saf bir tevhidî ibadet tarzı, kendisinden başka insan muhayyilesini kavrayabilecek herşeye karşı düşmancaydı; pahalı lüks sanatlarına fazla saygı duymayan bir manevî/ahlâkî eşitlikçilik taşıyordu. Böylece şeriat-eksenli sadık bir müminin dargörüşlülüğüyle burjuvazinin dargörüşlülüğünü birleştirerek, mânen ve ahlâken gereksiz gözüken herşeyi kötülemeye başladılar. Şer'î ruh, en azından prensipte, daha bir incelikli tüm sanatlara karşı düşmanca bir tutum besliyordu. Bütün lüks ve sanatı bertaraf etmeye gücü yetmiyordu. Fakat bahane gösterebileceği her çeşit sanatı, tam bir otoriteyle fırlatıp attı. Putperestliği yok etme gerekçesiyle cariyelerin şarap ve sekse özendiren şarkıları ile ipek ve altının estetik amaçla kullanımının yanısıra, bütün figürel imgeler yasaklandı. Hanefî ve Usûlî Şiî fıkıh kitapları, nazarı namazdan saptıracak görüntüleri önleyici kurallar içeriyordu. Şâfiî ve Mâlikîler bir düğün törenine davetin kabul edilmesini sorun haline getirerek, lüksü zımnen sanata mâlettiler; fakat sonuçtan da hiç rahatsızlık duymadılar. Canlı figürleri çizen ressam mahkum ediliyordu. (Hesap Günü, ressamdan, çizdiği figürlere can vermesi istenecek ve o beceremeyecekti). Vaktiyle yapılmış olan resim ayaklar altında çiğnenerek, figürlerin yaşama şansı yok ediliyordu.

Bunun sanatsal etkisi, İslâmîleşmiş siyasî gelişme tarafından teyid edildi. İbadete dair sanatta aşkın (müteâl) telmihin bu itirazından sonra, heraldik ve dinastik hanedan sanatındaki temsilî semboller bile artık bir sığınak bulamaz olmuştu. Ortada, statüsünü ve zevkini simgesel olarak gelecek nesillere bırakabilecek küçük bir yönetici asiller sınıfı bile yoktu. Abbasî hilâfeti bile, muhayyileyi iyice kavramanın ve sanatı yüceltmenin meşruiyetine dair bağımsız hiçbir temel geliştirmedi.

Buna rağmen, kısa süreli askerî hanedanlar, böyle bir meşruiyete daha az dayanak bulabildiler. Yeni rütbe kazanan bu hükümdarlar, askerler olarak, asıl meşruiyet unsurunu içinde bulabilecekleri şeriatın kendisine dönmek zo-

şımı—tarihsel gelişim ve ikonofobi üzerine yetersiz bir analiz sunmuş olmama rağmen—okuyabilirsiniz. Modern sanatla ilgili yorumlarımın tek yönlü olduğunu kabul ediyorum. Burada Harold Rosenberg'e, beni bu kitapta daha açık ve doğru bir yaklaşıma yönelttiği için teşekkür ediyorum.

runda kalıyorlardı. Yeni emîr olan bu insanlar ulemanın sertliğine karşı hiçbir alternatif sunmadılar. Moğol ve Timur hanedanları bile, etkin hâmiler oldukları halde, özerk bir şekilde kendi iktidarlarının tam bir temsilî meşruiyetini uygulamayı başaramadılar. O zaman, sembolik temsilî sanat, her iki normal kaynağından mahrum kalacaktı. Dolayısıyla, politikada temsilî olmayan ve sanatta olduğu gibi, mitler ve semboller için hazır bir umumî meşruiyet kaynağı kalmamış oldu; başvurulacak yegâne şey şeriattı; o da zaten bunlarla uzlaşma taraftarı değildi.

Cami içerisinde, şer'î yasak, şüphesiz etkiliydi. (Ve kilise ve sinagoglardaki ikonoklastik eğilimler de destekleniyordu.) Hatta dünyevî yapılarda bile, yasak, (daima olmasa da) genellikle heykel yapımını bertaraf etti. Sonuç olarak (göreceğimiz gibi, heraldik bir sanat için katı bir siyasî temel talebiyle bir arada), yasak iki boyutlu figürel imgelerin yaygın kullanımını engelleyemediyse de, yasaktan kaynaklanan bir tutum dolaylı yollardan böylesi imgelerde ve müslüman halkların değişik sanatlarında etkisini gösterdi. Bu, sadece böyle bir yasağın sembolik sanatta zımnen mevcut büyünün halk nezdinde uyandırdığı bâtıl korkularla pekiştirilmesinden dolayı değildi. İslâm toplumunda bu çeşit korkuların izi büyüktü. Eğer bir köylü kadîm resimlere veya heykellere rastlarsa, muhtemelen hemen tahrip ediyor; hatta bir âlim (fıkhî bir hüküm muvacehesinde) canlı olmadığını göstermek için resimdeki şahsiyetin boğazına çizgi çekiyordu. Fakat, zannederim ikonofobi, sanatçının muhayyilesinin sınırlarını dolaylı yoldan etkilemesi bakımından, daha da büyük bir öneme sahiptir.

Müslüman himayesi altındaki Nil ve Amuderya arasındaki bölgede, sanatın klasik anıtsalcılık ve natüralizme davetiye çıkarmış olan stilizasyona dayalı basit anlatım biçimleri üzerindeki ısrarı nasıl ötelere taşıdığını; Erken Orta Döneme gelindiğinde tam anlamıyla teessüs etmiş olup, zamanla gözle görünür bir İslâmîleşmiş halde ortaya çıkan sanat üsluplarının, her ikisi de stilizasyona yönelik eğilimi daha da ileriye götüren hüsn-ü hat (kaligrafi) ve girift ve simetrik soyut dizaynın tekrar kullanılması gibi özellikler vasıtasıyla nasıl temayüz ettiğini belirtmiştik. Bu yoğun hale gelmiş stilizasyon içinde, ikonofobik eğilim zaten bir rol oynamış gibi gözüküyor. Çünkü sınırlı bir stilizasyon faaliyeti bir figürün ibadete dair veya heraldik gücünü arttırsa da; bu kadar yoğun bir zorlamaya kalkışmak, figürün yaşayan etkisini zayıflatabilir ve onu estetik arka planına karıştırıp kaybedebilirdi. Buna rağmen, ikonofobik baskının tek etkisi bu değildi. İkonofobi, mit'in, en üst düzeydeki objektif sembolizm sanatının devre dışı kalmasıyla, sanatçının ilham kaynağını büyük ölçüde kurutmuş oldu. Problem birkaç yolla çözümlendi. Sanatçının bulduğu çözüm, sadece her çeşit anıtsal sanatın tonunu belirlemekle kalmadı, ikonofobik çekimin doğrudan etkisinin olmadığı sanat dallarını da yaratıcılık açısından etkiledi. Gösterişli bir masif kubbenin ışıltısını veren girift

geometriden, kalabalık desenli halı ve kilimlerdeki göz alıcı renk cümbüşüne kadar, her yerde sanatçılar doğal efsaneler yerine merak ve zevk dolu yeni ifade yöntemleri keşfederek, en sonunda yeni bir muhayyile dünyası husule getirmeyi başardılar.

Birçok yazar, figürel imgelere karşı yaratılan tabular yoluyla, İslâmîleşmiş sanatın ve onun kollarının genel bir yorumunu yapmaya çalıştı. Bu temsilî figürlerde, tabunun sanatçıdaki canlılığı yok ettiğini savunanlar bile oldu.[5] Zannederim sanatçılar tarafından figürlerin insanlıktan uzaklaştırıldığına dair çok az delil var; çoğunlukla, sanatçılar resimleriyle bariz bir şekilde tabiatı taklit edebildikleri ölçüde gurur duyuyorlardı. Bazı ulemanın, Allah'la rekabet edercesine canlılar "yaratılmaya" çalışıldığı şeklindeki suçlamaları, sanatçıları zaten o denli de etkileyemezdi; çünkü sanat, Modern Çağöncesinde "yaratıcılık" konumunda ele alınamazdı. Eğer ortada bir etki varsa, bu da çok dolaylı bir yoldandı. Ne yazık ki, elimizde sanatçının veya halkın sanattan ne beklediğini gösteren bir belge yok. Çalışmalara dayandırabileceğimiz estetik güdü ve fikir analizimizi yine belgelerle destekleyemiyoruz. Fakat, figürlere tabiatıyla sembolik ve hatta felsefî bir boyut kazandıran bir bilincin değerinin azalışını yansıtan daha İslâmîleşmiş temsilî sanatın belirli özelliklerine rastlayabiliyoruz; o kadar ki, figürler, olsa olsa çok az şey anlatabilmeyi başarmışlardır.

(İnanıyorum ki) İslâmîleşmiş sanatı temelde özgün kılan şey, Tarım Çağının diğer sanatlarıyla karşılaştırdığımızda, siyasî veya dinî, sembolik fonksiyonlardan daha da büyük bir derecede bağımsız olmasıdır. Kraliyet sarayları

5. Thomas Arnold'un *Painting in Islam* (Oxford, 1928) adlı eseri ikonofobinin etkileri hakkındaki yargılar için başlangıç noktası hükmündedir ve insan yüzlerindeki ifadesizlik hakkındaki fikirler açısından önemli bir çalışmadır. Bu Richard Ettinghausen için, (İslâmîleşmiş sanatı çalışan herhangi bir öğrenci, onun çalışmalarına başvurmalıdır), büyük birçok biçimler alan bilinçli gerçekdışıcılığa dair daha geniş bir kategori altında gelecektir. ("The Character of Islamic Art", *The Arab Heritage*, ed. Nabih A. Faris, [Princeton University Press, 1944]); fakat Ettinghausen'in psikolojik tezi şüpheli ve bazan tutarsızdır: Mekke'de sanat eksikliği şeklindeki girişi saçmadır ve birçok doğa-dışı eğilimleri "ulema" ve hatta "kelâm" gibi terimlerle birleştirmesi tatminkâr olmaktan uzaktır,—özellikle bu eğilimlerin, sanatta, ikonofobiden etkilenmeden belirebildiğini görünce. Arap topraklarındaki sanatla ilgili analizde Gustave von Grunebaum incelikli davranır; "Idéologie musulmane et esthétique arabe", *Studia Islamica*, 3 (1955), 5-23 adlı yazısında şeriat-eksenli düşünen İslâm'da dramatizm hissinin eksikliğinden ve insan kişiliğinin statüsünün indirgenmesinden bahseder—temsilî sanata ne resimde, ne de edebiyatta değer verilmediğini iddia eder. Fakat şeriat-eksenli düşünen İslâm temsilî sanattaki tek kültürel kuvvet olmadığından, bu olguyu ona dayandıramayız. Ayrıca İran yaylasında Pehlevî arka planından bahsederken, asıl müzakeresini yaptığı yer olan Bereketli Hilâl'deki Sâmi etkisine hiç değinmez. (Korkarım ki, burada bir dilbilimcinin miyopluğu söz konusu; kültürel devamlılığa Arap dilindeki devamlılık gibi bir açıdan bakıyor.)

veya büyük camilerde yapılan cömert sanatta bile bu geçerlidir. Bir bakıma, bu, özel anlamda bütünüyle "dünyevî" bir sanattır.

Yirminci yüzyılda ("sanat için sanat" çağından sadece yüzelli yıl sonra) belki de bu şekildeki sanatı bir yüzyıl öncesinden bile daha iyi değerlendirecek durumdayız. İslâmîleşmiş sanatta, sanatın saf görsel etki üzerinde ısrar şeklinde yorumlanabilen Modern dünyevî (seküler) özerkliğine karşı belirgin bir sezinleme görebiliriz—bir bütün olarak, tekniksellleşmiş Modernlik dünyasını öngören Modern sanatın sezinlenmesi olmasa bile. İçinde, kentli, ticarî kozmopolitliğin tabiattan nisbeten uzaklaşmış ayinsel veya senyoral kurumların meşruiyetinden etkili biçimde zarar görmüş olduğu bir toplumun sanatında bu sezinlemelerin özellikle göze çarpması asla tesadüf değildir. Temsilî sanatın soyut bir biçimde saf görsel unsurlara dönüşmesi ve temsilî olmayan yeni sanata özenli bir bağımlılık, her ikisi, belki de diğer tarımsallaşmış-düzey kültürlerinden daha yoğun olarak, müslümanlar arasında ortaya çıktı. Gerek müslümanlar ve gerek Modernler arasında meydana gelen bu etkiyi, kısmen eski tabiat mit'lerinden ayrılma ile bağdaştırmak mümkündür. Farklar, benzerliklerden sayıca daha fazladır. Meselâ müslümanlar arasında figürel imgelerin yeniden-değerlendirilmesi ne bir yanılsamacı "taklit" geleneğine karşı bir isyan, ne de üslupta düzenli yenilikler için baskıda bulunmak, ne de kişisel dışavurumculuğa yol açmak idi; çünkü İslâmîleşmiş sanat Tarım Çağının bir sanatı olarak günümüze gelmiştir. Fakat, yine de benzerlik noktaları anlamlı olabilir.

İslâm toplumunda vuku bulan şey, sanırım daha genelde vuku bulmuş olsa da, özellikle figürel sanatlarda gösterilebilinir. Tarımsal dinde ve tarımsal siyasal toplumda öylesine merkezî bir rol oynayan sosyal düzenin ve tabiatın büyük nesnel sembolleri, figürlerin hayatî, hatta biyolojik yönlerini vurgulayan bir figürel sanat çağrısı yüklüydü. Bizatihî figürler huşu ve sadakat uyandırmalı, tecesssüm ettirdikleri şeyin tefekkürüne yöneltmeliydiler. Fakat artık ibadete ilişkin veya heraldik bir fonksiyon işlevini yitirince, figürel semboller, gerektikçe kullanılmaya yönelik çok özel kaynaklara dönüştü. Bu çeşit semboller, görsel yerleşik bir âyin düzeni içinde değil, özel bir şiir sanatı içinde geliştirilmişlerdi: ve görsel sanat, sırayla, sembollerini ibadet tarzından ziyade şiir sanatından aldı. Bu figürler ibadete dair bir tefekküre değil, ani bir hayranlık uyandırmaya hizmet ediyordu. Hayata duyulan ilginin odağı artık bizatihî figürde toplanmıyordu.[6] Halk tarafından kabul edilen nesnel bir sembolizmden çok, bir figürel sanatın yeni ilham kaynakları bulunmalıydı; ve bulundu da. Bir bakıma, İslâmîleşmiş sanatın tarihi bu araştırma sonucu bulunan birçok cevabın tarihidir.

---

6. Burada yine, daha gelişmiş bir açıyla bakabilmek için "Islam and Image" ss. 244-52 adlı çalışmama atıfta bulunmam gerekiyor. (Dördüncü dipnottaki uyarılarla birlik-

Entellektüel ve dinî alanda, avamî kurumlar tarafından meşrulaştırılamayan muhayyile dünyası, zenginliğini dışa vuracak özgün bir dile sahip bâtınî, öncü bir gelenekle kabuk değiştirdi. Sûfî sembolizminin içinde temsilî bir sembolizmin temeli haline geldiği bâtınî bir sanat tahayyül etmek mümkündür. Erken Orta Dönemin burjuva sanatında bu istikamette bazı eğilimler gerçekten mevcut olabilir[7]. Fakat böylesi bir sanat nisbeten çok ince bir pratik temele dayalıydı; muhtemelen müzik hariç; bâtınî prensibin maddî açıdan hayli özenli hale gelmesini önleyen müzik, sûfîlerin ibadetlerinden ayrılmak zorundaydı. O zaman hayli saraylı bir sanat (yine de bir heraldik sembolizm sanatı değilse bile) Moğolların yönetimi sırasında daha da geliştiğinde, bu sanat büyük bir ihtimalle diğer alanlarda da etkili olarak, diğer eğilimleri sosyal hayatiyetten mahrum bıraktı. Bâtınî bir ibadete ilişkin alternatif, bu noktadan itibaren yaşama şansını yitirdi.

Buna rağmen, sanatın dünyevîleşmesi tek bir "dünyevî" stilde, hatta tek bir "stil"de bile sonuçlanmadı. Bu, daha çok, birçok karşıt stile ve birçok sanatsal gelişim türlerine destek temin eden bir durumdu. (Aynı zamanda, kimi haberleşme araçlarında, diğerlerinde olduğundan daha önemli idi. Kutsal binalarda temsilî sembolizmi kısıtlamak, gerçekte, önemli olabilirdi; fakat bu kısıtlama danstaki veya grafik sanatlardaki kadar kesin ve kararlı değildi.) Dünyevîleştirme toplumun farklı sosyal ortamlarında farklı etkilere sahip olabilirdi. Özelde, tüccarlar arasında ve böylece şeriat-eksenli düşünen çevrelerde belirli bir literalizme götürebilirdi—Erken Orta Dönemi incelerken gördüğümüz gibi, mizahla yönlendirilmiş dünyevî bir anlatım sanatına sahip bir literalizm. Aristokratik çevrelerde, özellikle Moğol istilası sonrasında, zevkin aristokrasinin himayesinde olması geleneği açıkça belirince, bu, temsilî sanattan uzaklaşma eğilimlerini netice verdi. En azından çarpıcı bir görsel etkinin, saf bir görselliğin sembolik olarak uyarıcı bir içerik taşıma kaygısına göre ön plana geçtiği soyutlayıcı sanata doğru bir eğilim gözlendi. (Bu, anlatıma olan ilginin kalıcılığıyla birleştirilebilir.)

Sanatın dünyevîleşmesi, bazan her bir sanat eserinin kendine özgü bir kültürel faraziye ve anlamlar dünyasını öngörüyor gibi görünebildiği ve izleyenin kendi özel tarzından sonra ondan anlam çıkarma durumunda olduğu Modern sanatta gördüğümüz gibi, sanatçının kültürel dünyasının radikal biçimde kişiselleşmesi noktasına kadar taşınmış değildi. Sosyal devamlılığın en önemli unsuru, bizzat zanaatçıların el hünerlerinde görülür. Yirminci yüzyı-

7. G.D. Guest ve R. Ettinghausen "The Iconography of a Kâshân Luster Plate", *Ars Orientalis*, 4 (1961), 25-64 adlı makalede bir seramik kaptaki desenin büyük bir ihtimalle denizcilerin hikâyelerine dayanmasına rağmen, sûfî etkisine sahip olduğu inceleniyor. Oleg Grabar'a bu makaleye dikkatimi çektiği için teşekkür ediyorum; fakat yorumlarımdaki hatalardan sorumlu değildir.

lın nesnel-olmayan sanatına bu bakımlardan aykırı düşen bu zanaatçılar genellikle nesnel-olmayan sanatta özenli bir sonuç ve kesinlik sağlamada yeterlilik gösterdiler.

Saf görselliğin sanatında, özellikle daha aristokrat gruplarca beğenilen formlarda, bu zanaatçılık anlayışı, sanatın arzu edilen sanatsal etkilere ulaşabilmesindeki becerinin bir ifadesi haline gelecek bir eğilime katkıda bulundu. Aranan en genel etkilerden biri, tam bir zenginliğin etkisiydi—etkili bir şekilde onları kullanabilen sanatçının yüksek el becerisi kadar, bir sanat parçasının gerektirdiği zengin kaynaklara hükmedebilen insanın mevkiini de gösteren bir zenginlik. Bir yüzey üzerindeki karmaşık bir desenden doğan zengin dokuma kalitesini temin ederken, bu etki özellikle bulunur durumdaydı. Böyle bir görsel sanatın felsefî içeriği birkaç yolla sınırlandırılabilir: sadece muhayyilenin sembolik uyarıcılığı değil; gözün doğada daha geniş bir etkiler menzilinin taranmasını istediği aralık bile sınırlandırılır. Buna rağmen, böyle bir saf görsellik sanatının tek amacı kendi yolunda da son derece yaratıcı olabilirdi.

Bu çalışmaların bazı sonuçları, Geç Orta Dönemde ortaya çıktı. Çizgi-kalıplarıyla arabesk sanat ve ilişkili kompozisyon sanatları, bu sonuçlardan biriydi. Bu sanat tipi Erken Orta Dönemde büyük ölçüde mükemmelleştirilmişti; tüm niteliğiyle, Moğol-Timur döneminde de sürdü. Ne yazık ki, ancak bir sonraki dönemden (ve daha sonrasından) kalma örnekler günümüze ulaşabilmiştir. (İslâmîleşmiş sanatlarda genelde karşılaştığımız bir durum).

Arabesk, İslâm-öncesi Kıptî ve Sâsânî sanatında marjinal dekorasyonlar olarak kullanılan nebatî desen-kalıplarından doğup gelişmiştir. Daha sonraları kullanılan stilize olmuş iç içe yaprak ve gövde desenleri, o kadar karışık bir şekilde geliştirilmişti ki, muhteşem çeşitlenmiş ama yine de tam anlamıyla dengelenmiş ve tatmin edici soyut formlar ağı, hem sıkıcı, hem de boğucu görünmeksizin, bütün bir yüzeyde kullanılabiliyordu. Bu çeşit çizgi-kalıp kompozisyonları, bazan başka vasıtalarla, özellikle saf geometrik şekillerle değerlendiriliyordu. Daire, üçgen, kare ve diğer çokgenler inanılmaz derecede karışık bileşimlerde iç içe örülüyor, bunun etkisi ise kaçınılmaz derecede yoğun oluyordu. En beğenilen ise arabeskin sair motiflerle, basit geometrik figürlerle (hurma ağaçları, stilize edilmiş ikikatlı ağaçlar gibi), hayvan ve insan figürleri ile girdiği değişik bileşimlerdi—ki bu figürler, zaman zaman arabesklerde "gövde"den çıkan "yaprak" motiflerinin varyasyonları gibi bir mahiyet taşıyorlardı. Belki de en özel olarak, arabeskin Arap yazısının en iyi işlenmiş çizgileriyle girdiği bileşimlerin de burada söz konusu edilmesi gerekiyor.

Bu çizgi-kalıp kompozisyonları şüphesiz dindar çevrelerin etkisiyle, ve özellikle camilerde, figürel kompozisyonun yerini alan şeyler olarak ortaya

çıktı. Fakat herhangi bir mite-dayalı sembolizmden masuniyetlerine rağmen, kendi içlerinde tatmin edici olsalar bile, dekoratif bütünlük bakımından zayıf kalıyorlardı. Erken Orta Dönemde anıtsal üslubun başlamasıyla ortaya çıkan uzun paraleller, dönüşlü düğümler ve yuvarlak kaligrafik bitişlerle birleştirilince, arabesk kompozisyonu, hadisler veya âyetlerin yüceltilmesi şeklinde özel bir anlam muhtevası kazanıyordu. Özellikle, sadakatle eski doğal ilahiyat simgelerinin yerini alan Kelâmullah'ın kullanımı önemliydi. Arapça'nın dindar okuyucusu için, böylesi kompozisyonlar eşsiz bir görünüme sahipti. Bu form o kadar etkiliydi ki, metnin önemli olmasına gerek kalmadan, her alan ve konuda kullanılır oldu: sadece bina duvarlarında değil, tahta kapı ve sandık oymalarında, kitap kapaklarında, kilimlerde de bu form göze çarpıyordu.[8] (Bunu tarif için, boş alana yer bırakmayan "bütün yüzey dekorasyonu" gibi bir tanımdan kaçınmalıyız; çünkü yüzeyin renk ve çizgi potansiyelinin tam olarak kullanılması şeklinde bir açıklama daha doğru olacaktır. Onu sade bir dekorasyon olarak ele almak, yapılan tümden bağımsız sanat eseri karşısında, yanlış olur.)

Bu kompozisyonun ezeliyeti, halihazır sonsuz karmaşayı ve varlığın hareketini öne sürdüğü; ve aynı zamanda bir bakışta tüm bu hareketi öne çıkaracak şekilde detayla detayın ve bütünle parçanın topyekün âhengini kendi içerisinde çözümlediği söylenmiştir. Elbette, bu çeşit bir kompozisyonun etkisi, emsalsiz bir zenginlik olabilir; sayısız detayların her biri çok değerli görünür, fakat hiçbiri yine de bütüne hâkim olacak denli ön plana çıkamaz: ve göz güzelliğin sonsuzluğu ile doyurulur. Metafizik sembolizmden asıl ne amaçlandığı burada şüphelidir. (Bunu gösteren bir delil veya belge yok.) Buna rağmen, böyle bir kompozisyon içinde küçük insan figürleri iç içe giren desenlerin engin biçimde büyümesiyle, köşelerde kaybolmuş gibidir ve sonuçtaki tatmin edici duygunun asıl amaç olduğu farzedilebilir.[9]

TİMUROĞULLARI MİNYATÜRLERİ: FİGÜRLERDE SOYUT GÖRSELLİK

Moğol-Timuroğulları dönemindeki elyazması illüstrasyonlarda, tabiat mitlerindeki temsilî sembolizmden bağımsız bir görsel sanatın İslâm âleminde ulaştığından daha az evrensel, fakat eşit derecede çarpıcı bir doruk noktası görünür. İran resimleri, ve bir ölçüde Farslılaşmış bölgenin sair topraklarının resimleri, Geç Orta Dönemde—veya, daha iyisi, yaklaşık 1300 ve

8. A. C. Edwards kilimler hususunda otorite sayılır; konuya yaklaşımı "Persian Carpets," *Legacy of Persia*, ed. A. Arberry (Oxford, 1953) 230-58'den incelenebilir.

9. Carl J. Lamm'ın "The Spirit of Moslem Art", *Bulletin of the Faculty of Arts of Cairo University*, 3 (1955), 1-7 adlı makalesiyle, arabeski tek-tanrıcılığın vurgusu ve İslâmîleşmiş sanatın çekirdeği olarak gören birkaç yazarın örneğidir.

1600 yılları arasında—eşsiz bir gelişmeye uğramıştır. Bu gelişme, kaçınılmaz olarak, İtalyan Rönesans sanatıyla mukayeseyi çağrıştırır. İlk İtalyan resmi gibi, ilk İslâmîleşmiş figür resmi de genellikle en iyi şekliyle Bizans sanatında temsil edilmiş olan genel bir İran-Akdeniz geleneğinden geçmiştir. Fakat İtalyan sanatı örneğinde olduğu gibi, Geç Orta Dönemin ihtişamı, ilk dönemlerin kayda değer canlılığını görmemizi engeller. Bununla birlikte, İtalyan sanatı örneğinde olduğu gibi, bütünüyle haksızlığa uğramamıştır. Bu resim tarzı Fars şiirinin geçtiği her yere geçmiş ve Moğol devirlerinden itibaren İslâm toplumunun daha büyük bir bölümünü kapsamış olan Farslılaşmış muhayyile ruhunun en karakteristik ifadelerinden birini taşımıştır. Bu sofistike ruh tasavvufun Fars şiirine katılışındaki güçlü ve incelikli tutumda da kendisini gösterir.[10]

Ulemaya rağmen, figürel tasvir, en azından merkezî müslüman topraklarında, duvar ve elyazısı illüstrasyon ve seramiklerde, dinî binalardan uzak tutulmak şartıyla, hemen hemen evrensel kalmayı sürdürdü. Gelenek hemen hemen tüm bu medyada aynıydı, tekniğin empoze ettiği varyasyonlara tâbiydi, buna rağmen duvar işlerinden daha iyi korunarak günümüze ulaşan elyazmalarında en üst konuma ulaşmıştı. El yazması illüstrasyonları, hatta bağımsız tabakalara yapılmış resimleri duvar veya yerlere yapılan büyük alan kompozisyonlarından ayırabilmek için "minyatür" olarak adlandırıyoruz. Fakat, elbette "minyatür" terimi sanatın onda daha düşük düzeyde göründüğü mânâsına gelmez. Bir "minyatür" çalışması, bir gecelik iş değildir. (Aslında, sanat tarihçilerinin vurguladığı gibi, sanat sınıflandırmaları bir kültür içerisinde gerekli görülürken, diğerinde hatalı bir tutum olarak kabul edilebilir —ve özellikle Batının asıl (major) ve ikincil (minor) sanat ayırımına göre, kağıt veya kanvas üzerine yapılan resim, seramik tabak üzerine yapılan resimden tamamen farklı bir boyutta değerlendirilebilir.)

Timuroğulları dönemi figür ressamlarının ana ilham kaynakları, Fars şiir geleneğiyle yakın bir bağlantı sahibiydiler; ki bu şiir geleneğinde, şairler, egemen tarafsızlığa hizmet eden başarılı yönetim unsurlarını kullanarak, muhayyilenin kendine özgü dünyasını inkişaf ettirmişlerdi. Fars şiiri çok-yönlü parlak kelimelerin ani etkisine, yeni insanî hislerin takdiminden daha fazla önem veriyordu. Şiirde bu eğilim geliştikçe, özellikle Hâfız'dan sonra, kaliteli yeni çalışmalar ortaya çıkarma şansı azalıyordu. Fakat, bahsettiğimiz özel-

10. Lawrence Binyon, "Art in Persia", *The Spirit of Man in Asian Art* içinde (Harvard University Press, 1932) ss. 116-42 adlı makalede Timuroğullarının yaklaşımına yeni boyutlar getiren minyatür resimciliğinin duyarlı bir yorumunu sunar. (Bu çalışma E. Blochet, *Musulman Painting, XII - XVIIIth Centuries,* çev. C. M. Binyon, 2 (Londra, 1929) adlı, çok hatalı ve İslâm'a ırkçı bir nazarla yaklaşan esere karşı çok keyif verici bir tezat sunar).

liklerin ön plana geçmesi, resme geçişte arabeskin soyut özelliklerine sahip olan, buna rağmen anlatım sahnelerinde insan figürlerinin duygusal vurgulamasını sağlayan yeni bir sanat ilhamı doğurmuştu.

Resmin duygusal niteliği, mısraların ve resmin resmolunmuş çizgilerinin ana konusu olan beşerî konum üzerine kurulmuş olmasıdır; fakat bu sempatik hislere yönelik herhangi bir aşikâr cezbeye bağımlı değildi. Daha genel olarak anlatmaya çalışayım. Duygusal nitelik, insan figürleri aracılığıyla gelen dolaylı, kavramsal aracılar olmaksızın tasvir edilmişti. Bu aracılık iki yolla gerçekleşebilir. Ay, yıldız veya denizkabuğu gibi nesneler aracılığıyla veya daha az kavramsal, aynı zamanda tam olarak gözlenemeyen biyolojik imgeler aracılığıyla—bir dudak çizgisi, parmaklardaki gerginlik, bacakların duruşu; ki bu, vücudun hislerini duygusal belirtileri taklit ederek göstermeye çalışmaktı. Daha çok, bu çeşit resimde (yirminci yüzyıl soyut sanatında olduğu gibi, kişisel katkı belirgin olmasa da), etki doğrudan renk ve çizgi görselliğinden geliyordu. Duygu, parlaklığın heyecanı ve şatafatlılık olabilirdi; bazı dönemlerde, belki temsil ediş daha çok kahramanâne veya lirikti, fakat her zaman, seyircinin resme duygusal katılımını listelemekten çok, ton ve şekillerle tepki uyandırmayı başarmaktı. (Daha şiddetli kişisel duygulara bu değerlerle erişememek bir kayıp sayılmıyordu.) Figürler kendi başlarına, demek ki saf görsel unsurlarda uyandırılabilecek bütün tonlamalar için başlangıç noktası sayılıyordu. (Şiirde, saf söz birimlerinin kullanımında figürün başlangıç noktası olarak alınması gibi.)[11] Bu görsel özelliklerin taşıdığı büyük potansiyel, sonuçta resmi tek başına evrensel cazibeye sahip bir sanat haline getirdi.

İslâmîleşmiş sanat üzerine yapılan yorumlarda onun neyi kapsa*ma*dığı o kadar sık vurgulanmıştır ki, bu kez ben neyi kapsadığından söz etmek istiyorum. Bu sonuca varmak için ise, saf görselliğin temsilî sanatta ne anlama geldiği konusundaki düşüncelerimi belirtmem gerekiyor: grafiksel alana bağlı olarak, buna *grafik özerklik* adını vereceğim. Timuroğulları minyatürlerinde, göz, sahnedeki tek oyuncudur. Diğer duyular şiddetle dışlanmıştır. Kimse figürlere dokunma hissine kapılmaz; çünkü ortada zengin bir duygu kaynağı yoktur. Kimse fiziksel bir poz içinde uyuma girmeye çalışmaz—seyircinin konumunun resimdeki objelerle ilgisi yoktur; hepsi eşittir veya eşit varlık ve uzaklığa sahiptir. Diğer sanatlarda olduğu gibi, tek bir ilgi odağı saptanamaz: alan çok büyüktür ve dikkatle bir sürü küçük parçacıklara ayrılmıştır, her detay eşit açıklıkla gösterilmiştir.

Bu resimlerde, özel bir sahne ölümsüzleştirilir; fakat bu ölümsüzlük, sahnenin tamamen organik bir anlayışla kontrol altında tutulduğu Rönesans veya empresyonizm eserlerine zıt bir tutum içindedir; bazı Çin okullarındaki öznel resim mizacına da ters düşmektedir. Timuroğulları sanatının izleyicisi,

11. Burada yine daha fazla detay için "Islam and Image"e, ss. 245-47 başvurmalıyız.

hem fiziksel hem duygusal olarak tarafsız kalıyordu. Uygulanan tarz ve üslup anlatımcı bir sanat ortaya koyuyordu—böylece Erken Orta Dönem resminin devam etmesi sağlandı—çünkü seyircinin tarafsızlığı, her bakış açısından, kişinin hareketi araştırma özgürlüğünü koruyordu: zamanın edebiyatında da değerli olan gayrişahsî bir tutumdu bu. (Bundan dolayı, belki de bu üslup kitap illüstrasyonuna özellikle uygundur.)

Grafik özerkliği oluşturan özellikler, genellikle "dekoratif" olarak adlandırılır, fakat bence bu yanlıştır. Dekoratif sanat, dekorun bir bölümünü oluşturduğu daha büyük bir bütün içinde desenin ikinci bir unsurudur. Garpta, en azından yakın döneme kadar, sadece dekoratif pano ve detaylarda, grafik alanın özerkliği alıkonulmuştur. Fakat renk ve çizginin kendileri için izole edilmesi ilgi merkezi halini alınca, dekorasyon da tükenmeyen özelliklere sahip olmuştur. Grafik düzleme bağımlılık, çizgi ve rengin tamamen özgürlüğe ulaşmasını sağlamıştır. Bu doğal yollarla gelişmiştir—müzikte âhenk kurulurken fedakârlık etmemiz gereken ses dizisi ve tonlamalara çok sesli müzikte izin verme özgürlüğü gibi bir durumdur bu.

Böyle bir sanatı—aslında İslâmîleşmiş sanatın büyük bir bölümü—hazırlayan şey, aslında saf biçimde dekoratif bir sanat haline gelişin de hazırlayıcısıdır: bu sanat, geniş bir dekorun parçası olarak görülen daha önemli bir parçaya süs görevi veren bir detay sanatıdır; fakat bağımsız bir görüntü ile, bağımsız bir kompozisyon sunmayı başaramaz. Gördüğümüz gibi, objektif sembolizm odak noktası olmaktan vazgeçtiğinde, doğal olarak ortada kalan, saf görsel zenginlikteki beceri idi; halkın bütün beklediği de buydu. Ressamın ideali değerli bir el yazmasını veya zengin bir evin duvarını özenle ve güzellikle süslemekti. Uzun bir süre, ressamın hüneri, aynı el yazmasının zarif yazısını yazan hattattan daha az beceri isteyen ve daha az onurlu bir hüner olarak değerlendirildi. Aslında çok kolaylıkla değiştirebileceği sahnenin asıl anlamını ortaya koyması değil, bu sahneyi çizgi ve renklerle bezeyerek, göze zevk vermesi beklendi—çizilen sahnenin bir katliamı veya bir sevişme olayını göstermesi önemli değildi.

Sanatçının an'anevî sosyal statüsünden beklenen yardımcı bir rol vardı. Hattat neredeyse bir âlimmiş gibi itibar görüyordu: zira, en azından, kelimelerle uğraşmaktaydı. Ressam ise ücretli bir işçiydi. İslâmîleşmiş sanatçı—Tarım Çağındaki her bir yerin sanatçısı gibi—birtakım özel teknikleri uygulamak üzere eğitilmiş (genellikle çocukluktan itibaren) ve hâmisi tarafından özel amaçlarla çeşitli kurumlara kiralanan bir sanatçı konumundaydı. Bazan birkaç kişi tek bir resim üzerinde çalışarak, her biri resmin özel uzmanlık isteyen yönünü ortaya çıkarıyordu: altın işçiliği, veya yüzler gibi. Sanatçı, normal olarak kendisini çevresinden soyutlayarak sanata veren, ve bir çatı katında açlıktan kıvranan kişi değildi—böylesi kişiler muhtemelen derviş olarak yaşayan ve muhayyilenin ufkunu açmaya çalışan sanatçılardı. Erken Or-

ta Dönemde sanatçılar anonim olmayı zaten bıraktılar: bireysel eserlere imza atılır, ve en önemlisi bir insan ünlü hale gelebilir ve eserleri sonradan aranırdı, hatta kişisel yaratıcılık bakımından ünlü olmasa bile. Fakat, kadim Yunan sanatçıları gibi, sanatın onlar için ne anlama geldiği hakkında, ortaya belgeler koymadılar. (Acem-i Irak'taki Kâşân'dan, kiremit yapan bir aile kimya ve desen tekniklerini beraberce kaydeden bir kitap yazarak günümüze bırakmışlardır.) Bu gibi durumlarda, dekorasyonun limitlerinin aşıldığının ve büyük işler yaratıldığının tadına varmak, sanatçı ve hâmisi için özel bir itibar sağlıyordu. Askerî himaye altındaki devlet, özel bir üslup ve tarz içerisinde el becerisini teşvik etmiştir ve belki de bu ressamlara Geç Orta Dönemde kazandıkları yüksek mevkiye sığınarak dekorasyondan kaçış imkânı sağlamıştır. (Stil çarkının son devrelerinde aşırı süsleme tehdidinden kaçış buna rağmen başarılamamıştır.)

ÇİN ÖRNEKLERİNİN ÖZÜMSENMESİ

Yeni bir sanat formu, tabiî ki, normal olarak sosyal olaylar paralelinde farkedilmeden ortaya çıkamaz. Siyasî hayatta—veya dinî ya da entellektüel hayatta—olduğu gibi, herhangi bir estetik geleneğin merkezinde, estetik fikir olarak adlandırabileceğimiz, kullanımında belli bir bakış açısı gerektiren özel bir nesneler bileşimi bulunur. Fakat, yeni estetik fikirler eskilerden ortaya çıkar. Bu, bazı teknik ve özel amaçlar kazandırılarak, özel bir çeşit sanatta, sanatsal imkânların sonuna dek geliştirilmesini sağlamak demektir; bundan sonra ne yapılabileceği hususu eldeki tekniği aşarsa, veya sonuçta mükemmeliyet yeni katılanların üzerine çullanırsa, vurgulanması gerekenin soru dışı bırakıldığı farkedilirse, bu sonuç çelişkilere, ikilemlere yol açacaktır. Kreatif bireyler yeni teknikler keşfedip uyguladıkça, bu ikilemlerden yeni sanatsal fikir ve stiller çıkabilir. Fakat bu yeni teknik ve fikirler, ilk başta çok kaba gelebilir; ortam doğduğunda, düşman saflarda yabancı bir sanat geliştirme imkânına kavuşabilir. Yabancı bir sanatla olan ilişki, yeni sanatsal fikirlerin kabulüne yönelik kestirme bir yol sunabilir. Yeteri kadar geniş bir ilişki yenilikler sürecini hızlandırarak, devrime tâbi tutulması gereken bir sanatsal geleneği devrime tâbi tutabilir. Normalde, buna rağmen, böyle bir etki, geleneklerce istenilen anlamda değişimleri kolaylaştırmaktadır.

İslâmîleşmiş toprakların resim sanatı, Timuroğulları minyatürlerinde aldığı özel forma ulaşmak için gerekli örneği ve uyarıyı Çin'in grafik sanatlarında bulmuştur. Çin ipeği ve diğer tezyin ürünleri uzun zamandır ithal ediliyordu, fakat, Moğollar zamanında sadece mallar değil, insanlar arasında da aktif bir mübadele yapılıyordu: kültürlü Çinliler mühendis olarak Nil'den Amuderya'ya uzanan bölgeye geliyor, bu bölge insanları ise, idareci olarak Çin'e gidiyorlardı. Moğol hükümdarlarının emri altında yüksek mevkilerde görev yapan müslümanlar her türden ecnebi insanla bir arada bulundular ve

meşrepleri o kadar yumuşadı ki, yabancı şeylerden korkmak için pek bir nedenleri kalmadı. Meselâ, vezir Reşîdüddin yabancı halkların sadece tarihî ve bilimsel mâlumâtı ile değil, sanatları ile de ilgilendi. Onun başka herhangi bir yerde örneği görülmedik resimler üreten açık fikirli ressamlar tarafından resmedilen elyazmaları vardı: sözgelimi, kimi belagatlı fertler tarafından, Çin resmini çağrıştıran, ama İslâmîleşmiş geleneğin tipik unsurlarını taşıyan çizgiler ortaya kondu.

Onüçüncü ve ondördüncü yüzyılın sonlarında, zaman zaman Çin peyzaj unsurlarını içeren eski anlatımcı resmedişe (özellikle Bereketli Hilâl'de) hâlâ rastlanır; onunla yan yana, Çin'den zarif ithal örnekleri (özellikle Amuderya havzasında) Çin orijinali veya yerel taklitler olsun olmasın; Azerbaycan'da Reşîdüddin için resmedilmiş değişik deneysel formlar gibi. Bu, Hint-Akdeniz devamlılığının İran tarafında, Rönesans sanatının Garp tarafında sebep olduğu kadar büyük bir çatlak doğurdu. Sonradan, Çin etkileri özellikle İran ve Horasan'da, özümsendi. En belirgin Çin etkileri, manzara resimlerinde arka plandaki figürlerin detayında göze çarpar. Burada bile, ithal olayı oldukça seçiciydi; müslümanlar Çin kuş, bulut ve çiçek motiflerini, renkli günışığı manzaralarında görüldüğü gibi, taklit ettiler. Bir zamanlar maddî ve mistik yollardan ilerlemeye çalışmış bölünemeyecek kadar küçük insan figürleri, güçlü Sung budist veya taoist manzara resimlerinde, yüksek kayalık dağlarda geri planda kalıyordu—bu manzara çeşidi müslümanlarca benimsenmedi. Genelde, İslâmîleşmiş resim sanatçısının dikkatini çeken, Çin resmindeki daha az mistik fakat daha coşkulu olan taraftı: canavarlar ve yarışan bulutlar gibi muhayyile ürünü figürlerin tat verici şekillendirmeleri simetrik olmayan fakat âhenkli bir bütünlük içermek şartıyla mezcedildiler. Burada, Çinli sanatçı, İslâmîleşmiş sanatçıları ölümsüz detaylarla birleştirdiği yaşayan bir bütünlükle karşılaştırabileceği bir ifade geliştirdi; ama Çinli sanatçı bunu tam bir desen ve mükemmel simetri şeklinde, arabeskin tersi bir yolla becerdi.

Bu çeşit alternatiflerin yüz yüze gelişi bir deneme zincirini başlatmış gibi görünüyor. Böylece canlı, değerli ve kendine yeten biçimsiz figürlerin bulunduğu eski resimlerin yerini, basit unsurlardan oluşan bir bütün, canlılık kazandıran zarif figürlerle dolu bir sanat aldı. Fakat bu yer değiştirme, tamamen İslâmîleşmiş bir ruh taşıyordu. Sonuç olarak, derinliği vermek için çeşitli bölgeleri sınıflandırma yöntemi, çok farklı bir etki uyandıran bir biçime uyarlandı—bu derinlik bir uzaklık veya hareket anlayışından ziyade, kompozisyon desenindeki yapı anlayışının inkişafını meyve verdi. Sonuçta, Çin örneğinin en önemli sonucu, bir bütün olarak kompozisyonda rahatlık ve akıcılık duygusunun yer almasıdır.[12]

12. Timuroğulları minyatürleri hakkında detaylı çalışma, Ivan. V. Stchoukine'in *Les peintures der manuscrits Timurides* (Paris, 1954) adlı çok belgeli eseridir. Stchoukine resimdeki belgeleri seçerek, değişik konularda kullanılan teknikleri analiz

Özellikle Timuroğulları egemenliğindeki Horasan'ın başkenti Herat'ta, yeni stil en mükemmel yapısına ulaştı. Moğol kökenli hanedanlıkların himayesi altında, bireysel ressam ve mimarlar, yavaş yavaş hattat ve şarkıcılar gibi değerlendirildiler ve ün kazanmaya başladılar, isimleri biyografilerde geçti ve çalışmalarına fiyat biçilir oldu. Eskiden, bu işle sorumlu zanaatkârlar ressamlar adına resimleri imzalarken, onbeşinci yüzyılla birlikte resim hırsızlığı diye bir sorun ortaya atıldı ve resimlerin asıl sahipleri araştırıldı. Dönemin en büyük ismi olan Behzad, Herat'ta eğitim görmüştü ve büyük yöneticilerce aranılan bir kişiydi. Behzad, Timurîlerin resmini doruk noktasına ulaştırmıştır. Kompozisyonlardaki canlılık, hareket duygusu ve figürlerdeki gerçeklik (her zaman Timurîler çerçevesinde), özellikle yüzlerdeki bireysellik, mavi ile yeşilin baskın olduğu renklerdeki incelik, Behzad'ın resminin en dikkat çeken yönleridir. En büyük başarısı, saf görsellikten ödün vermeden natüralist grafik özerklik sanatını yürütebilmiş olmasıdır.

Onaltıncı yüzyıl başlarında Timur imparatorluğu yıkılınca Horasan'ı işgal eden Özbek Şeybânî'nin himayesinde, Behzad çalışmalarını sürdürdü. Daha sonra, batı İran'daki Safevî devletinin kurucusu Şah İsmail için çalışmaya başladı. Şah İsmail, Tebriz'e geçince (Çaldıran savaşı öncesinde, Osmanlı imparatorluğu savaş galibi olup ganimetle beraber Behzad'ı da ele geçirebilir ihtimaliyle, ressamı bir mağaraya saklamıştır) Behzad anında Tebriz'deki ressamların ustası oluverdi. Daha sonraları imzası birçok kez taklit edildiğinden, sadece birkaç çalışmasından emin olabiliyoruz. Hem Tebriz, hem Herat'ta ve hatta Şeybânîler tarafından öğrencilerinin esir alındığı Buhara'da bile, ressamlığı birçok onaltıncı yüzyıl ressamını etkilemiş ve çoğu zaman başlangıç noktası olarak addolunmuştur. Behzad'ın resmi, Timurî resminin doruk noktasıydı; fakat Timurî resminin sınırlarını zorlayarak, onların sentezine yeni boyutlar da kazandırmıştır.

MİNYATÜRLERE NASIL BAKMALI?

Herat resim okulu, tabiî ki, İran'daki tek okul değildi. Şiraz'da, örneğin, aynı problemin farklı yönleri ortaya çıktı; burada ressamlar tek-renklilikte (monokrom) gölgelemeyi (Çin geleneğinde de bulunan bir özellik) fazla kullanıyorlardı. Günümüze kadar gelen çalışmaların özellikle elyazması ilüstrasyonlar olması, duvar resminin anlatımcılıktan farklı ve daha önemli olabilecek yönlerine verdiğimiz değeri azaltmaya neden olur (manzara, portre, natürmort). Portre resim, fotoğrafçılığın keşfinden önce zâbıta işlerinde kullanılırdı. (Diğer alanlardaki kayda değer işlerden sadece üstünkörü bahsedebiliriz—seramik, kristal, tabak işi, deri, kumaş, İran halısı...) Buna rağmen, bir

---

eder ve akımları süzer. Ne yazık ki, ressamların ne yapmaya çalıştığı konusunda pek birşey diyememiştir ve onları Batının yanılsamacı ölçütleriyle yargılar.

noktaya kadar, Timurîler döneminin elyazması illüstrasyonları hakkında söylememiz gereken hususlar için, dönemin diğer figürel gösterimine başvurmak gerekmektedir.

Başlangıçta, İslâm resmine dekora bakış açısından yaklaşarak gözü alıştırmak yararlı olacaktır. Sanatı bir süsleme ve güzellik yolu olarak görmeyi öğrenince, kişisel kompozisyonların gücünü hissetmeye devam edebiliriz. Bir kere kuralları anladıktan sonra, yapılması gereken, artık dönemin stilinden hoşlanmaya başlamaktır. Kişisel başyapıtlar üzerine yapılan yorumlar, kuralların temelidir. Her büyük ressam, stilin sınırlamalarına karşı mücadele ederek, onu yeniden şekillendirdi: her ressam için, dönemin stili, üstesinden gelerek yorumlayacağı bir ifade değildi. (Bundan dolayı, bir kuşaktan diğerine bir değişim gözlenir.) Büyük ressamlar çizgi ve renk zenginlikleriyle gözlerimizi açarak, önümüze, çevremizdeki gerçeği algılama yolları sunmuşlardı. Fakat (diğer gayri-dinî sanatlarda olduğu gibi), böylesi gizli meyveler ressamın amacı değildir ve seyircinin de ilk yorumu olmamalıdır.

Bildiğimiz gibi, görsel dünyayı temsil eden tüm sanatlar, sadece incelikli ve kurnazca ihmallere başvurulursa, özel bir estetik amaç peşindeki dünyayı zedeler. (Timuroğulları sanatçısının ana estetik amacı, tabiî ki, görsel zevkti.) Sanat, doğanın "fotoğrafik" bir yeniden üretimi değil, yüceltilmesiydi. Fakat artistik değiştirmeler, izleyicinin zevk aldığı formun sınırlarından uzaklaşmayarak, anlaşılır kalmalıdır. Eğer değiştirmeler çok uçsa veya anlaşılmazsa, göz ressamın ne yaptığını izleyemez. Bundan dolayı, tabiî ki sanatın karakteristik ve işlenmiş tutumu, yüzyıllardır birçok yönetim değişikliğine rağmen, çok az değişiklik geçirmiştir. Her stilin sadece kendine has el sanatı teknikleri değil, kendine özgü gerçeği değiştirme ve etkiyi arttırma yöntemleri de vardı.

Karanlık bir odaya girince gözü alıştırmamız için gereken çabayı Tarım Çağının diğer sanatçıları gibi, İslâmîleşmiş sanatçıların yarattığı değişikliklere alışmak için de kullanmalıyız. Bizim amacımız ekseninde, bu, İtalyan Rönesansı resminin anlatımına zıt bir bakış açısıyla açıklanabilir; çünkü Garp sanatı yakın zamanlara kadar onun dolmuşuna binme eğilimindeydi ve hâlâ birçok Garplı izleyicinin, hatta sair Modernlerin dahi gözü, bu önyargılı eğilim içindedir.

Bir resmi anlamanın ilk adımı, her çeşit görsel unsurun, biçimsel desenin taleplerine verdiği ödünün derecesini bulmaktır. Hiçbir şey esirgenmedi. Önce, yazının nasıl karışık desene dönüştüğünü gözleyin, böylece şeklî karmaşıklığın ilkelerinden başka herhangi bir ilkenin—kabul edilebilir bir şekilde, fiilî sözlerin harfleri olan—şekillerin seçimini belirleyebildiğini güçbelâ görebilirsiniz. Bu çeşit dekoratif yazı, İslâmîleşmiş sanatın her biçiminde müsrifçe kullanılmıştır. İç içe zekice örülmüş mükemmel geometrik formlar

kendi başına bir sanat oluşturarak gözdeki uyum arayışını doyurur. Fakat aynı desen becerisi sadece arabeskte değil, çok sayıda başka detaylı çalışmalarda da, inceltilerek, bitki, sap ve yaprak formlarına uygulanmıştır. Dahası, resimde nadiren dinî amaç güdüldüğü, sembolik ve psikolojik anlam taşıyabilecek şekiller kullanılmadığı için, hayvan ve insan figürlerini bu şekilde kullanmayı engelleyecek hiçbir neden yoktu. İnsan figürünün saf desen unsuru olarak kullanılması konusundaki önyargılar hafifleyince, İslâmîleşmiş minyatürlerdeki figürler hakkındaki "kuklaya-benzer" veya hatta "gayri-insanîleştirilmiş" görünen çoğu şeyin uğradığı hakaretler son buldu ve bu minyatür sanatı kendine özgü şartlarda ortaya koyduğu beceriyle hayranlık uyandırabilir hale geldi. Bu resimlerde bacak ve kollar, kiriş ve kaslarla eklemlenmemiş gibi gözükür, ve vücudun duruşu bir toprağa bağlı değildir—böyle bir zorunluluk da yoktur; çünkü amaç vücudun güzellik ve zerafet sunan kısımlarını ön plana çıkarmaktır.

Aynı prensip, İslâm resimlerindeki (özellikle Timuroğulları dönemi) ifadesiz yüzler için de geçerlidir. (Portrecilik gibi bazı özel durumlarda, bu prensipten sapılır; fakat bu sapmaların bazısının kaydettiği başarı, bize bu yüzlerin basitçe iş olsun diye yapılmadığını da hatırlatır—yaşlı adamlar genellikle hayat dolu bir yüz ifadesi taşırlar.) Burada, iki nokta vardır. Birincisi, duygusal güzelliği sunmak konusundaki coşkun amaçtır. Şiirde, sevgilinin yüzü her zaman yuvarlak ve ay gibi parlak olmak zorundadır; resimde de—en azından genç ve zarif insan yüzlerinde—aynı tanım göze çarpar. Bu ideal yüz güzelliğidir ve sanatın amacı da bu güzelliği sunmaktır. Hikâye uğruna duygusal simgelere gerek duyulduğunda ise, bu, an'anevî işaretler ile tipik ay gibi yüzdeki mükemmellik korunarak sağlanırdı. (Bu çeşit bir işaret, örneğin hayret belirtisi olarak, parmakları dudağa götürmektir—şiirde ise "hayretle parmağını ısırdı" olarak ifade edilir.) Fakat, amaç çok yakışıklı bir ay-yüzü sunmak değildir. Ay-yüz, birçok modern Batılı izleyiciyi rahatsız edercesine, aynı zamanda bir desen unsurudur—sonuçta, sıra şeklinde gülen daireler her çeşit sahne için çok seçilen bir arka plandır. Tüm desende kullanılan bir unsur olarak görüldüğünde, ay-yüz bütünün çekiciliği bakımından büyük bir etki sahibidir.

Minyatürlerin desenleri, kimi modern Batılıların üstesinden gelecek bir başka önemli özellik daha taşır: resmi kendi içinde bütünlere sahip bölümlere ayırma eğilimi. Bu, tipik olarak binaları ve iç mekânları gösteren sahnelerde ortaya çıkar. Her duvar, her mekân alanı, her bahçe bölümü kendi renk ve çizgi deseniyle kesin bir hatla ayrılır. Sonuç, tabiî ki, doğallık dışında, herhangi birşeydir. İstenen bu değildi. Orijinal olarak, kısmen bir uzaklık düzleminden fazlasına işaret edecek olan anlatıma dayalı bir araçtı. Fakat, sonra doğrudan kompozisyonla ilgili amaçlarla kullanıldı (çoğu kez fazladan bir alan imkânı husule getirmek için gereksiz figürler kullanıldı.) Görsel

amaç, renk ve çizgi olasılıklarından azamî yararı sağlamaktı. Blok kalıplama iyi yapılınca, bu daha büyük desenin şeklî dengesine ve çekiciliğine katkıda bulunuyordu. Bazan, örneğin, marjinal blokların köşeli geometrisi, ana figürlerin canlı kıvrımlarına etkili bir zıtlık ortaya sunuyordu. Bu yaygın desen yöntemi, doğal manzaranın konu olduğu resimlerde çok sık göze çarpar. Ki bu noktada, binaları temsil eden dikdörtgen bloklar soru dışıyken, kayalar ve ağaçlar, benzer sonuçlarla resmî bölümlere ayırmak için kullanılırlar.

Bu desen yaklaşımının tesadüfî bir sonucu bazan doğal gölgeleme ve perspektifin cesaretle reddi idi. İtalyan Rönesansının önem verdiği mesafe perspektifi gözardı edilmişti,—en azından çeşitli yabancı temalara zaman zaman başvurulduğu Orta Dönemlerin sonrasına dek bu böyle sürdü. Mesafeyle birlikte yavaş yavaş azalan imajın izi, renginin ve gölge vasıtasıyla formunun sürmesi gibi, sanat aracılığıyla üstesinden gelinmesi gereken doğal görüntünün en belirgin hatalarından biriydi. Biçimsel desenin kesinliği ve açıklığı uğruna, bu feda edilmişti. Yeni sanat deneyimi, modern Batılı izleyiciye atalarının bu konudaki önyargısını dağıtma noktasında yol gösterir; uzaktaki figürü aynı büyüklükte, fakat kağıdın üst kısmına yerleştirerek detaylı olarak görmek bizim için daha zor anlaşılır bir tutumdur.

Bazıları için kavranması zor gelebilecek bir nokta, (özellikle gerçekçi detaylar kullanıldığı zaman) resimde bir unsurdan diğerine geçerken ortaya çıkan tamamen farklı bakış açısıdır. Müslüman sanatçılar, perspektif çizimine müsamaha gösterebilirdi: desende bütünlük etkisini arttırmak için, geriye uzanan yüzeyde dik açıyı eğik açıyla göstermek gibi. Fakat sanatçılar eğer dikdörtgen bir şekille uğraşıyorsa, bu yolla çok özgürce perspektif yapabiliyordu. Sonuç olarak, halılar ve gölgelikler, ayak altına veya baş üzerine koyulmak yerine, kurumak üzere ipe asılmış gibi çiziliyordu. Bir çeşme ve bir ördek yüksek bir yere çizilirken, özenle süslenmiş olan havuz alta dikey olarak yerleştiriliyordu. Genelde, ters perspektif kullanılıyordu. (Ters perspektifte, yakındaki objeler uzakta bulunan objelerden veya taraftan küçük gösterilebilir.) Bunun birkaç fonksiyonu olabilir. Binanın üç tarafı karartılarak gösterilirken, ön taraf tanımlanmayabilir. Çok genel olarak, bu ön plandaki nesneleri, odak noktası geri planda kalan bir desenin çizgilerini göze çarpmadan birleştirmeye yarar. Doğal perspektif ise tam aksine, desende uyumsuzdur ve dışarıdan kinetik bir etkiye ihtiyaç duyar; doğal perspektifin kaçınılmaz olduğu durumlar dışında—içeri açılan kapı çizimi gibi—ondan kaçınılır. Detaya olan kusursuz ve zahiren natüralist özenine rağmen, sanatçı bir kamera gibi çalışmıyor, bilakis konuyu göz alıcı ışıltılarla süsleyerek, duyarlı bir güzellik adına birşeyler husule getirmeye çabalıyordu. Bu İslâmîleşmiş sanatçıların olağanüstü bir başarısıdır.

"Grafik özerklik", çok önemli bir özgürlük sağladı. Her manzara resmine

parlak bir şekilde berrak ve kusursuz bahar çiçekleri serpiştirme klişesi, kesik ve kanlar fışkıran bir boyun çevresine uygulandığında, çok şaşırtıcı bir durum meydana getiriyordu. Özellikle, hikâye edişte, evin iç ve dışını göstermek veya kahramanı daha geri plânda bulunsa da daha büyük çizmek (şiirde olduğu gibi), çok elverişli bir teknikti. Bu gerçekdışı yaklaşımlar, kişinin durum veya statüsünü göstermek için kaçınılmaz olarak kullanılan an'anevî jestler ve semboller bu yönden ele alındığında, sıradışı görünmektedir.

Sonuç olarak, seyircinin hatırlaması gereken, resmin her parçasının kendi içinde bütün olsa da, aslında büyük bir parçaya monte edilmiş olmasıdır. Duvar resmi mimarinin bir parçasıdır. El yazması minyatürleri de, izole edilmiş birimler olarak kabul edilemez, fakat bir kitabın her sayfasında hattatlık, şiir ve sözleriyle beraber zenginlik sunan bir sanattır. Kendi başına dekoratif unsurlar taşımayan resim ve hatta diğer sanat dallarından, zayıf ve büyük bir başka dekoru, boyutu ne olursa olsun tamamlaması bekleniyordu. Bir insanın odasındaki vazo ve duvar çinileri, elindeki kitabın kapağı ve minyatürleri, kullandığı metal kupa ve güzel kostümler, hoşlanacağı tüm geçici sanatların—şarkı, müzik ve dans—âhenkli bir bütünlük husule getirmesi bekleniyordu. Bundan dolayı, sadece bir ilham kaynağı olarak değil, temel bir estetik ideal uğruna da, kitaplardaki mısraların ruhu ve bunlara uygun resimler, bir bütün olmak durumundaydı. Minyatürü kaplayan güzel desen duyarlılığı, minyatür ve kitabın ortak bütünlüğü sonucunda ortaya çıkmış bir güzellik duyarlılığıydı.

MİMARİ: KEMER VE KUBBELERİN SİMETRİSİ

Estetik temele en çok hâkim olan sanat mimariydi: gerçekte, İslâmîleşmiş toplumun ana görsel sanatı oydu. Hiçbir yerde, mimari ve diğer sanatlar arasındaki bağlantı, İslâm toplumundaki kadar yoktur; büyük mobilya daha az kullanılırdı ve iç ve dış mekân arasındaki ayırım iç avlu alanı ile yapılıyordu; bundan dolayı binanın yapısı iç yapıyı gölgede bırakabiliyordu. Vazo, küp, tahta sandık ve halı gibi döşemeler, doğrudan duvar, yer ve binaların açık alanlarına karşı yerleştirilirdi. Vazo gibi mekândan bağımsız eşyalar, duvardaki pencere boşluklarına veya divan, koltuk yerleştirilmemiş duvar kenarlarına diziliyordu. Camilerde, geniş yer mekânını bozacak sıralar bulunmuyordu ve yerdeki halılar tamamen ortadaydı. Büyük boyutlu resimler duvardan duvara taşınmayı sağlayacak kanvaslara değil, doğrudan duvar resmi şeklinde duvara yapılırdı; bazan çini veya mermer işleme de resme bir başka alternatif olarak seçilebilirdi. Heykel (genellikle hayvan formu olarak), her zaman giriş, sütun, avlu çeşmesinin önemli bir bölümüydü. Büyük bir kitabın belirli bir sayfada açık kalmasını sağlayan tahtadan oyma tezgâhlarda ortaya konulan kitap sanatı, kitabın bulunduğu binanın yapısından tamamen soyutlanmış değildi.

Mimarinin anlaşılırlığı, özellikle çok gelişmiş bir sanat olan bahçecilikte görülebilir. İslâmîleşmiş bahçelerdeki (en azından İran'dakiler) en yaygın model, Sâsânî döneminden izler taşır. İki yönlü akan ve bahçeyi çaprazlamasına dörde bölen su, dikdörtgen şeklindeki bahçenin ortasında bir havuz olarak birleşirdi. Her dört bölüm içinde, çiçekli bitkiler renk öbekleri oluştururdu; fakat çiçeklerden daha önemli olan bahçedeki yüksek ve gölge yapan ağaçlardı. Aslında, bir bahçe su ve ağaç yerine sadece çiçeklerle donatılabilirdi—fakat su ve ağaç düzenli bir model husule getirmek açısından bahçenin temel unsurlarıydı. Çiçekler, bahçedeki kuşlar gibi güzelleştirici etkenlerdi—bazan Fars şiirinde, güle âşık olan bülbüle, şakıması için konacağı kalın ağaç yaprakları yetiştirilirdi. Bazan ise bahçeye, yürüyüşlere vesile sayılan ve önem kazandıran sivri bir çadır kurulurdu. Hemen hemen aynı şekilde, bahçenin temel unsurları olan havuz ve ağaçlar, binanın ortasına da yapılabilirdi. Bahçe ve binadaki ruh hemen hemen aynıydı ve biri olmadan diğeri düşünülemezdi.[13]

Kişiye özel evler, özellikle iç mekânlar artistik bir hünerle inşa edilirken (Arap ve Fars topraklarında, dış mekân genellikle dar bir sokağa bakan önemsiz bir duvardan ibaretti), en büyük sanat doğal olarak halk binalarında uygulanırdı. Cami, türbe, hastane, hânikâh, medrese gibi dinî içerikli binalar kadar, kervansaray, kapalı pazarlar, hamam, hisar ve saray gibi dinle doğrudan ilgisi fazla olmayan binalarda da gelişmiş bir sanat uygulanırdı. Maddî varlıklarını dinî yapılara yönelten zenginlerin veya yöneticilerin bir dindarâne fiil olarak bu gibi binaları inşa ettirmesi kadar, şer'î normlar da binanın yapısının yayılmasında etkiliydi. Saray ve hamam dışında, duvar resmi genellikle temsilî olmayan sanata dönüştürüldü; mimari, figürel sanatı sonuçta bir bütün olarak İslâmîleşmiş sanat içinde ikinci plana itmekte büyük rol oynamıştır.

Geç Orta Dönemin sonlarından itibaren, gezginlerin ziyaret edebileceği önemli sayıda tarihî yapı inşa edildi. Diğer sanatlarda olduğu gibi, mimaride de tek bir İslâmîleşmiş stil bulunmaz. Tarihî yapıları anlamaya başlayınca, farklılıkların benzerliklerden çok olduğu ve şehir şehir, dönem dönem bunun arttığı farkedilir. Bazı dönemlerde, duvar dekorasyonunun mimarî formla ilgisi engellenmiştir; daha çok, duvardaki yüzey motifleri hâkim hale gelip duvar dekorasyonunu ikinci plana itmiştir. Kubbe şekli, minare çeşitleri, kemer ve tak uyarlamaları, stildeki farklılıklar nedeniyle insanı şaşırtabilir. Fakat kemer ve takların tutumsuzca ama kararlılıkla bir arada kullanılması karşısında, detaylarda düzenli bir simetri ruhu bulunup bulunmadığını merak

13. Donald N. Wilber, *Persian Gardens and Garden Pavilions* (Rutland, Vt., 1962) ne çok sistemli, ne de çok bilimseldir; fakat çok sayıda bahçe hakkında ilginç değerlendirmeler sunar ve İngilizce'deki en iyi çalışmalardandır.

edebiliriz. Kemer ve takların bu şekilde kullanılması, bu düzen ruhuyla, İslâmîleşmiş mimari aracılığıyla Yüksek Halifelik Döneminden beri süregelmekteydi ve onu çağdaş Garp, hindu Hindistan veya Çin mimari formlarından kesin bir şekilde ayrıştırıyordu. Bu stiller (özellikle Nil ve Amuderya arasında), İslâmiyetin etkisiyle müslümanlar tarafından yaygın bir şekilde uygulanmıştır. Temelde, bence, bu mimarî formların, az veya çok, her alanda İslâmîleşmiş bir ton içinde, değişik daha ücra alanlarda müslümanlarca kullanıldığını söylemek mümkündür.[14]

İran ve Mâveraünnehr havzası mimarisi, kararlı mimari seviyede renk kullanmaya yönelmiş gibi görünüyor; aynı dönemdeki Timuroğulları resmindeki renk kullanımı ile bu renk kullanımının yakın ilişkisi vardır. Erken Orta Dönemde, İranlılar cilalı fayans eserlerin renk etkilerinden yararlandı. Şimdi bir yapının dekoratif planına, bir dereceye kadar mimari formda bu renk etkisi yoluyla hâkim olmayı öğrendiler. Moğol yönetimi altında, bu çeşit eserler önemli bir yer tuttu; kubbeler daha yüksek ve duvar çinilerindeki hâkim mavi ve kubbenin seramik kaplaması daha parlak yapıldı. Bu alanın en dikkate değer binaları şehir dışındaki anıt mezar ve türbelerdi. Bu türbeler, parlak renkleriyle manzaraya hükmederdi.

Günümüzde, bazı eleştirmenlere göre Erken Orta Dönemdeki kuvvetli yapısal form, renge verilen önemle birlikte geri planda bırakılmıştır: böylece, kubbede çok kenarlı taban ve yuvarlak kubbeyi birbirine uydurmayı amaçlayan "köşe çalışması" detayları bile bazan çok süslü bir şekilde ortaya konuluyordu. Fakat, bence resim hakkında söylenmesi gereken bu kadarla kalmamalı. Bir kere, göz çinilerin parıltısına alışır ve seçici bir gözle inceleyebilirse, mimari biçim yeterince açık bir şekilde belirir. Bence bu mimari sahip olduğumuz renk, çizgi ve yüzey (düz değil, üç boyutlu bir yüzey) gibi olasılıkların birleşimi sonucu ortaya çıkan bir mimariydi. Böylece, kubbenin "köşe çalışması"nı daha doğru analiz edebiliriz. Bir caminin iç duvar yüzeyleri, köşe çalışması yöntemiyle kubbenin çinilerine uzanır. İki boyutlu bir yüzeyden, iki yüzeyli fakat dönüşlü bir başka yüzeye geçiş, üç boyutlu büyük bir renk ve çizgi bileşimiyle mükemmel bir yumuşaklıkla yapılır. Bu yönden bakılınca, köşe çalışması doğrudan yapısal bir tema olması gereken aşırı bir süsleme değildir; fakat gözünü kamaştıran lüks dışında, izleyicinin maddî açıdan ayırması gereken saf bir görsellik sanatının başarısıdır: materyal gücün çizgilerini vurgulamak, görsel saflığı bulandıracaktır.

İslâmîleşmiş mimarinin tümü henüz yeterince çalışılmamıştır. Fakat,

14. İslâm sanatında herhangi bir bütünlük bulabilme konusunda, Richard Ettinghausen'ın "Interaction and Integration in Islamic Art" adlı yazısına, (*Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. G. E. von Grunebaum [University of Chicago Press, 1955], ss. 107-31) başvurabilirsiniz.

bence, görsel sanatta olduğu gibi, burada da objektif sembolizm bir parça sapmaya uğrar. Diğer sanatsal nesneler gibi, caminin de temsilî sembol olmasına izin verilmiyordu—sınırlı bir yön dışında ana avlu [kıbleye] yönelik olmalıydı. Aksine, sadece doğuya doğru yönelimli olmayan hıristiyan kilisesi, ayin ve kilise mihrabı uğruna o denli bütünlük içinde inşa edilirdi ki, sonuçta bazı kiliseler haç işareti şeklinde yapılmaya başlandı; hindu tapınağı ise, yaşayan kozmosu tasavvur ederdi; caminin şeklinde ise gizli bir anlam yoktu. Barındırdığı ibadet gibi, kutsallıktan uzaktı. Bu yüzden, cami mimarisinin—her yeni cami bir diğerinden etkilendiği için, tutarlı bir mimariydi—figürel sanat gibi saf görsellik ve görsel yüzey kontrolüne yönelmesi çok doğaldı.

Modern Batılılar, bazı önyargıları nedeniyle böyle bir gelişmeyi takdir edemeyebilirler. Çok önemli bir noktada, mimaride rengi gerekli bir unsur olarak, hatta basit bir şekil verici unsur olarak göremeyebiliriz; çünkü bir bakıma Garp geleneğinde pencerelerde olduğu gibi, rengin bilinçli kullanımı tasvirî sanatın didaktik sembolizmine göre geri planda ele alınıyordu. Daha genel olarak, yapısal form içinde gördüğümüz "dekorasyon"a karşı önyargılarımız var—doğrudan doğruya sessiz ve kuvvetli olan gizli manevî özellikleri yarı-bilinçle çağrıştıran sembolizmin önemini taşıyan bir yapıya gereken değeri vermiyoruz. Bazıları, belirli İslâmîleşmiş yapıları muhteşem olarak kabul edecektir; fakat suçluluk duygusundan kurtulmak için, bu güzelliğin kanuna aykırı bir kaynaktan geldiği iddiasıyla yapıyı küçük düşürecektir. Bizim hâlâ etkisinde kaldığımız sembolik dış etkenlerden İslâmîleşmiş sanat kurtulmuş gibidir.

Geç Orta Dönemde, İran yapı mimarisi, Timur'un yıktıklarını yapmak amacıyla, Semerkant'ta inşa edilen binalarda en yüksek noktasına ulaşmıştır. Moğol yönetimi altında, Zarefşan nehri boyunca kurulmuş şehirler tahrip edilmiş ve Çağatay hanedanı çok yetersiz bir şekilde ülkeyi restore etmişti. Buna rağmen, bölge hâlâ önemli ticaret yollarını elinde tutuyordu ve özellikle Semerkant verimli topraklarıyla ünlüydü. Ondördüncü yüzyıl ortalarında, harabeler arasında birkaç evden ibaret bir bölge olarak ziyaretçiyi büyülüyordu. Daha sonra, Timur yeniden toparlanan Çağatay devletine karşı Semerkant'ı başkent yaptı ve sistemli olarak diğer şehirleri tahrip etti; insanlardan zanaatkâr ve yapı işçilerini topladı ve Semerkant'ı yeniden kurdurdu. Timur ve onu izleyenler, özellikle Uluğ Bey, burada (ve Buhara'da da), o kadar çok yapı inşa ettirdi ki, Zarefşan şehirleri ve özellikle Semerkant, o dönemden itibaren önemli bir mimari merkez haline geldi. Semerkant'ın başarısı zorunlu estetik kaygının kuluçka dönemi gibidir: tarihte hep olduğu gibi, bir insanın isteğiyle İran'ın tüm zanaatkârları bir bölgede toplatılır ve on yıl içinde muhteşem bir yapı ortaya çıkarılır. Stil, doğal olarak, yeniliğe değil mükemmelliğe yönelir.

Buna uygun olarak, İran ve Mâveraünnehr havzasında, tüm dönemin en çarpıcı yapısı Gûr-u Mîr (Emîr'in Mezarı) adlı, Timur'un Semerkant'taki türbesidir. En önemli özelliği, tabandan belirsizce şişik bir şekilde gelerek, sadece tepeye doğru içe kıvrılan ve kubbeden daha ziyade bir kuleye benzeyen yüksek kubbesidir. Üst kavis, paralel şekilde çevreli oyma çizgilerle ve bütündeki mavi fayansla tamamlanır.[15]

Hindistan'da müslüman hayatıyla mimari bir yapının özdeşleştirilmesine, çok canlı olarak rastlarız. Moğollara karşı, müslüman savunmasının merkezi, (Mısırlı Memlûklerin yanısıra) Delhi sultanlığıydı: bilginler, tüccarlar, sanatkârlar müslüman topraklarından oraya akın ediyordu. Kuzey Hindistan'da yıllar önce tam bir yabancı kültürel bölge olan bir yerin ortasında önemli bir İslâmîleşmiş sanat doğdu.[16]

Kısa bir sürede, aslında, müslüman fatihler büyük bir ölçüde Hintli işçilerle çalışır gözüktü. Delhi'deki Kuvvetü'l-İslâm camisi, müslümanların İslâmîleşmiş kültürel kalıpları muhafaza etmek için sarfettiği çabaların örneğidir. Fetihle birlikte başlayan inşaatta, diğer tapınaklardan yağmalanmış eski hindu sütunlarına rastlanır, ve türbe yapımında hindu mimarların kullandığı düz lento çatılardan yararlanılmıştır. Erken Orta Döneme ait bir İran camisinin zarurî bir unsuru olan kemerlerin büyük "sahne" veya cephelerinde, uçlu kemere o kadar önem verilmişti ki, hindu duvarcılar buna uymak zorunda kalmışlardı—fakat kilit taşlarından yoksun inşa edilmişlerdi ve fazla ağırlığa dayanıksız idiler. Arap yazısıyla sınırlandırılmış olsa da, yapıda hindu tarzını taşıyan oymalar göze çarpıyordu. Fakat, bir nesil sonra, İltutmiş yönetimi sırasında İran'dan müslüman sanatkârlar geldi ve caminin, genişletilirken aynı zamanda İslâmîleştirilmesine de çalışıldı. Sadece, kemerleri yeniden yapı taşlarıyla inşa etmekle kalmadılar, yüzeylerdeki oymaları, özellikle İslâmîleşmiş

15. Creswell'in daha önceki dönemlerdeki çalışmalarına dayanarak, Donald N. Wilber Geç Orta Dönemdeki İran yapılarının analizini yapmıştır. Wilber'in *Architecture of Islamic Iran: The Il-Khanid Period* (Princeton University, 1955) adlı eseri hakkındaki bir mütalaa "Scientific Description of Art" olarak, *Journal of Near Eastern Studies*, 15 (1956) 93-102'de yayınlanmıştır. Eric Schroeder yüzeyin mimaride nasıl temel düşünce konusu olabileceğini göstermiştir. (Buna rağmen, İranlıların Moğol baskısıyla yapısal gücü itip, özgür ince yüzeye başvurduğu iddiasını şüpheyle karşılıyorum. Schroeder'in makalesi bir yönden çok önemlidir: bir ressam veya mimarın sanatçı olarak ne için çalıştığını, ne yapmak istediğini, ve ne yapmadığını, ne gibi araçlar kullandığını araştırmıştır. Bu çok ciddi çalışma, İslâmîleşmiş malzemeler karşısında yine de çok hafif kalmakta.

16. James Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, c. 2 (New York, 1899, ilk baskı 1876) adlı eserde yanlışlıklar vardır. Bunun yerine, Peter Brown'un *Indian Architecture* (Bombay, 1943 veya 1952) adlı eserine başvurabilirsiniz; Fergusson yine de çalışmasına coşku ve bakış açısı getirmiş bir felsefî öncüdür; ki bu, eserini okunmaya değer kılmaktadır.

örneğe uygun geometrik şekil üzere yeniden düzenlediler. Arabeskten bile kaçındılar. (Sadece çok sonraları, kemer üzerinde birçok işçinin çalıştığı bir değişime gidildi.)

Hindu ve müslüman mimarisi arasındaki zıtlık sosyal düzen itibarıyla mevcut genel bir tezada mukabil düşer. Namaz ibadetinin disiplinli basitliği ve doğrudanlığı, şaşırtıcı bir şekilde hindu toplu ibadetinin dağınık ve çeşitlenmiş lâkaytlığına aykırı düşer. Aynı şekilde camilerin mimarisinde, bütünün dikdörtgen planındaki her detayda, müslüman binaları, her biri diğerini temsilen yapılmış, müslüman kalplere olan açıklık ve simetriyi içermiştir. Aksine, hindu tapınaklarında sık ve esaslı bir karışıklık söz konusudur.

Aynı hükümdarlık zamanında, Kutb Minâr yapıldı; dünyanın en yüksek kulesi olduğu söylenirdi. Bir minare değildi; Delhi sultanlığı camilerinde minare yoktu (ezan çatıda okunurdu). Daha çok, bir zaferin amblemiydi—bu çeşit kuleler doğu İran'da yapılırdı—ve Erken Orta Dönem için gerçek bir mimari güç ve başarı örneğiydi. Çok büyük bir özenle, İslâmîleşmiş özelliklere uygun yapılmıştı. Kırmızı taşın deseni, basamak yükselişiyle muhteşem bir görüntü oluşturur ve Kutb Minâr'ı en önemli büyük yapılardan biri yapan ve izleyiciyi büyüleyen, belleğe yerleşerek silinmeyen bir güce sahiptir.

Delhi şehrinde, müslüman iktidarının gururu ve güçlü bir kent hayatına sahip olma kaygısı hâkimdi. Delhi sultanlığı sırasında, bir dizi hükümdar, kent hayatı için yeni bir çekirdek bölge seçmeye karar verdi—yeni yer, yeni *cami*, yeni duvarlar ve yeni kurumsal yapılar. Delhi bir dizi anıtsal yapı ortaya sundu; eskiler yok oluyor, görkemliler soyluluğuyla devam ediyor, yeniler büyük ve gösterişli bir çerçeve içinde kuruluyordu.

İlk devletler zamanında ortaya çıkan stil, sultanlık döneminde sağlamlaştı. İran mimarisininkine benzer bir altyapıyla başlayarak, Hint mimarisi, yapısal forma ve geometrik taş yapıya önem verdi—seramik temelli renk ikinci derecede kaldı; fakat, böylece detayda sınırlı ve renkte kısıtlı boya kullanımı, biçime yenik düştü. Eski hindu unsurları, derece derece daha bir istekle ortaya konuyordu—örneğin, kubbe yerine lentolu kapı girişi kullanıldı. Diğer Hindî bölgelerde müslüman yöneticiler Delhi'den bağımsız olduğu için, Hinduizme olan direnişi yumuşatarak, bir bakıma hindu sanatsal geleneğinden etkilenme eğilimi belirdi. Hâlâ kuvvetli İslâmîleşmiş his kaybolmamıştı. Böylece, ilk yoğun çekingenliğinden sonra, Hindistan'daki İslâmîleşmiş sanat özümseyici gücünü ve kaynak zenginliğine sahip yaratıcılığını ispat etmiş oldu.

MEMLÛK KAHİRE'Sİ: SEYYÂLİYET İÇİNDEKİ ŞEHİR

Suriye ve Mısır'da, Erken Orta Dönemde, İran ve Amuderya havzasındakine çok çarpıcı bir şekilde zıt bir mimari ortaya çıktığını görüyoruz. Arap-

lar arasında, Hindistan'da olduğu gibi, mimari formun kaygısı, tatmin ediciliği sağlamaktı ve renkli çiniler kapsamlı bir şekilde nadiren kullanılıyordu. Fakat, zannederim, İslâmîleşmiş sanatın objektif sembolizmden bağımsız hale gelmesiyle ortaya çıkan yaratıcı etki, çoğu binalarda figürel sanattan kaçınılsa da, önemlidir.

Dönemin serveti Mısır'a akıyordu ve Memlûk yönetimindeki Mısır âbideleri genellikle Kahire'de toplanmıştı. Her geçici hükümdar, aile geleneğini sürdüremeyeceğini bildiğinden, ününü ölümsüzleştirme çabasındaydı. İslâm Kahire'sine ayırıcı mimari tadını veren, bu abidelerdir: turist sürekli birçok Memlûk camisiyle karşılaşır. Bunun nedeni şudur: klasik Abbasî döneminde, yenilik ve esnekliğe açık olan tuğla ve alçı geleneğini izleyen taşsız Irak'ın tipik İslâmîleşmiş mimarisi hâkim durumdaydı. Bu, tükenmez taşocakları ve Firavunî yapı örneğiyle, başka hiçbir yerde, Mısır'daki kadar uygunsuz olamazdı; buna rağmen, Erken Orta Dönem boyunca sözkonusu uygulama sürdü. Ki bu zaman zarfında Mısır kültürü milletlerarası İslâmîleşmiş kalıpların bir uzantısı olmayı sürdürdü. Cemâ'î-Sünnî hareket kadar, İsmailî hareket de Mısır'ın ilham kaynağıydı ve merkezî müslüman topraklarından gelen insanlarca yönetiliyordu.

Moğol fetihlerinden sonra ve Irak'taki Cemâ'î-Sünnî kültürünün gerileyişiyle birlikte, Mısır Sünnî Arap topraklarındaki bağımsız müslüman kültürü için önemli bir merkez durumuna geldi. Moğolların Delhi şehri ve Timur'un Semerkant'ı gibi, Kahire'de de çeşitli zanaatkârlar toplanmıştı. Moğol baskısı altındaki Bereketli Hilâl'den iltica eden çok sayıda zanaatkâr, sanatçılara beraberlerinde getirdikleri farklı stilleri sunarak bir nebze paradoksal bir biçimde yeni bir ulusal tarzın oluşmasında etken oldular. Fakat, Kahire'nin âbidelerini yaratan, nesillerdir doğru-düzgün hiçbir yöneticinin şehre sözünü geçirecek güce sahip olmamasıdır. Yeni Mısır kültürel bağımsızlığı, sanatsal olarak ifadesini taşın doğal pozisyonunun restore edilmesinde bulmuştur ve yeni taş anıtların ömrü, eski tuğla anıtların başaramadığı kadar uzun sürmüştür.[17]

Yeni usuller, camilerde uygulanmaya başlandı ve planda en önemli yenilik onüçüncü yüzyılda medresenin cami planına alınmış olmasıydı (er-geç, İran'dan alınma). Camide Cuma günleri herkesin toplanarak namaz kılıp dua ettiği büyük umumî içtima için, geniş açık bir avlu ve iki yanında sütun-

17. R. H. C. Davis, *The Mosques of Cairo* (Kahire, 1947) teknik açıdan Memlûk mimarisine dair sair çalışmaları kadar başarılı değildir; fakat çok canlı bir eserdir. Had safhada romantiktir; tarihi kötüdür ve bence Fâtımî sanatına haksız bir nazarla yaklaşır. Yine de Memlûk dönemi hakkındaki bölümleri çarpıcıdır. Eklemem gereken, burada hem sanat eleştirmeni, hem de fotoğrafçılıkta usta olan Myron Smith'ten yardım aldığımdır.

lu revaklar (özellikle kıble yönündeki derince yapılırdı), yapıda oldukça kullanılan bir stildi. Daha çok özel nedenlerle, bu sütunlar özensiz yapılırdı. Bunun yerine, mimar, taş duvarlara kurulu kubbeyle kapatılmış dört *livân*'la çevrili küçükçe bir avluyu tercih ediyordu. Livânlar avlunun bir ucuna açılır ve sınıfların yakıcı güneşten korunmasını sağlardı.[18] Çevreye özel işler için, daha alçak küçük odalar inşa edilirdi: genellikle yaptıranın adına yüksek kubbeli bir türbe seçilirdi. Tüm yapının sıkışıklık ve yüksekliği, duvar, kubbe ve minarelerin görünür bir şekilde düzenlenmesini; kubbe yapımında taş kullanımı ise daha yumuşak bir yapının ortaya çıkmasını sağladı. Sonuçta sadece medrese ve öğrenciler için uygun bir yapı değil, mimari olarak sağlam ve iyi şekilli, orijinalinden daha güzel bir eser çıkardı.

Ondördüncü yüzyıl sonlarında, Mısır'da yeni stil mükemmelliğe ulaştığında, yapının çizgilerini belirlemek için kullanılan kırmızı ve beyaz taşlar dışında çok az süslemeye izin veriliyordu. Alçı oymacılığı çok sınırlıydı ve taş oymacılığı belirli bir dereceye kadardı. Bu, şüphesiz taş oymacılığı tekniğinin tam olarak öğrenilmemesindendir; fakat bunda, çok fazla dekorasyonun yapıdaki çizgileri boğabileceği bilinci de etkilidir. En iyi yapıda bile, mermer kaplamacılığı çok belirsiz bir şekilde yapılmıştır. Medrese yapısı çok etkiliydi; çünkü birçok tekniğe açıktı. Medrese yapısı binalara en iyi örnek, Kahire'de Sultan Hasan'ın camisidir. Bu sağlam ve loş yapı bir tepeye kuruludur ve ziyaretçinin keşfettikçe hayranlık duyacağı bir binadır.

Medrese yapısı, özellikle Mağrib'e ve birçok yere yayıldı. Vazgeçilene dek, çok çeşitli yönlerde geliştirildi. Onbeşinci yüzyılda, Kahire'de bu stil iyice belirginleşti. Taş oymacılığı daha dekoratifleşti. Bazı eleştirmenlere göre bu dönem, bir stilin kalıtımsal mükemmelliğinin geçmiş üzerine gelişmesinin umutsuz fakat kaçınılmaz etkisini yansıtan geç kalmış bir tutumdur. Buna rağmen, Kahire'nin en çarpıcı başarılarından birisi onbeşinci yüzyıldan kalmadır: orijinali kare-kule formu olan yapı, sekizgen bir kule formuyla muhteşem haz veren minareleriyle mükemmel bir zerafete erişen bir yüksekliğe ulaşır ve kubbeyle uyum içinde dekore edilmiştir. Kâit Bey Camii bu dönemde inşa edilmiştir; turistler için çok ilgi çekicidir; çünkü renkli cam pencerelerden giren güneş ışığının renkli etkisi—pencerelerin müessiriyeti dönemin bir hususiyetiydi—(biraz gösterişli olsa da) çok çarpıcıdır.

Mısır'ın Osmanlılarca işgalinden önceki nesil döneminde, mimarlar yeniden deneyim kazanıyordu—örneğin, çarpıcı çifte minare yapısı; bazan, ilham tamamen Osmanlı egemenliğinden kaynaklanıyordu. Fakat Osmanlıla-

18. Bir süre, Batılı gözlemciler dört *livân*'ın dört Cemâ'î-Sünnî mezhebi öğretmek için kullanıldığını sandılar. Oldukça eğlendirici bir hatadır bu. Herkesin yere oturduğu doğru; fakat dört bölüm güneşin açısına göre, günün her saatinde, her tür mekân tercihine açıktı.

rın fethinden sonra, Mısır, Osmanlı imparatorluğu stiline kaydı ve bundan sonra bina yapımı özel bir ilgi konusu olmaktan çıktı.

Kahire binaları, çoğunlukla, uzaktan bir bütün olarak değil, debdebeli cepheler olarak görünür; buna rağmen, bütünlük ve parçaların ilişkisi yapı içinde dolaşılırken anlaşılır. Aslında, İslâmîleşmiş mimari genellikle yapının statik bütünlüğünden daha çok pasajlardaki bütünlüğe ağırlık vermiştir. Kümbetler hariç, binalar kurulmuş bir şehrin dar sokaklarına yerleştirilmiş gibidir, belirli bir uzaklıktan, görünse görünse yapının kubbesi görünür. Yüzyıllarca, Delhi'ye tezat, Kahire'de sürekli aynı inşa alanı kullanılmış gibidir. Genellikle, asıl görülmesi gereken, dekoratif yöntemlerin dikkatle kullanıldığı büyük kapıdır. (Yarım kemerin asıl girişe olan orantısı, burada dengelenmiştir.) Aslında, hâlâ en iyi görüntü sokaktan bakarken değil, geçerken kafanızı kaldırdığınızda elde ettiğiniz görüntüdür. Demek ki, bu dönemin yapılarını hareket halindeyken keşfedebilirsiniz: belirli bir uzaklıktan çevredeki binaların üzerinde kalan kubbe ve minareler görünür, yaklaşınca tekdüze duvarlara karşı kurulu büyük kapı belirir; sıcak güneşten külliyenin nisbî korunağına sığındığınızda, avludan, koridorlardan, geçitlerden geçebilir, çeşmelerle karşılaşabilir ve sonuçta (ibadete yönelik her yapıda olduğu gibi) kıbleye yönelik odak noktaya varırsınız. Her noktada, duvar ve sütunların değişken ilişkileri, duvar işçiliğinde farklı bir hattatlık ve arabesk sunar.

En terkedilmiş binanın bile sadece bir yönden değil, her açıdan gözlemlenmesini gerektiren mimarinin, genellikle bir hareket sanatı olduğu söylenebilir. Mimarî bir yapı, genellikle bir fotoğraf makinasının birkaç bakış açısı ile kavranamaz; hareketli bir film veya en azından, belki de peşpeşe çekilmiş, aynı etkiyi verebilecek bir sürü poz gerektirir. Fakat bu özellik, kimi İslâmîleşmiş mimaride özel bir ehemmiyet kazanır. Kahire'de, görsel arayış İran'daki gibi renkten geçmedi; yine aynı nedenle, yapı bir sembol olmadığı için, mimar yapının bütünlüğünü geçiş noktalarıyla vermiştir, genel yapısal planı ikincil görmüştür. (Kâit Bey'in gösterişli camisinde, örneğin, Sultan Hasan'ın camisinde daha az önemli görülen statik yapı bütünlüğüne rastlarız.) Şehrin ihtiyaçları, bütün olarak daha değişken bir perspektife yönelince, hiçbir sembolik karşılık engel çıkarmamıştır.

Eğer mimari, diğer sanatların estetik bir bütünlüğe ulaştığı usta bir sanat olsaydı; kişisel yapıların mimarisi, o zaman, şehrin yaşayanları ile bütünleşirdi. Bu perspektifte, sanatın halk için anlamı büyüktür. Bütün şehrin ortaya sunduğu yüksek sanata, iktisadî bakımdan zayıf olan, sıradan bir insan katılabilirdi. Cami avlusunda uyuyan bir dilenci, geleneğin en büyük sanatının mirasçılarındandı; eğilimi varsa, şehrin sokaklarını adımlarken karşısına çıkan çeşitli estetik görüntülerden zevk alabilirdi; seyahat etseydi, fakir bir sûfî gibi, yönetici ve yerel halkın bölgesel zevklerini ve estetik hazzını algılayabi-

lirdi. Şam veya Şiraz gibi bazı şehirler özellikle kendilerine özgü doğallık, yapaylık veya güzellikleriyle ün kazanırdı.

Halep hakkında çekici olan, yerinin gücüdür. Dik bir tepe yamacının ortasına kurulu yüksek duvarlı hisar gözden kaçamaz: bu hisar şehirlilerin evlerindeki kalın duvar taşlarıyla yapılmış ve kıyamete dek ateşe ve depreme karşı koyacak şekilde plânlanmıştır. Halepliler, şehirlerine sadıktır. Buna rağmen, şehir doğudan Akdeniz'e uzanan ticaret yolu üzerinde bulunduğundan, oldukça kozmopolit bir mahiyete sahiptir. Halep'in sürekli rakibi Şam (Dımaşk), geniş bir havza üzerine kuruludur. Çölden gelen biri için, manzarası soğuk ve sulak gelebilir, ama Dımaşk Cemâ'î-Sünnî dindarlığındaki mükemmelliğe eşit güzellikte bir şehirdir. Halep'e bilinçli bir zıtlıkla, Şamlılar Sünnîliklerinden gurur duyarlardı—Halepliler büyük ölçüde Şiî idi. Şamlılar (Dımaşklılar), şehir ve civarına sayısız küçük kutsal yerler yapmış ve İslâm-öncesi kadim peygamberlere ve İslâm evliyalarına atfetmişlerdir. Bu türbelerden en önemlisi (ve Alioğullarına bağlı kalanların iddialarına karşı Şam muhalefetinin merkezi) kadim, neredeyse İslâmiyet-öncesi bir hava taşıyan Emevî camisidir; biçimi açısından bir kiliseden uyarlandığını, manzara ve binaları gösteren mozaik duvar resimleri açısından ise eski Bizans mirasından etkilendiğini düşünebilirsiniz.

Kahire, Halep ve hatta Şam'dan (Dımaşk) daha büyük bir şehirdir. Memlûklar egemenliğindeki biçimiyle, sadece İslâmî dönemlere uzanır. İslâmîleşmiş toplumun kozmopolitliği ve hareketliliğinden geçmiştir. Şehre sonradan gelen yabancılar, sadece Memlûk hükümdarları değildir; genellikle tüccarları, âlimleri ve hatta İbn Haldun gibi kadıları da yabancıdır. İslâmîleşmiş Orta Dönemlerin tipik özelliği olan etkili yerel örgütlenme yapılarının yerel grup ve değerlerle kurulduğu Halep ve Şam şehirlerinin aksine, Kahire'de bu örgütlenmeler daha az etkilidir: şehrin çok uzak bölgelerle olan ticaret ağı, şehirdeki herkesin her an bir başka yere göç edebileceği hissini verir.

Halep'teki hisar veya Şam'daki Emevî camiinin tersine, Kahire'nin bir odak noktası yoktu. Bir çöl kenarına, ırmak ve kayalıklar arasına kurulmuştu; fakat nehir, açılmak için kullanılmadığı gibi; kayalıklar da dikkat çekmeyen bir fon niteliğinde şehri tamamlamaktaydı. Daha çok, Kahire, ziyaretçiyi hayat zenginliğinin içine çeker; şehirdeki çeşitlilik ve hareket, onun asıl çekici yönüdür. Onun hayatın yüceltildiği ve güzelleştirildiği birçok odak noktasına sahip olduğu hayal edilebilir. Akıp giden nehir coşkuyla Güney Denizlerinden Akdeniz'e ve kuzeye giden gemileri barındırmalıydı; harabeleri halâ düzenli bir bağımlılık hissini veren sayısız kervansaraylara gelinebilirdi. Diğer odak noktalarından biri, daha çok hareketli pazar yerlerinin civarındaki camilerdir; özellikle Câmiü'l-Ezher. Mısır'dan uzak yerlerden gelen öğren-

ciler, onlar için ayrılmış özel yerlerde ağırlanırlardı. Yönetimin merkezi, kale, ve Memlûkların savaş tatbikatları yaptıkları alanlar da, bir başka odak noktası olabilirdi.

Herşey kayalık ve nehir arasında toplanmıştı ve bir zamanlar bina edilenler beşerî alışkanlıkları arttırmaya devam ettiler; Fâtımî devletinin geniş caddelerinden ise iz bile kalmamıştı. Böylece, tahmin edeceğiniz gibi, açık alan pek kalmamıştı; her yerden daha çok, bu şehirde yapılacak binanın statik bütünlüğü şehrin bütünlüğüyle ölçülmeli ve şehirdeki denge sağlanmalıydı. Kahire'de çok az elyazması illüstrasyonu üretildi; şehir, mimari açıdan bile resmi benimsememişti. Mimari, ışık ve gölge hareketleriyle tatmin oluyordu. Pencerede renkli cam olduğu zaman, çerçevesi, gölge verecek kalınlıkta alçı kalıptan yapılır; gri kurşundan düz bir çerçeveye tenezzül edilmezdi. İlerledikçe geçilen duvar desenlerindeki sivri köşeler ve ışık oyunları, tek yapılar içinde insanı serin ve sessiz bir camide memnun bir şekilde içine sindiriyordu; ve bunu şehrin hareketliliğiyle insanı yutması tarzında değil, daha dinlendirici bir etkiyle yapıyordu.

Şehrin bütününde, güzellikler özel alanlarda aniden karşınıza çıkardı. İnce minareler evlerin çatıları üzerinden, camiden ayrı bir parçaymışçasına yükselirdi; veya camilerin giriş kapıları pazar yerinin belirsiz bir diğer kapısı gibi dururdu; mihrâbın güçlü süslemeleri medrese veya camideki bir duvar üzerinde habersizce belirirdi. Kahire'nin kütleli ve heybetli duvarları, belirli bir uzaklıktan göze çarpacak denli kurnazca dekore edilmiş giriş kapıları ile bölünürdü. Bu duvarlarla şehrin büyüklüğünü zaman zaman farketmemek mümkün değildir; binaların stili ise belirli bir kalıba sahip olarak, insana bulunduğu yerin Kahire olduğunu hatırlatır. Yoksa, her kişinin Allah'ın kulu olarak kabul edildiği ve kaderini denediği kabul edilen bu yaygın hareket ve sürekli alışveriş şehrinde, hayatın odak noktalarını birbirine bağlayacak çok az şey vardır.

4

İSLÂM'IN YAYILIŞI, 1258-1503 CİVARI

Daha önce de belirttiğimiz gibi, M.S. 1000 yıllarından sonra İslâm inancı yarıkürenin daha bir yoğunlukla ikamet edilen bölümlerinde derece derece yayılmış ve bu inancın beraberinde, çoğu kez müslüman yönetimi de gelmiştir. Geç Orta Dönem boyunca, geniş yayınımına rağmen hâlâ nisbeten mütecanis olan İslâmîleşmiş toplum onaltıncı yüzyılın başlarında batı Avrupa'dan bile dışlanmış olduğu halde, Afro-Avrasya toplumları arasında hâkim bir pozisyon elde etmiştir. Aynı zamanda, Ökümen'in daha geniş bir bölümünü etkisi altına alan müslüman hegemonyasından da söz edebiliriz.

Onüçüncü yüzyıla gelindiğinde, İslâm toplumunun hâkimiyeti, Hindistan, Hindi-Çin'i ve Malezya'yı da kapsayan, Sanskrit kültürünün eski çekirdek alanı üzerinde etkisini gösterdi; ondördüncü yüzyılın sonuna kadar da baştan başa tüm Avrupa'da hüküm süren Helenik kültürünün eski çekirdek alanı olan üç yarımadadan ikisi İslâm toplumunun hâkimiyetine girdi ve bir müddet sonra İtalya da İslâm hâkimiyeti tehdidi altında kaldı. İslâm Banaras'ı ve Atina'yı kontrolü altına aldı. Onbeşinci yüzyılda konumu bütün yönlerde genişledi. Bir zamanlar Çin etkisinin güçlü olduğu Avrasya bozkır alanlarında şimdi İslâm hüküm sürmekteydi ve yine İslâm, doğu Avrupa'daki Garp etkisini geri itmekteydi. Aynı zamanda, Ökümenik sınırlarda Çinlilerden veya Garplılardan bile daha aktiftiler. Sonunda Hint okyanusu havzasında ve orta Avrasya bozkırında, geniş Sudan savanlarında ve uzak kuzeydeki Volga düzlüklerinde olduğu derecede, en önemli kültürel gelenek halini aldı. Rusların pek çoğu gibi müslüman otoritesine boyun eğmeyen doğulu hıristiyan halklar ise, Gürcistan veya Habeşistan gibi müslüman otoritenin etraflarını sardığı bölgelerde beylikler kurdular. Aynı veçhile, fiilen müslüman idaresi altında bulunmayan hindu ve Teraveda budist halklar giderek artan bir şekilde, çoğu müslümanların ellerinde bulunan, dış dünyayla temas için bağımlı oldukları deniz-geçitleri buldular; o kadar ki, dünyaya gitgide daha da fazla bir İslâmîleşmiş süzgeç vasıtasıyla baktılar ve bir Çin etkisi Terevadin toplumlara da tesir etmiş olsa bile, kendi kültürel hayatlarında gitgide bu

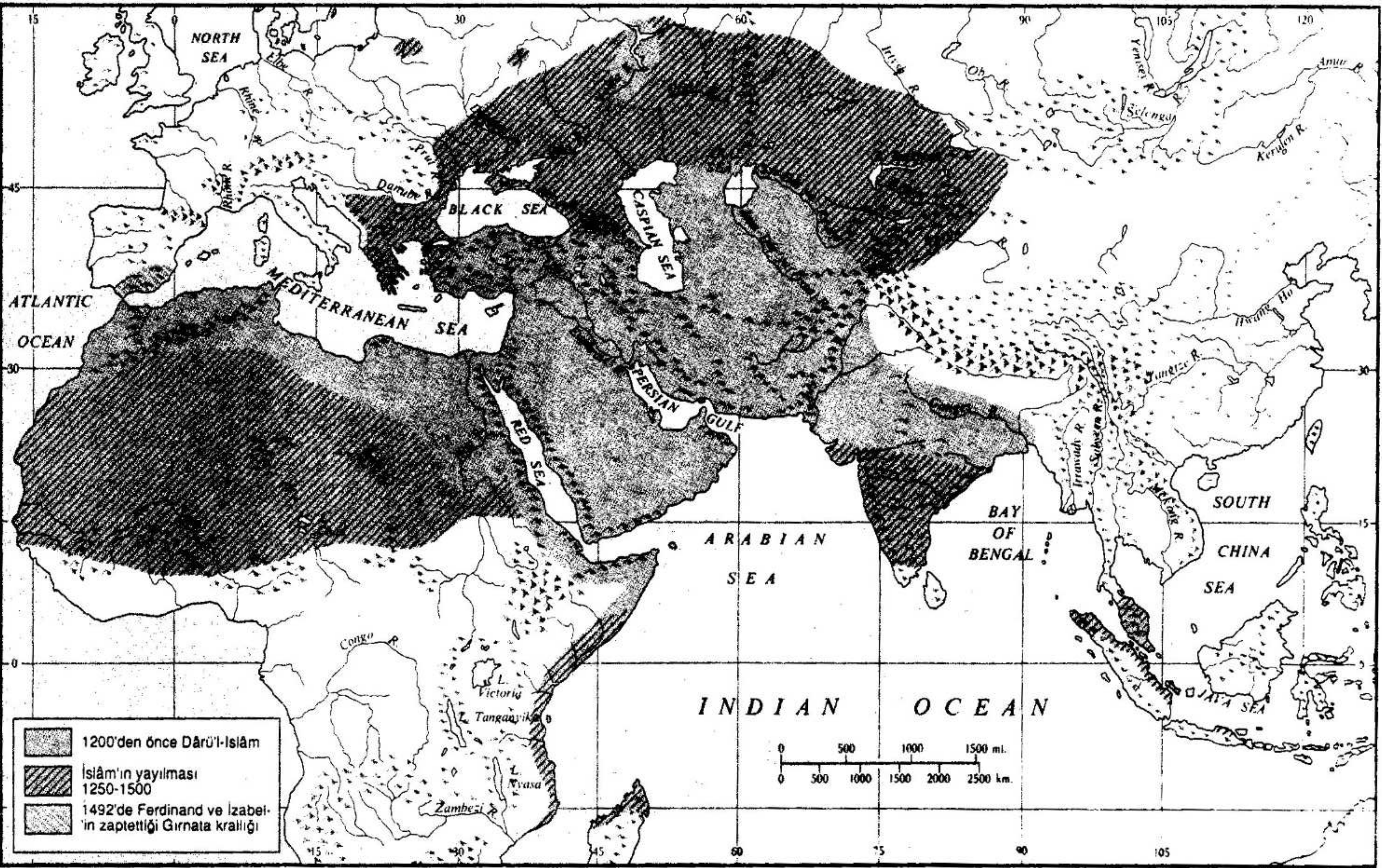
süzgecin tesirine kapıldılar. Daha düşük bir dereceye kadar, Lamaist Tibet ve Moğolistan, Müslüman-kontrollü ticaret yolları üzerinde karşı karşıya geldiler. Güney Hindistan'da hüküm süren, yeniden ihya olunmuş hindu Vijayanagar krallığı sadece müslüman birlikleri istihdam etmekle kalmadı, sarayında İslâmîleşmiş modaları da kullandı.

Eğer, Hint ve Avrupa kültürel geleneklerine organik bütünler olarak bakarsak, müslümanların yayılışının Hint kültüründeki etkisinin Avrupa kültüründeki etkisinden daha kesin bir şekilde belirleyici olduğunu görürüz. Yunan medeniyetinin başlıca eski merkezlerinin (güney İtalya hariç), müslümanlara boyun eğmelerine rağmen, Eski Yunan geleneği kuzey Rusya'nın geniş bölgelerinde ve özellikle Latin batıda nisbî bir bağımsızlık içinde sürdürüldü. Tam tersine, Sanskrit medeniyetinde sadece kuzey Hindistan'daki büyük ölçüde İslâmîleşmiş eski merkezler değil, güney Hindistan da müslüman egemenliği altına girdi. Hint medeniyetinin Hindi-Çini ve Malezya ülkelerindeki denizaşırı sağlam mevkileri için de durum buydu—gerek orada ve gerek kuzeye doğru Lamaist topraklarda bir Hindî yüksek kültürü, müslüman kuşatması karşısında özerkliğini muhafaza etmiş olsa da. İslâmîleşmiş hamle, sadece Hindî bölgede değil, İslâm toplumunun kaçınılmaz varlığının hıristiyan kültürü ve sosyal kimliği üzerine derin bir şekilde biçim verici tesir icra ettiği Avrupa'nın uç noktalarına kadar, geniş bir yayılma göstermiştir. Ve tabiî ki, müslümanlar, her yerde, yarıkürenin bir ucundan öbürüne uzanan hadde-hesaba gelmez sonuçlarla birlikte, uluslararası ticaretin sosyal ve ticarî taraflarına kendi renklerini verdiler.

O halde, İslâm toplumunun dünya üzerindeki güçlü etkisi, müslümanların sayısına oranla, çok daha yukarı çıktı. Yarıkürenin ticaret yollarında Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan toprakların konumunun getirdiği coğrafî avantajlar, bunun sebebini açıklamada yardımcı olmaktadır; bunlar en azından uluslararası İslâmîleşmiş kurumların siyasî ve sosyal esnekliği ve İslâmîleşmiş kültürün temellerinin yeni muhtedilere nisbî ulaşılabilirliği kadar önemliydi; o kadar ki, bunlar âcilen İslâm'ın gücüne güç kattılar. Fakat tüm yapı temel alınırsa, kendileri muhtedi durumdaydılar: geniş ve değişik alanlardaki çok sayıda insan, müslümanlığı memnuniyetle kabul ediyordu.

İSLÂM'A DÖNÜŞ YÖNÜNDEKİ BASKILAR

Nasıl böylesine yaygın bir ihtida gerçekleşti? İslâm fethedilmiş bir imparatorluğun Arap yöneticileri arasında bir imtiyaz simgesi haline geldiğinde, diğerlerini müslüman yapmak ve bu ayrıcalıkları gereğinden fazla insanla paylaşmak çok az kimsenin fikri idi. Bu baskı, yönetici sınıf durumundaki Arapları, sıradan insanlardan ayırmak; böylece kısmen itibarlarını arttırıp bozulmalarını önlemek arzusunun sonucu olarak ortaya çıktı. Araplar, Hz.



İslâm'ın yayılması, 1250-1500

Muhammed'in kendi halkı olarak, hepsi müslüman olmalı ve İslâmî disipline uyarak İslâmiyetin getirdiği ayrıcalıkları paylaşmalıydılar. Putperest Araplara müsamaha edilmedi, fakat bunlar çok kısa bir süre sonra görünmez oldular. Araplar olarak, fetheden sınıf statüsünde bir pay sahibi olmasına izin verilen hıristiyan Bedevî kabileleri, (ki, zımmîler sınıfına dahil edilmediler) müslüman olmaları yönünde yoğun bir baskı altındaydılar; buna ilk önce açıkça karşı koydular, fakat sonunda yenildiler.

Arapların toprağının—sadece Bedevî Arabistan değil, Bereketli Hilâl'in güneyindeki, (Araplaşmış Yemen'i içine alan) tüm yarımada bu topraklara dahildi—kâfirlerin getireceği pislikten korunması gerekiyordu. Birçok meskûn yahudi ve hıristiyan grupları,—zımmîler olarak muhafaza altında olmaları vâkıasına rağmen—Arabî anayurtlarından, Yarımadadaki kayıplarını karşılamak umuduyla gezdikleri Bereketli Hilâl'e göç etmek zorunda bırakıldılar. Tüm Arabistan'ın kâfirlerden arınması fikri hiçbir zamam tam olarak yürümedi, fakat onların Mekke ve Medine'nin halkıyla kaynaşmalarına—ziyaretçi olsalar bile—buralara girmelerine izin verilmemesi görüşünde birleşildi. Fakat diğer taraftan, Arap olmayıp İslâmiyeti seçen kişiler sıklıkla kayıtsız bir şekilde karşılanacak veya geri püskürtüleceklerdi.

Fakat daha önce gördüğümüz gibi Mervanî devirlerinin son bulmasından önce dindaşlar, ihtidaların olabildiğince geniş boyutlarda olduğunu görmek istiyorlardı; bu Hz. Muhammed'in (sav) kendi arzusuyla âşikâr bir uyum gösteren bir tavırdı. Bir zaman sonra büyük bir din ehlinin—sûfî veya değil—tarihçesini yazan biri için, onun müslümanlığa dönmelerine vesile olduğu kişilerin sayısı, birer övgü kaynağı oldu. Az sayıda müslüman bu işi bir kariyer meselesi yaptı, çünkü ihtida bir tecessüs sonucu ya da davet edilerek gayrimüslimlerin geldiği halka açık vaazların sonucu gerçekleşiyordu. (Tabiî ki hıristiyanlıkta olduğu gibi, özel fonların ayrıldığı organize bir misyonerlik yoktu.) Fakat belirli sayıda müslüman, özellikle sûfîler, Allah'a inanmayanları etkileyecek birkaç özel noktadan harekete geçiyorlardı ve bazıları kasden bunların topraklarına girip—müslümanlık çekirdeğinin oluşabileceği ve onlara ulaşabileceği yerlere (Hıristiyanlığın cezalandıramayacağı şehirleri kapsar)—insanları yapabildikleri kadar müslüman yapıyorlardı.

Müslümanların denedikleri iki yol var gibi gözüküyor. İlk önce insanların dinî bilinçlerine kişisel öneriler sunuyorlardı. Açık bir tartışma seviyesinde, İslâmiyetin popülistik kıvraklığını ve mantalitesini öne sürüyorlardı. Entellektüel iyiniyet adına, müslümanlar, tek-tanrıcı ve tevhidî konum lehine, daha eski rakip geleneklerin daha mitik biçimde dürülmüş öğretilerini genellikle alay konusu yaptılar. Bu seviyede İslâm yerleşik otoritenin arkasına düşmeyecek, kendi dünya görüşlerini kendileri saptayabilecek ve sosyal olarak hareketli bir durumda bulunan kişilere önerilmişti. Tek bir yaratıcı Allah,

milyonların zaten tanıyıp kabul ettiği bir peygambere verilmiş bulunan vahiy temelinde, her bir şahsın bizatihî ibadet edeceği Zât idi—ki bu görüş, en başta, makul ve düşünmeye değerdi.

Bu, tabiî ki, dinî davetin sadece bir yönü idi. Bu noktalar üzerinde ikna olmak cazip olsa bile, normalde sadece soyut konuşmalardan kaynaklanıyor olamaz. Yaşayan bir geleneğe mensubiyet bir insanın tüm zihnine bu fikri sokmak için en azından bir ön çalışma, bir ön katılım gerektirir. Fakat İslâm'ın kutsal metinleri ve ibadet tarzları insanları böyle bir katılıma davet etmediler. Müslümanlar çoğunlukla, Kur'ân'ın ve hadis kitaplarının kâfirler tarafından dokunulduklarında lekelenecek kadar kutsal olduklarına inandılar. (Buradaki kâfirler, namaz kılmanın şartlarına dair tanımlar ışığında, ibadete hazır durumda olmayanlar olarak tanımlanmıştır), tâ ki bu kişiler kendilerini tamamen İslâmiyete adayıncaya dek... Her hâlükârda, bu dökümanlar nadiren Arapça'dan tercüme edilmiştir; her müslüman namaz içindeki âyet ve ifadeleri aslî şekliyle söyleyebilecek şekilde Arapça öğrenmeliydi—böylece mahallî lehçe ne olursa olsun Allah kendi evrensel formları içinde herkesten saygı görmüş olabilirdi. (Belki böylece ümmetin kozmopolit tekliği bölünemeyecekti). Hiçbir müslüman, müslüman olmayanların camilere merakla gidip oralarda gerektiği gibi davranmamalarına, oraları küçümsemelerine ve saygısızlık göstermelerine izin vermek niyetinde değildi; Orta Dönemler boyunca, bazı zamanlarda, böylesi kişilerin camilere girişleri önlendi. Kur'ân'ı yüksek sesle okumak ve namaz kılmak umumî görevlerdi; islâm fiilinin bir sonucu olarak, Allah'ın yeryüzündeki mükemmel nizamının farkında olmaktı; insanın bu görevleri üstlenip yapması için, önce Allah'a itaat ediyor olmaya karar vermesi lâzımdı.

Bundan dolayı daha gayriresmî tebliğ ortamlarında ve özellikle sûfî hânikâhlarında önemli olan, toplumun düzeni ve İslâm'ın izzet ve itibarı değil, kişinin iç zenginliğiydi. Ki bu ortamlarda, arayış halindeki inançsız kişi, yavaş yavaş İslâm'a yönelmeye başlayıp, sonunda kendisini İslâmiyete adayabilirdi. Böylesi bir katılım, dolaylı fakat genellikle etkili bir tarzda, bir şahit olma biçimini alabilir; en azından bazı hoş, güzel intibalar bırakabilirdi. Gayrimüslimler (ve de müslümanlar) kendilerine kötü ânda yardım etmeye söz veren her kişiye, kime bağlanıyor olursa olsun, yardım edebilirlerdi. Karşılığında, bu vesileyle kurulan temas sonucu, İslâm'ın mesajının değeri müslüman olmayanlara iletilmiş olabilirdi.

Fakat ihtidada kullanılan ikinci yol da, birincisi (entellektüel ve duygusal ikna yolu) tarafından desteklenmesine rağmen, önemli bir yoldur. Yani, birçokları İslâmiyete esas olarak sosyal nedenlerle girdiler. İlk müslümanlar buna modeldir. Örnek olarak, yardımsız kalıp da Hz. Muhammed'i kabul eden Mekke'nin Kureyş kabilesini verebiliriz. Bu tür sosyal baskılar çok sayı-

da, çeşitli ve birbirleriyle bağlantılıdır. Şeriat izin vermediği için, müslüman bir kızla evlenmek uğruna müslüman olan erkekler veya müslüman bir erkekle evlenmek için müslüman olan kızlar—fıkhen hıristiyan veya yahudi bir kadın eş olarak kabul edildiği halde, daha şüpheli bir dinî mazisi olanlara izin yoktu—olmuştur. Fakat evlilik daha geniş bir sosyal içeriğin bir cüz'ü olarak nadiren hariçte tutulmuştur. Bir yerdeki müslüman kadrolar bir kere iktisadî ve siyasî bakımdan güçlü oldu mu, onlara katılmakta her zaman büyük avantajlar vardı. Aslında müslüman olmayanlar her zaman müslümanlar ile ticarî ortaklıklarda bulunabilir, hatta yönetimde yükselebilirlerdi, fakat bu anlaşmalarda son sözü söyleyecek, gerektiğinde ortaklıkları bozacak olan sadece müslümanlardı. Kural olarak müslümanlar arasında yapılan anlaşmalar, kendilerinin aynı kurallara ve sosyal baskılara muhatap olmaları yönünden, daha kuvvetli oluyordu.

Bu sosyal baskılar psikolojik baskılarla destekleniyordu: müslümanlar, bu şekilde, normalde gayrimüslimlere karşı önyargılı idiler. Teknik açıdan Allah'a teslimiyet, yani gerçek islâm, insanların iç dünyalarındaki manevî keyfiyete bağlı kişisel bir olay olduğu halde; fiiliyatta çoğu müslüman hayatları ile değil, bağlı oldukları sosyal sınıf ile değerlendirildi. Dinî görevlere ve dinî bağlılıklara keskin bir çizgi çizildi: en yararlı, görevlerine en ziyade bağlı gayrimüslimler, gerçek bir saygıyı hak etmeseler bile, müslümanlara en yakın statüde itibar gördüler. Bu duygu etnik bir duygu kadar güçlüydü ve olaya etnik bir ton katıyordu; yeni müslüman olan, doğuştan müslüman olan kadar saygı görmüyordu. Ne var ki, müslümanlaştırılanlar, gayrimüslimlerin diğerlerinin ellerinde çektiklerinden ve topluma karşı yaşanan utançtan kaçmış oluyorlardı. Çevrede, müslümanların sayıca fazla oldukları yerlerdeki gayrimüslimler, İslâm'ı kabul etmek yönünde ısrarlı bir zorunluluk altında kalıyorlardı. Mukayeseli olarak, bu kişilere, bağlı oldukları grup tarafından da, İslâm'ı kabul etmeme yönünde ters baskılar uygulandı. Fakat hiçbir zaman müslümanlardan ayrı bir yaşam sürmeleri, izole olmaları istenmedi.

Müslüman topraklarındaki sosyal baskılar şer'î hukukun birkaç ayırımcı düstûrunca dayatılmaktaydı. Bir gayrimüslimin sözü, bir kadı'nın mahkemesinde (bir emîrin mahkemesinde kabul görebildiği halde) bir müslümana karşı hüccet olamazdı; keza bir gayrimüslimin katli, bir müslümanın katli kadar kerih görülmezdi (yine, bir emîrin mahkemesinde ayrım yapılmayabildiği halde). Gayrimüslimler zaman zaman özel hayatlarını düzenleyen kanunlara da tâbi kılınıp, müslümanlar arasında giyilmekte olan elbiseleri giymekten alıkonuluyor, hatta statülerini belli eden bir işaret taşıyan elbiseler giymeye zorlanıyorlardı. Dahası, servet sahibi oluşun umumî delili olarak, ata binmeleri bile yasaktı. Gayrimüslimler müslümanlardan miras alamazken, müslümanlar da gayrimüslimlerin mirasından pay alamıyorlardı; fakat müslüman

olmayanlar genelde müslümanlardan daha fazla vergi verirlerdi—özellikle kimi zamanlarda—ama her zaman değil—gümrük istasyonlarında. Gayrimüslimler tarafından ödenen en önemli özel vergi ise cizyeydi; fakirler ve diğer muhtaç kimseler muaf tutulurdu; verginin miktarı, genelde servetle orantılıydı, fakat bazı durumlarda ortaya çıkan zorluklardan kaçmak pek mümkün olmuyordu.

Şeriatın tersine, düpedüz zulümle, bu şartlara yenileri eklendi. Cihadlarda alınan esirlere, kuşkusuz hayatları karşılığında ihtida etme tercihi sunuluyordu; fakat onların daha doğrudan kaderleri kölelik idi. Dârü'l-İslâm içerisinde, bir gayrimüslim genelde kendi gelenek ve göreneklerini sürdürmede serbest bırakıldı. Fakat orada bile önyargı ve ihtiras duruma müdahale edebildi. Bir kere bir hükümdar önde gelen bir gayrimüslim şahsiyetin ihtida etmesinde ısrarlı olduğunda, bazı kuralları ezmiş olabilir, ve bu ilgili kişinin hayatına da mal olabilirdi. Pencap'ta yaşayan, taassubu öldürücü bir Suhreverdî pîrini biliyoruz. Yüksek bir mevkiye sahip bir hindu, pîri—ya nezaket veya saygısından dolayı—nasıl Hz. Muhammed (hindu-olmayan) peygamberlerin en son ve en iyisi ise, onu da (müslüman) velîlerin en iyisi olarak medhetmiş ve, onun itibarına itibar katmak için Hz. Muhammed'e atfedilen standart müslüman evsâfını kullanmıştı. Pîr, en son beyanın, bir insanı müslüman yapan şehadeti ima ettiğine kâniydi ve hindudan bir mürted olarak ölümü tatmak üzere İslâm'ı tasdik etmesini istedi. Mahallî hükümdar, bir kâfir lehine pîri redde cür'et edemezdi; ve hindu Delhi'ye göçmek zorunda kaldı. Delhi'de bile onun peşini bırakmadı ve adamı idam ettirdi.

Genelde bütün bir şehirde, veya hatta daha geniş bir alanda geniş -ölçekli zulümler vardı. Hâkim'in Mısır'ında olduğu gibi, gayrimüslimler ya müslüman olacak yahut sınırdışı edileceklerdi. Böyle durumlarda, popüler müslüman hissiyatı, ayaklanarak resmî zulümlere katkıda bulunabilir; daha sıklıkla, müslüman olmayanlara karşı, ya tesadüfî bir çatışma veya o günlerdeki popüler kuşkulardan beslenerek yürütülen sokak saldırılarını otoriteler tarafından bastırmak zarureti hâsıl olabilirdi. Bazan, kriz bittikten sonra, ihtida etmeye zorlanmış olanlara, kendi eski statülerine dönme izni verilirdi. Bazan bu kişiler, dıştan müslüman görünen, fakat kendi itikadlarına bağlılığı devam eden, ve müslümanlarla evlenmeyen ayrı gruplar kurmuşlardı. 1301'de Mısır'da müslüman yapılmak istenen bir grup yahudi, onaltıncı yüzyıla kadar gizlice Yahudiliğini sürdüren ayrı bir topluluk halinde yaşamıştır. (Aynı olgu hıristiyan İspanya'da da yaşanmıştı). Fakat böylesi bir şiddet çok sık değildi—en azından muasır Hıristiyanlığın öngördüğü standartlarla bakıldığında; hıristiyanların yahudilere uyguladıkları o kadar yoğun katliamların bir benzeri İslâm toplumunda asla görülmedi. Yüksek Halifelik Döneminde el-Mütevekkil zamanında bazı zulümler olmuştu, ama daha sonraki dönemlerde bu durum pek vâki olmadı. Nüfusun ekseriyeti zaten müslümandı ve müslü-

man olmayanlar herhangi bir çoğunluğa her daim kuşkuyla bakan azınlıklar halini aldılar. Geniş bir bölgede müslümanlaştırma ancak nadiren doğrudan bir zulümle gerçekleşti.

Gerek dinî, gerek sosyal, bütün bu baskıların bir sonucu olarak, bir kere müslümanlar bir ülkede iktidara veya hatta üstün bir konuma geldikçe o bölgede müslüman olma yönünde sabit bir eğilim oluştu. Benzer birşey, bir ölçüde herhangi bir konfesyonel dinî cemaatten; ve özellikle tek bir kutsal cemaat üzerindeki vurgularıyla tek-tanrılı cemaatlerden beklenebilirdi. Aslında, çok daha sıkı biçimde örgütlenen hıristiyan kiliseleri herhangi bir rakip cemaate (özellikle yahudilere) karşı şiddetle müsamahasız idiler ve neredeyse her zaman ortodoks olmayan herhangi bir düşünceyi bile kanla bastırmaya hazırdılar. İktidara geldikleri yerde müslümanların yaptığından bile çok daha hızlı bir şekilde, insanları topluca Hıristiyanlığa geçmeye zorladılar. Ne var ki, nisbeten müsamahakâr oluşları şüphesiz ki bir azınlık olarak, müslümanların daha kolay iktidar olmalarını sağladı. Ve Modern zamanlara dek birkaç müslüman toprağında hâlâ daha zımmî kalan birkaç grup mevcut olsa da, daha sessiz ve daha tedricî bir tarzda, müslümanlar neredeyse herkesi ihtidaya sevkettiler. Müslüman cemaat ruhu dinden çıkmaya (irtidad) karşı kesin bir kuralla ifade edildi: İslâm'ı alenen terkeden kişi ölmelidir—ve eğer devlet yapamazsa, o kişinin ailesi bunu yapacaktı. Fakat bu kural nadiren yerine getirildi; çünkü ancak çok çok az sayıda müslüman İslâm'ı terketmeyi istemişti.

İSLÂMÎLEŞMİŞ KÜLTÜRÜN CAZİBESİ

Şimdi araştırmamız gereken konu, İslâm toplumunun coğrafî yayılımını izleyerek, o denli çok yerde, anahtar sosyal seviyelerde nasıl güçlendiği ve sonuçta daha ileri ihtidalar için nasıl avantajlı hale geldiğidir. Kişisel ihtida süreçlerini anlamaya çalışırken, vuku bulan şeylerin neler olduğuna dair ipuçları buluruz, ama bunlar ihtidanın zaman ve mekân itibarıyla dağılımını, veyahut başarı düzeyini açıklayamaz: çünkü diğer itikatlar da kendi usullerince caziptiler. Açıklayıcı bazı şeyler mevcut; ki, bunların ilki askerî fetihlerin etkileri, kılıcın farklı bir düzeyde meseleye müdahalesi ile ilgilidir. Bir fethin gerçekleştiği yerde, o beldenin neden fethedildiğinin açıklanması gerekir; çünkü müslümanlar, kılıca ihtiyaç duyan kişiler değildiler. Neden müslüman zaferlerine o kadar çok karşı çıkılmadı da fetih kalıcı oldu? Ve pek çok bölgede belirli bir müslüman ön-üstünlüğü fiilî bir müslüman iktidarına takaddüm etti. Veya başka bir unsur da müslümanlarla yapılan karşılıklı evliliklerin etkileri ile ilgili olabilir. (İslâm'ı bir Arap olgusu olarak düşünenler yalnız Araplarla evlenmekten söz ederlerdi.) Fakat diğerleri evlendi, hatta para dayandırabiliyorsa, bazıları aynı anda birkaç eşe sahip oldu; fakat neden dinî etkiler hep tek bir istikamette seyretti? Bu noktada İslâmîleşmiş kültürün, oldukça kesin görünen genel cazibesini araştırmaya zorlanıyoruz;

bu cazibe, en yüksek kültürel niteliklere o denli çok sahip olmaktan da, genelde yüzeysel olarak gözükmekten de azâde, fakat topyekün bir sosyal rol üstlenen bir cazibe olsa gerektir.

Bu noktada, Tarım Çağının toplumu hakkındaki bazı genel mülahazalara değinmeliyim. Buna bağlı olarak, ve de tam tersi olarak, daha uzak kırsal kesimlerden şehirlere akan nüfus, bir "kültür akımı" denilebilecek bir vâkıayı temsil ediyordu. Kültürün unsurları en kozmopolit merkezlerden en ziyade izole olanlara doğru eğilim gösterdi. Bu bağlantıda, "kozmopolit" merkezler, kültürel veya ticarî bakımdan, en uzak alanlarla en aktif ilişkiler kuran; servet ve iktidarın aynı anda yoğunlaştığı yerler olacaklardır. Bu mezc, yegâne şans değildir. Genelde, uzak mesafeli temas merkezleriydiler: bu ister servet ve refah uzak bölgelerle temerküz merkezleri, aynı zamanda iktidar ve servetin temerküz merkezleriydiler: bu ister servet ve refah uzak bölgelerle ticareti cezbettiğinden dolayı, ister uzak bölgelerle ticaret serveti cezbettiğinden dolayı olsun, neticede ikisi beraber yürür; ve servet iktidarın aslî bir temeli olduğundan, ticaret, iktidar, ve servet merkezleri her zaman birbirlerine müsâdif olurlar. Orada birbiriyle zıtlaşan kültürel geleneklerin çatışma ve etkileşimi, bazan bireysel geleneklerin özgün muhtevasını aşındırarak, fakat her hâlükârda onlar arasında ve içerisinde azamî bir sür'ate, onların potansiyellerinin gelişiminin azamî bir sür'atine vesile olarak, en etkin hale geldiler.

Bunun sebep olduğu yenilik ve icatlar azamî prestijle neticelendi. Kültürel kalıplar kalıtsal biçimde cazibedar olduğundan dolayı, veya (askerî, ticarî veya entellektüel) rekabette zorlayıcı bir etkinlik sahibi olduğundan dolayı, veya daha genel olarak, onlarla temasa başlayan kişilere açık en geniş ufuklarda prestij sahibi olduklarından dolayı, daha kozmopolit merkezlerin kültürü, şayet böylesi bir yeniliğe imkân vermeye kâfi bir servete mâlik iseler, kendileriyle en doğrudan ve etkin temas halindeki daha az kozmopolit merkezlerde benimsenmeye meyletti. Bu merkezlerden, sırasıyla, daha civardaki daha küçük kasabalara ve son olarak kırsal kesime ve hatta en uzak bölgelere yayılan kültürel unsurlar, herhangi bir kalıtsal nitelik vasıtasıyla olduğu kadar, genel olarak servet ve iktidarın prestiji vasıtasıyla da taşındı. (Bu, meselâ, Toynbee'nin yaratıcı seçkin zümre tarafından geliştirilen cazip hayat tarzlarının uzaktaki ahali—ve daha aşağı sınıflar—tarafından "taklid"i nosyonunun barındırdığı mekanizmaymış gibi görünüyor.)

Fakat bunun ne denli, süregelen bir yerli kültür içerisinde özümsenen izole olunmuş kültürel unsurların nüfuzu anlamına geldiği, nereye kadar bir veya başka bir hayat alanındaki en önemli bireysel kültürel geleneklerin nüfuzu anlamına geldiği, nereye kadar bir bütün olarak medeniyetin nüfuzu anlamına geldiği, söz konusu akımın nasıl demini bulduğuna dair bir meseledir. Ökümen'in bazı alanlarında, kozmopolitlik itibarıyla yerli halk ve müslü-

manlar arasında tebarüz eden zıtlık büyüktü; oralarda İslâmîleşmiş kalıplar çok az bir rekabete muhatap kalarak yayıldılar. Bununla birlikte, diğer alanlarda, zıtlık o kadar büyük değildi ve İslâm'ın yayılması, "kültür akımı"nın, önemsiz miktarda olsa da, nasıl etkili olabildiğini göstermesiyle, daha farklılaştırılmış ayrıntılarla izah olunmalıdır.

İslâmîleşmiş yayılmanın fiilî mekanizması, nisbeten ağzı sıkı mahallî kadroların gelişimiydi. Konfüçyen Uzak Doğu hariç, dinin nüfuz edebileceği bütün alanlarda—Afrika'nın pek çok kesiminde olduğu gibi, İslâm'dan önce bile okur-yazarlık noktasında noksaniyet taşıyan, yüksek medeniyet merkezleri veya alanları olsun, olmasın—müslüman inancı ve müslüman yönetimi atbaşı gitme eğilimi gösterdiler. Bazı yerlerde, müslüman yönetiminin sözkonusu oluşundan çok daha önce, İslâm tüccarlar veya yerli savaşçı-misyonerler vasıtasıyla buralara taşınmış; ve çoğu kez büyük bir hızla insanlar arasında yayılmış durumdaydı. Her zaman, müslümanların fazla olduğu yerlerde, değişik konularda uzman müslümanlara ihtiyaç duyuldu—yalnızca ulema veya kadılara değil, eski İslâm'ın topraklarıyla olan ilişkilerinden dolayı prestij kazanan, maddî ve entellektüel normların temsilcisi kişilere de. Ve her zaman tüccarlar ve âlimler gelmeye hazır idiler. Daha sonra, nasıl olduysa, inananların sayıca çoğalması, siyasî iktidarı samimî müslümanların ellerinde görmeyi gerektirdi ve bu memnuniyetle karşılandı. Daha dünyevî mülahazalardan ayrı olarak, bu kişilere, tam anlamıyla mükemmel olmasa da, insanlar arasında İlahî düzene itaatin muhafazasını sağlayacak kişiler nazarıyla bakıldı. Ve müslüman cemaat dayanışması iktidar teşebbüsünü çoğu kez olası kıldı. Böylece müslüman yönetimi, inancı izleme eğilimi gösterdi.

Müslüman inanç ve yönetimi hangi yoldan gelirse gelsin—hükümdarların ihtidası vasıtasıyla, veya hususan Avrupa ve Hindistan'da doğrudan fetihler yoluyla—süreç benzerdi; çünkü fetih, elbette, aynı anda veya az zaman sonra iman esasları fethedilmiş alanlara yayılmadan kalıcı olamazdı; ve genellikle fetih ihtidayla birlikte yürüdü, çünkü bir askerler topluluğu bir tacirler topluluğununkine benzer bir kudreti beraberinde taşımaktaydı.

Müslüman inancının ve yönetiminin hangi usulü gelirse gelsin, bir kere herhangi bir zamanın uzunluğu sürüp gittikçe, orası İslâmîleşmenin kendisi vasıtasıyla gelmiş olduğu bölgede bulunduğu üzere, tüm İslâmîleşmiş medeniyeti izlemeye meyletti. Öncekinden daha bile fazla, bir bölge müslüman yönetimi altına girdikten sonra, sür'atle müslüman kadrolar oluştu. Tacirler, idareciler, mimarlar, şairler, gezgin sûfîler, askerler, (Hz. Muhammed'in soyundan geldiği için büyük saygı gören) Hz. Ali'nin soyuna mensup kişiler, hepsi yeni fırsatların avantajını ele geçirmek için yenilerde açılmış topraklara birikme eğilimi gösterdiler; ve muhtediler aynı fırsatlar mukabilinde ço-

ğaldılar. Üst kademede yer alan az sayıda müslüman, bu insanların gelişini, yeni gelenlerin getirdiği kültürel beceriler kadar, güç ve kuvvet açısından bir destek olarak da memnuniyetle karşıladılar. Maceraperestler, telaşla hiç kimseyi tanımadığı ve bir müslüman ismi taşımanın talihini açacağını umduğu yeni ve henüz oturmamış bir vasat tarafından cezbolundular. Epey bir müddet sonra camiler inşa edildi ve kasabalar İslâmîleşmiş bir görünüm kazandılar; sonunda birçok kasaba İslâmîleşmiş kültürün aslî merkezleri haline geldi. Tedricen, tacirler veya askerler toprak ağaları halini aldıkça, ve az sayıda sûfî köylere bir dâvâ asabiyeti taşıdıkça, kırsal kesim de İslâmîleşmiş toplumla bir nebze bütünleşti. Fars-Arap İslâmîleşmiş kültürü, açık konuşmak gerekirse, genel şartlar ve geleneklerce az-çok tâdil edildi; ama kabul edilen norm, evrensel, kozmopolit, büyük ölçüde bir bütün olarak İslâm dünyasıyla müşterek kaldı.

Yazarlar İslâm'la çoğu kez özel bir coğrafî mekân etkisiyle birlikte muhatap oldular. Bir kere sıcakla yüzyüzeydiler; şimdi, daha da sıklıkla, Kurak Bölge'yle de.[1] İslâm'ın yayılma hatları, muhtemelen, en esnek biçimde, çok sayıda tarihsel etkileşim muvacehesinde tahlil edilebilir. Bu yayılma Orta-Kurak Bölge'de ortaya çıktı; özellikle ticaret yolları boyunca ve bölgeler-arası tarımsallaşmış komplekse yeni entegre olmakta bulunan alanlarda kendisine alışılmadık bir güç edinme izni verilmiş gözüken, alışılmadık derecede kozmopolit bir biçim aldı. Böylece en ulaşılabilir alanlar olarak orta Avrasya ve Afrika'ya, ve bu yerlere komşu hale geldiğinde (belki Arnavutluk bir örnek gibiydi) Bengal ve Yünnan'ın nisbeten sınırboylarına; fakat aynı zamanda bu ticarî açıdan hâkim bölgelerin kozmopolit güçlere bağımlılığından dolayı Keralam'a (güneybatı Hindistan) ve Malezya'ya da yayıldı. Fakat Pencap'ta, Anadolu'da ve diğer eski kültür merkezlerinde, büyük komşu toplumlar üstündeki topyekün İslâmîleşmiş sosyal ve siyasî üstünlük asırlarının ağırlığı sayesinde bunu başardı. Aynı zamanda çoğu kurak olan bu değişik alanlar,

---

1. İslâmî yayılmanın Kurak Bölge'yle alâkası Xavier de Planhol tarafından bir hayli vuzuha kavuşturulmuştur; bkz. *Le Monde islamique: essai de géographie religieuse* (Paris, 1957). Planhol kuraklık noktasında İslâm'ın hiçbir psikolojik afinitesi olmadığını belirtir, fakat özellikle her ikisi de köylü nüfusun nisbeten seyrek ve uzun-mevzili ticaret yollarının veya otlakların hâkimiyetine konu olduğu, belirli ikincil unsurları da barındıran yerlerde daha büyük bir başarı sağlayan bozkır göçebeleri tarafından ve şehir tacirleri tarafından yayılageldiğini söyler. Fakat tahlilleri tatminkâr olmaktan uzaktır. Kitap İslâmîleşmiş toplumların almış bulunduğu siyasî formların değerini düşürür ve İslâmîleşmiş kültürdeki gelip geçici eğilimleri abartır; benzer şekilde, Hindistan ve batı Avrupa arasındaki ticaret üzerindeki alabildiğine yoğun vurgusu kabul edilir durumda değildir. Meselâ, bu ticareti neredeyse, son durakları barındıran Nil-Amuderya bölgesininkiyle eş derecede görmektedir. İslâm'da toprağa karşı eğilim olduğu yönündeki vurgusu daha geçerli, ama fazla basittir. Bazı noktalarda çok uzaklara gider: (keçi lehine) domuzun ortada gözükmeyişinin her zaman ekip ➥

dünyanın yer yüzeyinin daha büyük bir kısmının sulak olmaktan çok bir derece kurak olduğu vâkıasını yansıtırlar. İslâm'ın Bulgaristan'dan ziyade Arnavutluk'ta inkişaf kaydetmesi gibi ayrıntılar bize daha belirsiz durumlardaki müphem genelleştirmelerin farkında olmayı öğretecek yerel tarihsel etkileşimler vasıtasıyla izaha kavuşurlar. Söyleyebildiğimiz şey, nerede müslüman kadrolar sosyal açıdan özerk ve gelişmiş hale gelme fırsatı edinmişse, orada İslâmîleşmiş toplumun kök saldığı, ve çoğu kez, iktidarı ele aldığıdır.

GÜNEY DENİZLERİNİN İSLÂMLAŞTIRILMASI

Afro-Avrasya şehirlileşmiş bölgesinin en uzak kısımlarını birbirine bağlayan, Ökümen'in daha uzak-mesafeli ticaretinin büyük kısmının üzerinden geçtiği bir büyük denizler zinciriydi. Bunlara, en iyisi (şayet akıllıca hesaplanırsa) "Yedi Denizler" denilebilir, çünkü başka hiçbir denizler grubu, bu tabire onlardan daha lâyık değildir: Japonya'nın güney istikametinden *Doğu Çin Denizi*, Malakka boğazlarına doğru *Güney Çin Denizi*, *Bengal Körfezi*, *Umman Denizi*, *Kızıl Deniz*, sonra *Akdeniz*'in Mısır kıstağı, ve kuzeye, Britanya'ya doğru *Kuzeydoğu Atlantik*. Şehirlileşmiş kültür daha da uzağa yayıldıkça, bu denizlerdeki ticaret daha da büyüdü—sadece uzak terminallerde değil, bizatihî denizler arasında da. Bu zincirin en zengin kısmı, doğal olarak Nil'den İndus'a uzanan toprakların; Çin'in ve arada kalan Hindî toprakların; ve Doğu Afrika'nın ve Malay takımadalarının mallarını Güney Çin Denizinden Kızıl Deniz'e taşıyan Güney Denizleriydi. MS ilk binyıl boyunca, belirttiğimiz gibi, tüm bu saha ticarî etkinlik ve kentsel yerleşim bakımından topyekün bir artış göstermişti. Daha önceleri, Güney Denizleri, pek çok kısmı için, ancak kısıtlı türde mal için ve nisbeten uzak noktalar arasında gerçekleşen bir ticareti yüklenmişti; bu binyılın sonuna gelindiğinde, müslüman yayılması başladığında, Güney Denizlerinin kıyıları sadece daha bir çeşitlenen yerel ürünleri ticarete sokan limanlarla dolmaya başlamakla kalmadılar; kendileri de, ara durak olmaları kadar, pazarlar ve son duraklar oluşturdular. Yani, uzak doğu, kuzey ve batıdaki şehirlileşmiş yayılmaya, bizatihî Güney Denizleri etrafındaki yayılma da eklenmekteydi, ve "Yedi Denizler" zincirinin bu orta kısmının ticarî önemi ve kozmopolit karakteri, dolayısıyla, daha bir geliştirildi.

Güney Denizleri bölgelerinin artan kozmopolitliğiyle birlikte, İran-Sâmi kültürünün prestiji orada da yayıldı. İslâm'dan önce bile, gördüğümüz gibi, Bereketli Hilâl'in daha önceki başlıca bağlılık odağı durumundaki Hıristiyanlık hem Habeşistan'da, hem de Umman Denizinin diğer ucundaki güney

---

biçme-karşıtı, çobanıl hayat yaşayanlar lehine sonuçlar doğurması gerekmez; ve yazarın şarabın kaybına dair feryâd ü figânı, bir Fransızdan başka biri için pek münasebetsiz düşerdi. Her hâlükârda, sanki ne tür insanların ihtidaya elverişli olduğuna dair genel bir kural formüle edilebilmesi noktasında, kitap birşeyler sunmaktadır.

batı Hindistan (Keralam)'da ayak basacak sağlam bir zemin buldu; İslâmî devirlerde, bu kez İslâm Afrika "Boynuz"u etrafında yayıldı, ve Keralam'ın hıristiyanları oradaki eşit derecede mensubu bulunan bir müslüman cemaatine yer açmak zorunda kaldılar. Fakat İslâm Hıristiyanlığın erişmemiş olduğu noktalara kadar yayıldı. Geç Orta Döneme gelindiğinde Zengibar ve Komor'lar gibi doğu Afrika adalarına ve kıyı boyunca tüm ticaret noktalarına yerleşti. Burada, ona rakip olacak hiçbir büyük kentli din yoktu. Fakat Gucarât'tan doğudaki kentli toplumlar hindu ve hindu-budist geleneklere bağlıydılar. Bu toprakların tüm limanlarında İslâm önemli hale geldi; ondördüncü yüzyıla gelindiğinde, Bengal Körfezi ve Güney Çin Denizi arasındaki ticaretin geçtiği Malay yarımadası ve kuzey Sumatra kıyısı etrafında (büyük ölçüde Hint ticarî grupları aracılığıyla) ilerleyen oydu. Uzak Güneydoğu'da daha yüksek kültür her zaman ilham için Hint ticarî gruplarına bakmıştı, ve yüzyıllardır, bu Hinduizm demekti; şimdi daha bir sıklıkla İslâm, ve beraberinde Fars-Arap kültürü anlamına geldi. 1500 civarına gelindiğinde, İslâm Malezya takımıdasının tümünde ve Hindi-Çini kıyıları boyunca başlıca bir güçtü; takip eden yüzyılda, Sumatra içlerinin çoğu kesimi ve Cava da İslâm'ı kabul etti.

Güney Denizlerindeki rolüyle birlikte, İslâm toplumu belki daha kıt'asal (continental) kısımlardaki yayılmasından bile daha kesin bir şekilde, Ökümen'de bir hegemonya kurmaya doğru meyletti. Bu somut biçimde nasıl açıklanabilir?

Ticarî topluluğun özel rolüne işaret etmemiz gerekiyor. Böylesi bir toplum, hukukî normlar ve topyekün sosyal beklentiler dahil, müşterek kültürel standartlara sahip ise, daha pürüzsüz bir şekilde yaşayabilir. Yekdiğeriyle münasebet halindeki bir ticarî merkezler grubu ortak bir kültürün paylaşımından eşit bir avantaj sağlayacaktır. Bu yüzden eğer kültürün bir formu bir ticarî ağın önemli bir bölümünde hâkim hale gelmeye muktedir olursa, bu ağ içerisinde evrensel biçimde hâkim hale gelme şansına da kavuşur. Şayet "kültür eğimi" kıvamını bulmuş değilse, bir "kazanan tarafa geçme" etkisi için iyi bir fırsat vardı. Bu şans bütün gruplarınkinin de devreye girmesiyle arttırılıp, tâcir sınıfı muhtemelen eski normlara ve geleneklere daha az bağlı olacaktır—tarımla uğraşan sınıftan çok daha az bağlı; yeni bir kültürel standarda dönüş, herhangi bir ticarî topluluğun personeli muhtemelen uygun bir hızla değişeceğinden ve yaygın biçimde dağıtılıp saçılan kaynaklardan çekileceğinden, nisbeten kolaydır.

En azından Güney Denizlerinin batı kıyılarının limanlarında—batı Hint kıyıları değilse bile, doğu Afrika, güney Arabistan boyunca—tek bir önde gelen şehirlileşmiş kültürün yaygın biçimde hâkim hale gelmesi muhtemeldir: çünkü, bu bölgenin çoğu kesiminde, yüksek kültürü temsil eden şehirler ile uzaktaki okuma-yazmasız topluluklar arasındaki "kültür akımı" kı-

vamındaydı. İran-Sâmi yüksek kültürünün alternatifi Hindî yüksek kültürü olurdu: Umman sahili İndus ağzına Fırat ağzına olduğundan daha yakındır, ve doğu Afrika Boynuzu oradan, (Hicaz yolu üzerinden ve o halde Bedevî Arabistan'ın baskısı vasıtasıyla kuzeye özel bağları elinde bulundurabilen) Yemen kadar erişilebilir durumdaydı. Ve iklim bile daha tropik bir Hindistan'a dair bağlar gösterebilir. Fakat bir Hint yüksek-kültürel hâkimiyetinin (nisbeten iyi-nüfuslanmış bir Yemen'in olası rolünden ayrı olarak) en azından iki sebeple hayli baskın olageldiği görülüyor. Nil ve Amuderya arasındaki merkezler çok geniş bir uzak bölgeler menziline yapılan ticaretin kanalları olarak, belki doğrudan daha önemliydiler. Fakat bu, bizatihî Hint limanlarının ve onlarla temas halindeki doğu noktalarının neredeyse eşit derecede önemli rolü aleyhine düşülmeyebilirdi. Kesinlikle, en azından İslâmî devirlere gelindiğinde, o,—kısmen Nil-Amuderya arasındaki bölgedeki ticarî temasların çok şumüllü ve çeşitlilik arzedici olmasından dolayı—İran-Sâmi kültürünün ticarî hayata o denli bariz biçimde uyarlanabilir durumda olduğunu isbatlaması itibarıyla da önemliydi. Hepsinden ötesi, İslâmîleşmiş sistem, siyasî veya askerî veyahut diyanetle ilgili kurumlara zaten asgarî düzeyde bağımlı olarak yapılandığından dolayı, ve İslâm'ı kabul etmiş bulunan kabiliyetli adamların ortaya çıkmasına imkân veren nisbî sosyal açıklıktan dolayı, elde edilebilir beşerî kaynakları en üst noktaya taşımanın had safhada hızlı vasıtalarını sağladı. Her hâlükârda müslümanların fethi öncesinde dahi Hindistan'ın batı sahilinde, ve asla bir müslüman fethine konu olmayan yerlerde, müslüman tacir topluluklarının prestiji çok yüksekti; onlar, yerel hindu hükümdarlar tarafından özel imtiyazlara muhatap kılındılar ve ticarî teşebbüslerde öncülük yapma eğilimi gösterdiler.

Hint okyanusunun batı kıyılarındaki İslâm toplumu, kendine özgü bir siyasî ve entellektüel dünya oluşturdu. Siyasî açıdan, yegâne büyük-ölçekli iktidarlar çok önceden beri müslüman olan Yemen'deydi; burada, Eyyubîlerin yerine geçen ve Memlûk iktidarıyla çekişen Resulî hanedanı (1229-1454), Suriye ve Mısır'dan güçlü bir şekilde etkilendi. Ara-sıra köle birliklerinin komutanları hükümferma oldular—burada Türkî olmaktan ziyade, Zenci olarak. Fakat iktidar odağı birçok sahil kasabasının müslüman cemaatlerinde toplanmıştı—Batı Hint sahilleri boyunca, bu cemaatler, önemli olsalar dahi iktidarı asla ele geçiremeseler bile. Şâfiî geleneği, daha kuzeydeki merkezlerin nisbî bağımsızlığı içerisinde geliştirildi.

Bir kere batı kıyıları açık biçimde müslüman hale gelince, "kazanan tarafa geçme" ilkesi aracılığıyla, daha doğudaki kıyıların ticarî merkezlerinin en sonunda İslâmîleşmiş sistem içerisine sokulmuş olması belki de pek şaşırtıcı değildir. Fakat bu olsa olsa bir ihtimaldi—diğer baskılar İslâmîleşme aleyhine işgörmüştür. Aslında, İslâmîleşme orada özel şartlar altında yavaş merhalelerle ilerledi. Ve en büyük başarıyı Malezya takımadasında sağladı

(bu coğrafî terim Malaya ve Filipinleri ihtiva eder, ama Yeni Gine'nin cüz'lerini değil.)

Takımadanın, adadan adaya geçmeyi itiyad edinen ahalisi, uzun zamandan beri, gemicilikleri paralelinde yüksek bir teşebbüs düzeyi geliştirimiş; bu minvalde kültürel geleneklerini Madagaskar kadar uzaklara taşımışlardı. Fakat, ilk binyılın başlangıcında Hindistan'la temaslarda ilkin bölgeler-arası şehirlileşmiş ticarî şebekeye bağlandılar. Daha da sonra, doğrudan Çin'e yapılan ticaret önem kazandı, ve bölge Ökümen içerisine entegre olmaya başladı. Bu Hint kültürünün büyük yayılımı devriydi, ve Hint kültürü ticarî çevrelerde başı çekti. Budist rahipler ve brahman vaizler, Hindi-Çini ve Malezya bölgelerinin bir ucundan öbür ucuna, etkili misyonerler olarak işgördüler. Limanlardan, iç bölgelere bile nüfuz ettiler. İç bölgelerin tarımsal pirinç krallıklarının artan ticarî temasları onların kendilerine özgü mahdut görüşlü yazılı-öncesi geleneklerinden geçip, daha geniş ufukların yazılı bir yüksek kültürünü aramalarına önayak oldu. Ticaret limanlarında zaten prestij kazanmış bulunan budist ve Şaivit dinî ve kültürel sistemleri benimsemeye meylettiler. Dolayısıyla, ilk binyılın sonuna gelindiğinde, tüm bölge yüksek-kültürel yönelim itibarıyla büyük ölçüde Hindî idi.

Güney Denizlerinin ticareti değişik yerel ekonomilerde daha kapsamlı, daha karmaşık, ve daha önemli hale geldikçe, bununla birlikte, müşterek bir deniz kültürünün avantajları ve prestiji çok daha büyük bir hal aldı. Binyılın dönümünden sonra, müslümanların bizatihî Hindistan sahillerindeki konumları kısmen İslâmîleşmiş iktidarlar tarafından içerilerde gerçekleştirilen fakihlerden dolayı, mütemadiyen güçlendi. 1200'den sonra, önce Bengal, ardından Gucarât—ikisinin de limanları Güney Denizleri ticaretinde önemliydiler—müslüman yönetimi altına girdi. Tedricen, Hint tacirlerinin en prestijli olanları, müslümanlar olmaya başladı.

En can alıcı olay, Malay Boğazlarının İslâmlaşmasıydı. Çinli uzak doğu ve Hindî topraklar arasındaki deniz ticareti, ilk binyılın ilk asırlarından beri, bu boğazlardan geçmişti; onların kıyıları etrafındaki yerleşim yerleri, daha yakındaki herhangi bir bölge kadar, Hindistan ve Çin'deki limanlarla da doğrudan bir münasebet içindeydiler. Boğazlar, o halde, yerküredeki en kozmopolit mevkiler arasındaydı. Bölgedeki ilk büyük kentli iktidarı Boğazlarda merkezlendi—Boğazlar vasıtasıyla ticareti kontrol ederek ve bu ticaret için zorunlu bir mübadele noktası oluşturarak gelişen budist Şirivicaya ticarî devleti. Bu devlet onikinci yüzyılın sonunda çöktüğünde, yerini sayısız bağımsız ticaret şehirleri aldı; ama onların hiçbiri haraçları, veya korsanlığı önlemeye yetecek kadar güçlenemedi.

1200'ler sonunda, Boğazların Sumatra tarafında en azından iki liman İslâm'ı benimsedi. Uzun süre önce, en güçlüleri olan Malakka da dahil (Boğaz-

ların Malay yarımadası tarafında), birçok liman, bazan önde gelen bir mahallî şahsiyetin bir müslüman kadınla evlenmesiyle karara damga vurarak, takıma uydu. Sadece Hindistan'dan ve batı noktalarından gelen müslümanlar bu müslüman merkezlerinin kurulmasına yardım etmiş değildi; İslâm'ı seçen yerli halk, ve hatta, ara-sıra maceraperest Çinliler de bu hususta yardımcı oldular. Bu tamamen Güney Denizlerinde daha batıya doğru müslüman hâkimiyetinin yerleşmesi ile aynı terimlerde anlaşılamaz. Bölgelerarası ticaret daha temelli bir hale gelip daha iyi örgütlendikçe, herhangi bir grubun ticareti, bir şekilde, daha sınırlı hale gelmiş gibi görünüyor. Düzenli uzun-mesafeli ticaret kalıplarının gelişimiyle birlikte, başlıca depolar, ve okyanus yolculuklarını merhalelere bölen mübadele veya yedekleme noktaları büyüdüler. Daha da batıdaki noktalardan, tacirler nadiren Gucarât'ın başlıca limanı, veya diğer batı Hint limanlarından daha önemli bir liman olan Cambay'dan daha doğuya geldiler. (Daha da ileriye gitmek, gerçekte, ikinci bir muson mevsimini—yani, ikinci bir yılı—gerektirirdi.) Cambay'dan, sırayla, tacirler nadiren Boğazlardaki Malakka'dan daha ileriye gittiler. Çinli tacirler, o halde, büyük ölçüde Malakka'dan batıya doğru gelmeye son verdiler. Böylesi şartlar altında, üç alanda en azından üç tamamen ayrı tâcir kültürü tasavvur edilebilirdi. Fakat müslümanlar, Hint limanlarında bile bir kere başı çekmeye başlayınca, bunların hüküm sürdüğü her yerde Hint kültürüne bir rakip sunma fırsatına sahip oldular.

Hint geleneğiyle kıyaslandığında, İslâmîleşmiş gelenek, bir azamî sosyal hareketlilik bağlamı olarak, aynı topyekün avantajlara sahipti. Fakat bu döneme gelindiğinde, nisbeten tacir-yönelimli Budizmin Hindistan içerisinde çöküşü ve brahmanların ataklık ve girişkenliklerinin zayıflaması ile birlikte, İslâm herhangi bir eski-Hindî geleneğin olduğundan çok daha güçlü bir şekilde tebliğ-eksenli düşünür hale geldi. Her tacir bir tebliğciydi, ve bazan Nil-Amuderya arasındaki daha eski merkezlerden ve bu örnekte Arabistan'dan gelen seyyidler bile, onurları ve belki ruhları da toplamak üzere daha uzak mevzileri gezmeye ikna edildiler. Fakat, hepsinden öte, kitlelerin bir inanca şekil veren unsur olarak tasavvufun gelişimi, yeniden dirilmeye çalışan, ve nisbeten komünal-olmayan manevî/ahlâkî tebliğlerinin herhangi bir arka plana mensup insanlara ulaşılabilir olduğu bir gezgin vaizler ordusu husule getirdi. Takımadalarda İslâm, neredeyse başlangıçtan itibaren, bu dönemde başka herhangi bir yer gibi, güçlü bir biçimde sûfî-eksenli idi. Hindistan'daki müslüman yönetiminin prestiji, sûfîlerin İslâm'ı anlatma ve aktarma iştiyakı, ve daha batıdaki denizlerin teşkil ettiği örnek, beraberce Boğazlardaki İslâm'a bir hız ve hareket vermek üzere birleştiler.

Malezya takımadasındaki alternatif ihtimal, Vietnam'da olduğu üzere, Hindi-Çini yarımadasının doğu kıyısında Çin tipi bir kültürün benimsenmesiydi. Çinliler, en azından biber gibi bir madde için, bir bütün olarak takıma-

danın en iyi müşterisiydiler; denizde en ilerlemiş ve en güçlü olanlar, onlardı—tekneleri Hint okyanusunda kullanılanlardan daha masif ve daha güçlüydü; ve tüm bölgedeki en zengin tacirler için gezip dolaşmış gibi görünüyorlar. Onlar belki daha geç zamanlarda artık Malakka'nın geçmişte olduğu kadar çok iş görmeyeceği gerçeğiyle sınırlandılar. Fakat belki de daha önemlisi, kendi yurtlarındaki siyasî örgütlenmenin had safhada etkili oluşuydu. Müslümanların budistlere ve hindulara galebe çalmayı—İslâmîleşmiş kültürel merkezlerde had safhada bir siyasî istikrarsızlığı mümkün kılan bir özellikler terkibinin göstergesi olan—siyasî esnekliklerinden dolayı başardılar. Yani, bir anlamda, siyasî açıdan, Çinlilerden çok daha az sağlam bir şekilde yapılandıkları için kazandılar. Çin kurumları, bürokrasiyle birlikte asıl yurdundaki emperyal yapılanmasından ayrı olarak, ancak güçlükle ithal olunabilirdi; fakat bir avuç müslümanın toplandığı her yerde, aralarındaki muamelâtı düzenleyen şeriat vardı, ve gerek yurtlarından gelenler, gerek ihtidalar yoluyla sayılarını ve kaynaklarını kolayca arttırabilirlerdi. Üçüncü yüzyılın sonunda ve bir kez de onbeşinci yüzyılın başında, bölgede belirli bir gözetim ve idare tecrübe etmek üzere, Çin hükûmetini temsil eden donanma filoları gönderildi; daha sonraki filolar Güney Denizlerine, hatta doğu Afrika kıyılarına gittiler, ve gittikleri her yerde zafer kazandılar. Oralara çok sayıda Çinli yerleşti. Fakat, Çin kültürel sisteminin bir bütün olarak umumen benimsenmesi, asla vâki değildir.

Malay Boğazları bir kez İslâm'ı seçince, takımadanın kalan kısmı zaman içinde seve seve onu izledi. Uzak Güneydoğu (Hindistan'ın doğu ve Çin'in güney bölgesi), tamamı ticarî ve siyasî açıdan karşılıklı etkileşim içinde olsa dahi, birkaç ayrışan parçaya eklemlendi. İlk ayrışma büyük anakara ırmak vadileri ile ada takımadası arasındaydı. İravadi, Ping ve Mekong vadileri çevresinde büyük Burma, Tayland ve Kamboçya krallıkları inkişaf kaydettiler. Her bir ırmak denize büyük bir deltayla erişiyordu; fakat ırmak ve diğer kıyı toprakları arasında çoğu kez doğrudan teması sınırlayan dağlar ve tepeler vardı; krallıklar temelde denizden uzak iç kısımlarda kuruldular. Kamboçya, üçü içerisinde denizden en az soyutlananı ise de, kralı tam o sırada müslüman oldu; ve bazı kıyılar çevresinde birçok müslüman var idiyse de, (ve doğu Hindi-Çini kıyısındaki nisbeten küçük bir halk, Siyamlılar kahir ekseriyeti müslüman bir ahali haline geldiler), yine de bu büyük krallıklar, zamanında Hint yayılımının aslî dalgasının orada onun yüksek kültürünü yerleştirmiş olduğu Budizme bağlı kaldılar.

Takımadada, Malay yarımadası dahil, tersine dönüş örnek bir haldi. Takımada üç parçaya bölünebilir. Boğazların kendisi, tekrar be tekrar başlıca Ökümenik çekirdek alanlarla doğrudan ilişkiler içinde, bir ticarî imparatorluk zemini, ama aynı zamanda uzun-mesafeli ticaret tarafından uyarıldığı ölçüde takımadanın dahilî ticarî hayatının çoğu veçhesi için de bir odak nok-

tası oldu. Hem Malaya, hem de Sumatra'nın gelişimi (Sumatra'nın iç kesimi yazılı-öncesi kalmadığı ölçüde) büyük ölçüde Boğazların hayatına bağlıydı; ve Boğazların dili, Malayca tüm takımadanın lingua franca'sı (milletler arası ticarî dil) haline geldi. Cava ve Bali ikinci ayrı birimi oluşturdular. Oradaki tarımsal pirinç-yetiştiren krallıklar iç bölgelerde doğmuşlardı ve kuzey sahillerindeki ticaret limanları onlara tâbiydi. Cava dili, 1000 yılından sonra, Hindî gelenek içinde zengin bir edebiyat geliştirdi. Boğazlardaki iktidar zayıfladığında ve bir Cava krallığı Cava'nın pek çok kesiminde hegemonyasını tesis ettiğinde, Cava krallığı bizatihî Boğazlara hükmetmeye kalkışabildi—ara sıra, anakaradan gelen Taylandlılar da buna teşebbüs ettiler. Son olarak, daha küçük, "daha hariçteki" adalar ve sahil şeritleri (bilhassa Borneo, veya Kalimantan'ın sahil toprakları) mevcuttu. Özellikle takımadanın en uç doğusunu teşkil eden Molukka'lar ticaretin artışıyla, önemli bir baharat kaynağı haline geldi. Onlar ve yol çevresindeki yedek noktalar gitgide ticarete bağımlı bir hal aldılar. Güney Molukka'lardaki Banda adaları, büyük ölçüde her yerden gıda ithal eden, karşılığında hindistancevizlerini ihraç eden ticarî cumhuriyetler kurdular. Cava'nın aksine, yegâne yedek istasyonların orada olduğu bu adaların iç kesimi, milletlerarası yüksek kültürle güçlükle, veya hatta tarımsallaşmış-düzey toplumsal formlarıyla yerel bir şekilde temas kurdu.

"Kazanan tarafa geçme" prensibi üzere, yalnızca Malaya ve Sumatra'nın değil, "daha hariçteki adalar"ın çoğunun da limanları, ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda baskın biçimde müslüman hale geldiler. Bir kere müslümanlar orada ve burada bir kale edinince, kendileri arasında muhafaza edegeldikleri dayanışma, kimi zaman başka her yerde de iktidarı ele geçirmelerine kapı açtı; ve bir kez iktidara gelince, iktidarın daha da artmasını teşvik ettiler. Bununla birlikte, Cava içlerinin müslüman olması, ancak 1500'den sonra gerçekleşti. Kuzeye doğru anakaranın büyük ırmak krallıklarına zıt olarak, (İtalya yarımadası hacmindeki) Cava, her noktasından denize yakındı, ve her bir kesimi kuzey kıyısı boyunca kendi dolaysız limanına sahipti, ve doğrudan ticaretle iştigal ettiler. Kozmopolit kültürün vasıtası olarak İslâm'ın prestiji muazzamdı, ve sonunda başlıca içbölge krallığı zayıfladığında, ticaret şehirleri bir araya gelip bir birlik oluşturma konumuna geldiler ve ardbölgeye yalnızca iktidarlarını değil, bağlandıkları dini de sürekli empoze ettiler.

MALEZYA VE HİNDİ-ÇİNİ'NDE İSLÂM'IN TABİÎ BİR HAL ALMASI

Bütün bu güneydoğu bölgelerindeki müslümanlar, Erken Orta Dönem tarafından geliştirildiği üzere, Nil-Amuderya arasındaki topraklardan kendi geleneksel kültürlerini getirdiler. Özelde, İslâm'ın güney Arabistan'da ve Hindistan'ın batı kıyısında almış olduğu biçimler yayıldı. Güney Denizleri-

nin Cemâ'î-Sünnî İslâm'ı genellikle Şâfiî bir hal aldı; onaltıncı yüzyılın büyük Hanefî ve Şiî imparatorlukları altında uzak kuzeyde Şâfiîliğin zayıflamasıyla, güney Arabistan kıyısı boyunca Hadramevt, önemli bir Şâfiî merkezi haline geldi ve Güney Denizleri boyunca etkili oldu; güney İslâm toplumunun özgün bir ton almasına katkıda bulundu. (Güney Arabistan'ın sair değişik mezhepleri de ara-sıra inkişaf kaydettiler. İsmailîlik Sind kadar Gucarât'ta da kuvvetini ispatladı, ve oradan hareketle en sonunda doğu Afrika'ya geçti; hatta daha da sonra Umman'ın Hâricîliği doğu Afrika'da önemli bir güç haline gelecekti.) Bu toprakların bir ucundan öbürüne, Araplar ve Farslılar gerçek İslâm'ın taşıyıcıları olarak belirli bir prestije sahip idiler; fakat değişik bölgeler kendi bölgesel lehçeleri muvacehesinde tamamen-müslüman bir kültürel miras geliştirdiler. Onbeşinci yüzyıla gelindiğinde, rafine bir şiirsel kültürü taşıyan Swahili, doğu Afrika'da kullanılan Bantu dilinin bir nebze Arapçalaştırılmış şekliydi; Gucarati ve Tamil dilleri belki daha da sonra Hindistan'daki İslâmîleşmiş kültürel vasıtalar olarak kullanıldılar; fakat onaltıncı yüzyıla gelindiğinde, vaktiyle hindu etkisi altında letâfetli bir edebiyatın görüldüğü Malay dili, içinde evrensel müslüman temalarının, bilhassa tasavvufî bir mahiyet taşıyan temaların daha yerli bir yönelimin şiiriyle yan yana bulunduğu İslâmîleşmiş bir edebiyat geliştiriyordu.

Güney Denizlerindeki tüm müslüman yayılmasının büyük ardbölge nüfuslarına nüfuz etme bakımından en başarılısı ve en kapsamlısı Malezya takımadasında vuku bulanıydı. Bu topraklardaki hindu ve hindu-budist kültürü zengin pirinç çiftlikleriyle meskûn bölgedeki yönetici sınıflar tarafından benimsenmekteydi ve yerel dehalarla bir arada etkileyici anıtlar üretmişti. Sadece Hindi-Çini anakarasının uzun iç bölge vadilerinde değil, adalarda da, iç bölge devletleri uzun süre kozmopolit ve bundan dolayı en azından kısmen İslâmlaşmış liman şehirlerinden uzakta kaldılar. İslâm'ın içbölgeye, en azından küçük kasabalarda, ilk kez daha aşağı sınıflar arasında, muhtemelen (Bengal'de olduğu gibi) soylu tabakanın mağrur Hinduizmine mukabil bu dürüst halka daha eşitlikçi bir akide sunarak nüfuz ettiğine dair göstergeler vardır. Fakat kraliyet sarayları da en sonunda kazanıldı. İç bölge müslüman sultanlıklarının kurulmasıyla, geri kalanlar da İslâmî inancı benimsediler. Sadece bir ada, temel ticarî gidişattan uzak düşen Bali, sıkı biçimde hindu olmayı sürdürdü; fakat içbölgenin pirinç medeniyetinin en güçlü olageldiği İslâmlaşmış adalar bölgesi, daha iç (yani, orta ve doğu) Cava, aristokratik sanatlar ve edebiyatında güçlü bir eski-Hint geleneğini korudu.

Malezya'daki, Hindistan'ın sahil kesimleri yoluyla gelen İslâmîleşmiş kültür, karma bir Arap ve Fars mirasının kültürüydü; Arapça, Farsça, ve Malay, yüksek kültürün dilleri idiler. Her üç dil, bundan başka, işin başından itibaren, Geç Orta Dönemlerin tasavvuf-yönelimli İslâm'ının, İslâm'ın bir çoğalan kültürel temaslar çağında tamamen halkın ihtiyaçlarına uyarlanan

İslâmlaşmış alanlar 1200-1500

İslâmlaşmış alanlar 1500-1800

Başlıca Endonezya sultanlıkları y 1600

Malezya ve Hindi Çin'i

bir biçiminin de araçları idiler. Malezya'nın bir ucundan öbürüne, tasavvuf, İslâm'ın bütününü içeren bir unsur olarak, başka herhangi bir yerden fazla hüsn-ü kabul gördü. İslâmî geleneğin bütün veçheleri tarikat kurumları çerçevesi içerisinde sunuldu. En azından iç-Cava'da, tarikatlar müslüman irfanının (sadece tasavvufun değil, fıkıh, kelâm ve tüm ilgili disiplinlerin) aktarımına dair özel bir kalıp geliştirdiler: kırsal kesime benek benek dağılan kırsal merkezlerde, nisbeten münzevi üstadlar orada yaşamak üzere yakınlardan gelen talebelere ders verdiler; bu tüm köylü kesimin manevî hayata aşina olmasına kapı açtı. Bu yüzden şeriatın bölgeye intikali, büyük ölçüde, tasavvufun nezaret ve himayesi altındaydı; ve Modern zamanlardan önce, daha katı şer'î ulema kendi yolunda gitme fırsatını pek bulamadı. Şeriat-eksenli düşünüş, en azından iç Cava'da, nisbeten zayıftı. Şeriat, gerçekte, temel bir rol oynadı; fakat en azından başka herhangi bir yerdeki kadar yoğun bir şekilde, popüler örfî hukuk lehine tadilatlar yapılmasına hatırı sayılır bir imkân sağlandı, ve daha merkezî müslüman ülkelerin daha az temel müslüman âdetleri, kadınların örtünmesi gibi, asla benimsenmedi.

Kırsal kesimdeki okulların popüler İslâm'ı kısmen Malezya'nın eski kültürel köklerinden beslendi. Açık *cin* kategorisi (her müslüman beldesinde olageldiği gibi) yerel cin, peri ve hayaletlerce dolduruldu. İyilik ederek veya zarar vererek, bu cinler tabiatın her köşesine doluştular ve (İslâm toplumunun neredeyse başka herhangi bir yerinden daha fazla) gündelik âdâbın ve kişiler-arası ilişkilerin tüm yapısının temeli haline geldiler. Soylu tabaka arasında, sahne tabiatıyla daha karmaşıktı. Bu eski-Malezya unsurlarının yanı sıra, özellikle bölgedeki en zengin ülke olan iç-Cava'da, aristokratik unsurlar daha eski Hint-türevi geleneklerini, İslâmîleşmiş bir biçim içinde muhafaza ettiler. Daha eski Cava geleneğine bağlı kalan şiirleri İslâm-öncesi Arap atlılarının veya kadim Fars krallarının yerini alan Sanskrit Mahâbhârata kahramanlarına dair atıflarla dolduruldu. En azından aristokratik düzeyde dile ve belki sûfîlerin bazı fikirlerine damgasını vuran bu miras, tarikatları da etkiledi. Bütün olarak, tasavvuf İslâm toplumunun başka yerleriyle kıyaslanırsa, iç-Cava'da bile çok az bir farklılık gösterdi; İslâm ilk olarak daha aşağı sınıflar arasında benimsendiğine göre, o halde tasavvuf, başka her yerdeki gibi burada da, aristokratik Hinduizme zımnen muhalefet edecekti. (Malezya'daki tasavvufun—Modern bir şer'î püritenizm tarafından reddini izleyerek—müştereken "hindu-budist" diye değerlendirilmesi cidden yanlış anlamalara kapı açmaktadır. Fakat belki İslâm toplumunun başka hiçbir yerinde, daha önceki kahramanlık efsaneleri dinî bir değer yüklenmesi bakımından, doğu Cava'nın aristokratik çevrelerinde olduğu derecede aktif bir rol üstlenmemiştir. Soylu tabaka İslâm'ı kabul ettiğinde, bu gelenekler, zenginleştikleri ve özgün bir Cava güzelliğiyle bezendikleri, tasavvufun içerisine karıştılar.[2]

2. Malezya'da İslâm'a dair en önemli çalışma Clifford Geertz'in *The Religion of* ➥

SAHRA'NIN ETRAFINDAKİ İSLÂM TOPLUMU

Deve ile taşımacılığın Sahra'ya girdiği zamandan başlayarak, çağımızın ilk yüzyıllarında, Sudanî ülkeler ile Akdeniz ülkeleri arasındaki ticaret büyük ölçüde artış kaydetti. Sahra çölleri ve Gine ormanları arasındaki geniş savan kuşağını oluşturan Sudanî ülkeler, daha da erken bir tarihte, gelişip serpilen bir ziraata açılmıştı; fakat uzun süre, Sahra'nın öbür tarafıyla asgarî düzeyde bir ticaret hariç, bu topraklar doğu Sudan aracılığıyla ve Nil'den yukarı doğru ancak uzun mesafede şehirlileşmiş Ökümen'le temas halinde olmuşlardı. Şimdi Çad ve bilhassa Nijer Sudan'ı daha da gelişen doğrudan temaslar içindeydiler. El yapısı mamuller karşılığında, Gine sahilinin tropikal ürünleri, altın ve kölelerin ticaretiyle uğraştılar. Ticarî kasabaların ve büyük-ölçekli krallıkların orada ortaya çıktığı zamana gelindiğinde, Sahra'nın kuzeyindeki hâkim kültür İslâmîleşmiş kültür idi. İlk başta, Müslüman tacirleri, âlimleri (ve hekimleri) himaye ettiğinde bile, Sudanî krallıklar, putperest kaldılar; en nihayeti hanedanlar İslâm'a döndüler, veya (daha sonra) yeni müslüman kabileleri temelli siyasî yapılar kurdular. Tedricen, İslâmî bağlılık ticarî kasabalardan kırsal kesime doğru yayıldı; normalde yeni bağlılık, şüphesiz, ister pratiğe baksın ister külte, tevarüs olunan tarımsal irfanı pek yerinden etme-

---

Java (Glencoe, 1960)'sıdır; bu eser yirminci yüzyıla ve özelde iç-Cava'yla ilgilidir, fakat içindeki çoğu kısım daha önceden ne olup bittiğine de ışık tutar, ayrıca takımadanın diğer kısımları için de muvafık düşer. Ne yazık ki, genel olarak taşıdığı mükemmellik önemli bir sistematik hatayla bozulmakta: modern şeriat-eksenli düşünen müslümanların belirli bir okulunun polemiklerinden etkilenen Geertz "İslâm"ı sadece bu modernistlerin okulunun ona yakıştırdıkları şeyle özdeşleştirir, ve başka herşeyi bir aborijinal veya "hindu-budist" arka plana izafe eder; ve gereksiz yere, Cava'daki müslüman dinî hayatının pek çok veçhesini "hindu" diye yaftalandırır. Geertz gerçekte İslâm için evrensel olan ve bazan bizatihî Kur'ân'da bile bulunan uzun bir olgular dizisini İslâm-dışı olarak tanımlıyor; ve bu yüzden bazı son İslâm-karşıtı tepkilere dair yorumu kadar, İslâmî geçmişe dair yorumu hayli yanlışa yönlendirici bir mahiyet taşıyor. Hatasının en azından üç kökeni var. Yarımadanın uzun süredir "Mekke ve Kahire'deki ortodoksi merkezleri"nden mahrum bırakılageldiğine atıfta bulunurken, Kahire'nin uygunsuz biçimde dahil edilmesi Geertz'in eğiliminin modern bir kaynağını ele veriyor. Birçok sömürgecinin, teb'alarının âlemşumûl bir İslâm'la bağlarını asgarîye indirmek için böyle bir dürtüyle hareket ettiğinden kuşkulanmamız gerek (Mağrib'deki Fransız sömürgeciler arasında da bulunan bir eğilimdir bu); ve son olarak Geertz'in antropolojik inceleme teknikleri tarihsel boyuta ciddi bir önem atfetmeksizin zamanın o ânındaki bir kültürün fonksiyonel analizine bakmaktadır. Diğer yazarlar İslâmî karakteri veya iç-Cava dinini daha iyi tanıyıp tanımladılar: C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia* (The Hague, 1958); W.F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (ikinci edisyon, The Hague, 1959), fakat Geertz bu sahada bir numaralı isimdir. İslâm'ı bilen biri için, sunduğu kapsamlı veriler—niyetine rağmen—iç-Cava'da bile Hindu geçmişten çok az şeyin hayatiyetini nasıl sürdürdüğünü gösterir ve İslâm'ın zaferinin neden bu denli tam olduğu sorusunu gündeme getirir.

di. (Bazı modern mutaassıplara rağmen, bir halk, bu irfan Orta-Kurak Bölge'ninkinden farklı bile olsa, sırf bunun için pek müslüman olmamaya kalkmaz.) Özellikle bir kabile yayılmacı bir imparatorluğun temeli halini aldıkça, birbiri ardı sıra, kabileler dâvâyı uhdelerine aldılar.

Sudan'daki İslâmlaşmanın en başlarında Senegal'de hüküm süren Murâbıt iktidarı hariç, bir iktidar kuzeyden gelen gazilerin etkinliğine dayalıydı, ve tüm bu devletler yerel kökenlere sahiptiler. Genellikle, İslâmî müeyyidelerin daha eski kabilevî müeyyidelerle mezcedilmesinin desteğiyle, nisbeten yerel mahiyetteki krallıklar, kabilevî biçimde kurulu hanedanların yönetimi altında kayda değer bir ömür sürdüler. Fakat (şemadan görülebildiği gibi) bu adem-i merkezîleşmiş siyasî hayata dayatılan şey, çoğunlukla bizatihî diğer pek çoğuna zorla boyun eğdirecek bir konumda bulunan kabilevî biçimde kurulu hanedanlardan birinin başı çektiği bir imparatorluklar dizisiydi. Her bir yeni devletle birlikte, onun başşehri sadece refahın değil, gitgide İslâmlaşmanın ve İslâmî öğrenimin de merkezi haline geldiler; Sudanlı âlimler az bir müddet sonra krallarının sergüzeştine dair tarihçeler yazmaya başladılar ve kendilerine özgü, bununla birlikte Arapça'nın uzun süre biricik edebî vasıta olarak kullanıldığı bir yüksek-kültürel gelenek tesis ettiler.

Hilâl Arap kabilelerinin onbirinci yüzyılda Mağrib'e, ve oradan Sahra'ya deve göçebeliğini etkin bir şekilde getirmesinden sonra, Sudanî ülkelerin yerel evrimi, hayvancılıkla geçinenlerin müdahalesiyle giderek karmaşıklaştırılmış hale geldi. Sonuçta, herhangi bir kabile gruplanmasından daha önemlisi (böylesi bilhassa Sahra'nın daha doğu kesiminde ve onun saçaklarında önemli olsa da), Sahra yolları boyunca deve ile taşımacılıkta uzmanlaşmış insanlar yetiştiren, ayrıca yerleşik ahaliler, bilhassa yollarının güney son durağındaki ahaliler üzerinde sistematik bir hâkimiyet de kuran bir Berberî halkı, Tuareg idi. Bu kabilenin erkekleri hem savaşçılar olarak taşıdıkları kuvvet ve metanet, hem de dünyadaki en büyük çorak ve boş topraklar arasında bir yol bulabilme maharetleri itibarıyla, gurur duymaktaydılar. Toplum matrilineal ve matrilokal bir şekilde yapılandı, çocuklar ziyaret eden babalardan ziyade, dayılarının ailesine ait sayıldı; ve kadınlar, erkekleri yüzlerce kilometre uzaklardayken, evde kendi ev kültürlerini, beraberinde kendi (Arabî-olmayan) yazı cetvellerini ve kendi kurgu ve şiir edebiyatlarını geliştirdiler. Tuareg'ler kendilerini bir halk olarak düşünmekten çok, bir aristokrasi olarak düşündüler; aralarında dolaştıkları halklar onlara bağımlı sınıflar idiler. Yolları çevresindeki vahalarda serfler olarak kendileri için istihdam etmek üzere Zenci köleler kullandılar (ve burada kuraklık, çoğu kez Nil ve Amuderya arasında böyle bir serfliği önleyen nisbeten serbest hareket imkânına kapı açacak kadar büyüktü); ayrıca, çölün zengin tuz madenlerini işlemek üzere kullandıkları köleleri de vardı. Sudanî halklar, giderek artan bir

şekilde Tuareg'lerin hâkim grubuna koruma parası olarak haraç ödemek zorunda kaldı, ve birçok köy onların himaye ve gözetimi altına girdi.

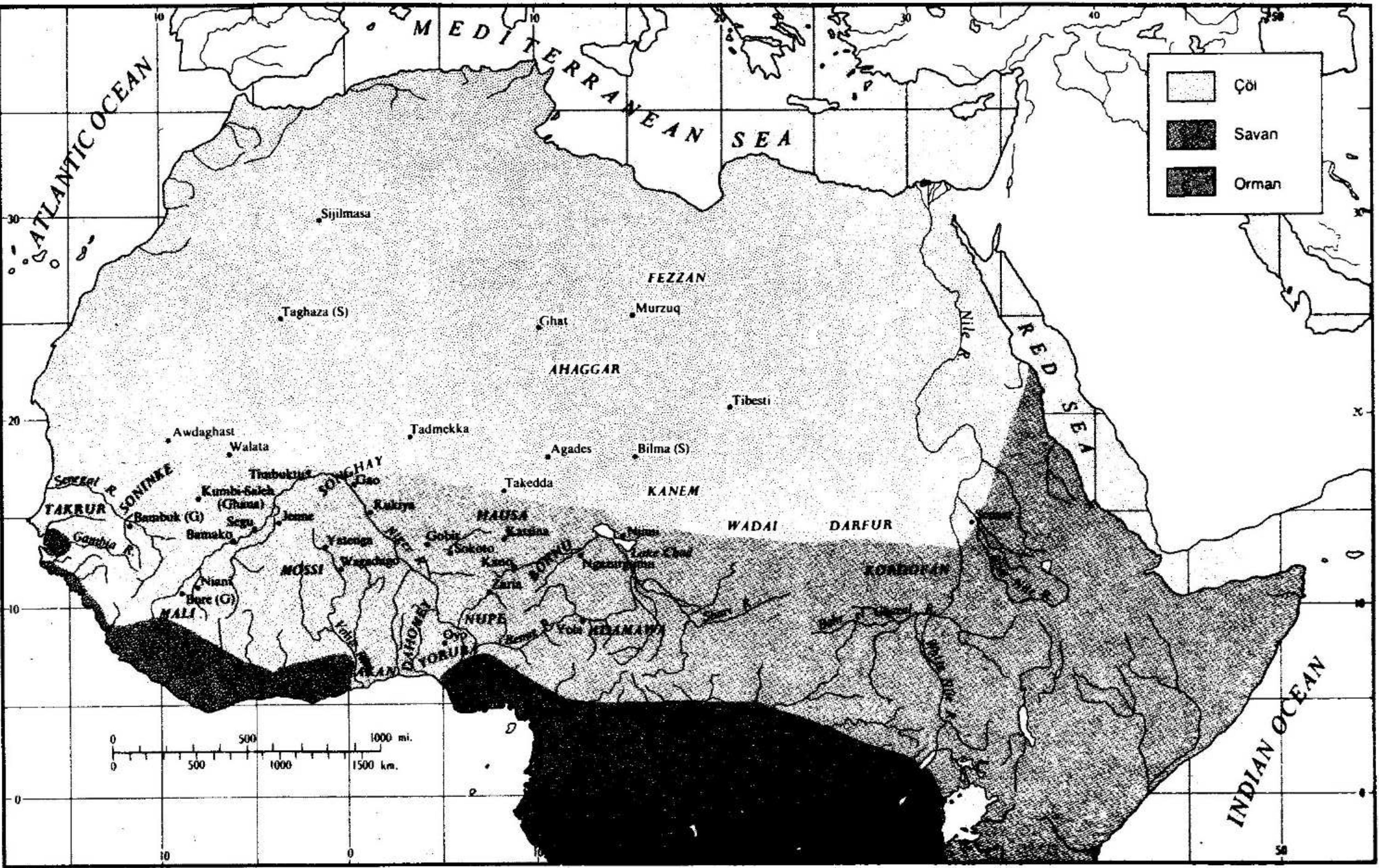
Sadece, kuzey Sahra'nın bazı merkezî ve nisbeten bereketli yaylalarındaki bir vahalar grubuna en sonunda çekilmiş bulunan İbâdî Hâricîler, Tuareg kontrolüne karşı direnmeye muktedir oldular. İbâdîler Mzab bölgesinde bir şehir cumhuriyetleri federasyonu kurdular ve zengin bir tarım, sonradan da Akdeniz'le bir ticaret tesis ettiler. Bununla birlikte, Umman'daki sair İbâdilerle bağlarını koruyabilmeleri bir yana bırakılırsa, diğer müslümanlardan özenle uzak kalmayı sürdürdüler.

Tuareg fırsatı bulduğunda ağır biçimde yıkıcı olabilirdi; fakat Sudanî şehirlerin hepten gelişmesine kapı açtılar. Belki de en görkemli Sudanî kültürel merkezi çok uzaklardan bile medrese öğrencilerini kendisine cezbeden, onaltıncı yüzyıl Timbuktu'su idi. Daha sonra bile, yerel mimarî, çamur kulübelerin devam edegeldiğini gören ziyaretçi müslümanlara pek cazip gelmedi; ama âlimlerinin dirayeti övgülerini kazandı. Sudanî İslâm toplumu hâlâ daha "eski İslâm"ın topraklarından gelen âlimleri buyur ediyordu, ama onlar İslâmî geleneği kendilerine has en yüksek entellektüel düzeylerinde, kendi yeni uzmanlar kuşağını yetiştirerek koruyabilirdi.

Fakat onaltıncı yüzyıla gelindiğinde, yeni güçler devreye girdi. Barutlu silahların tam anlamıyla kullanımının Ökümen'de zuhuruyla birlikte, Sudanî ülkeler soyutlanmış hallerini yitireceklerdi; üstelik, Sahra'da deve göçebeliğinin zuhuruyla yitirdikleri düzeyin de ilerisinde. Bu yüzyılın ortalarında kendi yurdunda Portekizlilere yenilen bir Fas sultanı, istimal ve istismar edeceği yeni alanlar içindeydi—ve kurmaya teşebbüs ettiği mutlakiyetçiliğini besleyecek altınlar ve Zenci köle-askeriye için daha güvenli bir kaynak arayışı içindeydi. Yeni silahları kullanarak, çöl yollarının çevresinde ordusunu cesaretle gezdirdi, ve şansı yaver gittiğinden, yeni silahların henüz bilinmediği Timbuktu'ya kadar vardı; kasabayı yağmaladı ve görevlendirdiği adamlara bağımlı biçimde yönetilmekte olan Nijer Sudan'ının bu büyük kısmını takatsiz bıraktı—sonunda, adamları ondan bağımsız hale geldiler, ama açgözlülükleri ve hırsları aynen devam etti. Bu esnada, Gine sahilinin ürünleri giderek artan bir şekilde Portekiz gemileri içinde deniz yoluyla Akdeniz'e gidiyordu, ve Timbuktu ve gerçekte tüm Nijer Sudan'ı eski haline tamamen kavuşamadı.

AFRİKA VE GÜNEYDOĞU ASYA'DA İSLÂMÎ YAYILMA

600'den önce	Sahra'ya devenin girişi
758	Müslümanlar Kanton'a akın düzenliyor; Çin limanlarında düzenli şekilde ikamete başlıyorlar.
Onbirinci yüzyıl	İslâm ticarî temaslar vasıtasıyla Sudanî ülkelerde hissedilmeye başlanıyor; halihazırda Çampa'da (Güney Vietnam bölgesi) mukim müslümanlar var.



Sudanî ülkeler

1040'lar	Bir Lemtûna Berberî grubu olan Murâbıtlar (Elmuravîler), Moritanya'da, batı Sudan'da İslâm'ın tebliği maksadıyla bir merkez kuruyorlar; Gana'nın Soninke krallarına karşı, orada militan eylem başlıyor.
1060'lar	Murâbıtlar Mağrib ve Endülüs'ü zaptediyorlar—bir İslâmî imparatorluk teşkil eden ilk Berberî grubu; batı Sudan ticaretinin merkezi hükmündeki Gana imparatorluğu zayıflatıldı.
Onbirinci-Onüçüncü yüzyıl	Orada mukim tacirler kadar, bazı Sudan krallıklarının hükümdarları da müslüman oluyorlar; hükümdarlar ara-sıra hacca gidiyorlar; ticarî temaslar büyüyor.
Onüçüncü yüzyıl	Gana imparatorluğu çöktü; Mali doğdu; ticaret teşvik gördü; Kanam (Çad gölü çevresi) hükümdarları müslüman oldu; tahminen 1250'de Kahire'de, bölgeden gelen öğrenciler için bir yurt kuruldu.
Onüçüncü yüzyıl sonları	Müslümanlar kuzey Sumatra limanlarında ikamet ediyorlar, Gucarât'la yakın temaslar devam ediyor.
1324-25	Mali kralı Mansa Musa, görkemli bir tarzda hacca gidiyor ve giderken Kahire'deki insanlar üzerinde önemli izlenimler, ayrıca iktisadî etkiler husule getiriyor; ticaret kervanları Mağrib ve Mısır arasında düzenli şekilde işliyorlar ve hayli büyükler.
Ondördüncü yüzyıl	Mali, Gao, Timbuktu önemli müslüman merkezleri haline gelir.
Onbeşinci yüzyıl	Malakka hükümdarı onbeşinci yüzyıl başında İslâm'ı kabul eder; şehir bir süre sonra Çin-Hint okyanusu ticaretinin en önemli antreposu halini alır; onbeşinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, İslâm'ın güney Malay yarımadasına ve komşu adalara yayılmasında, şehir etkili olur; Gucarât'taki Cambay şehriyle temaslar güçlü bir şekilde devam eder.
Onbeşinci yüzyılın sonu	Mali imparatorluğu çöker; orta Sudan'da Songhai-Askiya imparatorluğu doğar.

HİNDİSTAN VE AVRUPA'DA İSLÂM: ONBEŞİNCİ YÜZYIL

İslâm'ın ve müslüman güçlerin Nil'den Amuderya'ya uzanan bölgede taarruza geçerek iki büyük medenî alana yayılmasının, daha kıyıda kalan bölgelerdeki yayılmasıyla karşılaştırıldığında, bazı ayırd edici özellikleri vardı; fakat temel itki aynıydı. Bu kadim şehirleşmiş topraklara önce müslüman fatihler, ardından da müslüman kadrolar geldi; üstelik, aslî bağlılığı sağlayan toplumsal bünyeler müslümanların hâkimiyeti altındaki devletler içinde bir hayli direngen ve karmaşık bir rol oynadılar. Fakat burada da müslüman kadroların toplumsal etkinliği kesin olarak belirleyiciydi. Kendi gelişmeleri açısından bu devletlerin her birince erişilen kendine özgü kaynaşmada, İslâmî dönemin orta evreleriyle birlikte, müslüman ve hindu toplumsal düzenleri birbirlerini tamamlayıcı bir rol oynadılar.

Mihver Çağ-sonrası zamanlar ilerledikçe, hindu Hindistan toplumu, İslâmîleşmiş evrimin Nil'den Amuderya'ya uzanan topraklara yayıldığı oranda, kendi klasik biçimlerinden uzaklaşarak, kendi özgün evrimini yaşadı. Hint toplumu, artan bir keskinlikle, sayısız kastlarda, soya dayalı kapalı evlenme biçimlerinde ve özerk gruplarda birbirine kenetlendi; bunların her biri, top-

lumun daha geniş bağlamında kendine özgü iktisadî işleve, diğer kastlarla kendi arasında resmîleşmiş bağlara sahipti; dahilî ilişkileri söz konusu olduğunda, her biri kendilerini kendi yasal ve ritüel normlarıyla yönetiyordu. Bu kastlar Nil ile Amuderya arasındaki herhangi bir zanaat-lonca grubundan ya da herhangi bir dinî mezhepten daha bir keskin biçimde, bireyin sosyal olasılıkları üzerinde duruyorlardı; aralarındaki hareketlilik, kastın uygulamalarına tecavüz eden herhangi bir üyenin tüm toplumdan dışlanmasını gerektiren sert kurallar tarafından asgariye indirgenmişti. Fiilî olarak bazı bireysel hareket alanları vardı; belirli kastlar da, grup olarak yeni işlevler ve yeni statüler geliştirebiliyordu. Fakat yönetme işlevi (prensipte) birkaç soylu aileye bırakılmıştı; bunlar devreden çıkartıldığında, hak talep edecek hiçbir grup kalmamıştı; hemen hemen herkes, kastın sınırlamalarıyla yasaklanmamış olan bir destek bulabilirse, sabit ayaklanmalarla karşılaşmaksızın, yerini alabiliyordu.

Halifelik-sonrası uluslararası kurumlar her nevi müslümanı daha özgürce hareket eder kıldıkça, müslümanların artan bir biçimde yaptıkları şey, tam anlamıyla budur. Böylece, hindu toplumu içinde ve İslâmîleşmiş toplum içinde, zamanla iki süreç, bu toplumların her birinin bir diğerinin olasılıklarına mükemmel bir biçimde uygun düştüğü bir noktada karşılaştı: o zaman hindu sistemi için yönetici bir kast haline gelmek tam anlamıyla ideal bir biçimde, müslümanların işine geldi. Fakat, hindu toplumunda yüksek bir mevki bulan ve nihayette sayıca hayli fazla hindu kastları haline gelen diğer sayısız yönetici grupların tersine, müslümanlar hindulaşmadılar. Müslümanların, hindu alanının sınırlarının ötesinde geniş ve sofistike bir kültürel geleneğin kaynaklarına bağlı olabilmeleri, kesinlikle müslümanların gücünün bir unsuruydu. Çünkü bu güçlü uluslararası bilinç olmaksızın, müslümanlar, yerel nüfustan kendilerini ayıran kültürel ve aynı zamanda siyasal anlamı kaybedebileceklerdi; onları, bağlılıklarını kaybetmekten, ve kendilerine herhangi bir müslüman dayanışmasından daha fazla şey ifade edebilecek hindu gruplarıyla sürekli ittifaklara sürüklenmekten alıkoyan şey buydu. Girişebilecekleri geçici hindu ittifakları ne olursa olsun, müslümanlar, tehdit edildiğinde, uzun vadede İslâm'ın üstünlüğüne dönmelerine neden olan kültürel bir üstünlük duygusuna sahiptiler. Bu yolla, müslüman yönetimi, nüfus ekseriya hindu kalsa da, kendisini devam ettirebildi; doğuştan hindu sisteminin dışında bırakılan ve ritüel bakımdan yüksek kastlar için temiz olmayan daha aşağı kastlar açısından, müslüman hükümdarlar, ritüel noktasında, "dokunulamazlar"dan daha farklı değildiler.

Bu yüzden, müslüman yönetimi, Delhi'deki sultanların siyasetlerine ya da şanslarına dayanmıyordu. Timur'un yağmaları, az da olsa, Hindistan'ın bölgesel devletlerinden çoğunu tahrip etmişti. Yerel hindulara karşı daha geniş müslüman uluslararası toplumuyla ahlâkî ve kültürel bağının bir hayli bi-

lincinde olan bir azınlık grubunun dayanışması müslüman devletleri muhtemelen daha yaygın ve nisbeten durağan yaptı. Tüm bir Dekkan ya da en azından onun ana merkezleri, nesiller boyu, Behmenî sultanlarca kontrol edildi. Orta batısındaki geniş bir ülke olan Gucarât, onaltıncı yüzyıla kadar Hint okyanusu ticaretine yönelmiş olan yapıcı bir ticarî siyaset takip eden güçlü bir müslüman hanedanı benimsedi. Zengin Bengal ülkesi, Ganj dağlarının doğusunda aşağı sınıfa ait nüfusun büyük çoğunluğunu nihayette müslümanlaştırabilen müslüman hükümdarların yönetiminde kendi geleneğini sürdürdü; burada, yönetici sınıflar sonradan hindulaşmıştı; fakat Hinduizmin tarımsallaşmış toplumla daha yeni bütünleşen köylüler arasında henüz yayılmadığı görülüyordu. Fîruz devrinden sonra, yukarı Ganj vadisinde ve güneydeki komşu vadilerde, oldukça geniş bir bölge, Delhi sultanlığı tarafından, güçlü olduğu zamanlarda kontrol edilmek ve aksi takdirde bağımsız müslüman yöneticiler ile paylaşılmak üzere işgal edildi. (Timur'un işgali en başta bu hususî devleti etkiledi.) Onbeşinci yüzyılda, hayli ulaşılabilir olan müslümanların elinde yüksek bir alan olan doğu İran yaylalarından gelen Afganlılar, artan bir biçimde, askerler olarak kuzey Hindistan'da hizmet gördüler; ve yüzyılın sonuyla birlikte, Delhi'nin otoritesini kendi sınırları içinde restore eden Lôdî sultanlarının iktidarı için önemli bir temel oluşturdular.

Hindu (ve bazı bölgelerde hindu-öncesi kabilevî) hükümdarlar Hindistan'da bazı kesimlerde yerel olarak direndilerse de, Muhammed Tuğluk'un büyük yürüyüşünden sonra yarıkıt'anın hemen hemen her kısmı, en azından genel bir biçimde, müslüman üstünlüğüne geçti. Canlı bir hindu geleneğin gayretli bir aileyi Vijayanagar'da tahta geçirmesi ve Geç Orta Dönemin sonlarına kadar müslümanların daha fazla ilerlemesine karşı koyan bir imparatorluğu diriltmeleri, yalnızca yarımadada vâki olmuştu.

İslâm'ın Hindistan'da ikili bir dinî etkisi vardı. O, seçici bir din değiştirme (ihtida) yoluyla, daha gizli olsa da, uzun-vadeli bir etkiye kesin bir biçimde sahipti. Belirli kastlar ve tüccarlar,—prensipte—eşitlik elde edebilecekleri bir toplumda şanslarını denemek için, kendilerini yalnızca küçümseyen brahmanlara bağlılığı terkederek, *fevc fevc* İslâm'a girmişlerdi. Üstelik, belirli dinî gelenekler, zahiren İslâm tarafından aşındırmaya, başkalarından daha fazla şüpheyle bakıyorlardı; en olası örnek Budizmdir—Budizmin güçlü olduğu birçok bölgenin, güçlü bir biçimde müslümanlaştığını gördük. Muhtemelen Budizm, daha kurnazca bir yol izledi; ve İslâm'a doğrudan din-değiştirme yoluyla teslim olmadı: nisbeten aristokratik-olmayan Budizme bağlanmanın kaynakları—örneğin, şehre gelen ve yeni statüsünü düzenlemek için yeni bir bağlılığı benimseyen köylüler—zamanı geçmiş bir Budizmden daha ziyade, şimdi İslâm'a dönüyordu. Müslümanları kılıcın müptelaları olarak düşünen aslî hıristiyan kavramlaştırmasıyla aynı çizgide olan, Bengal'deki bir budist manastırının kıyımdan geçirilmesi hakkındaki kayıtlar, müslümanların Hin-

distan'da Budizmi şiddete başvurarak "yıktıklarına" ilişkin, geniş bir biçimde tekrarlanan ifadeyi onaylamıştır. Müslümanlar Budizme karşı dostâne değildiler, fakat onların tüm budistleri ya da hatta tüm budist rahipleri öldürdüğüne ilişkin hiçbir delil yoktur. İslâm'ın rolüne ilişkin, geniş bir biçimde üzerinde inceleme yapılmamış peşin hükümlere dayalı böylesi ifadelerin eğitim görmüş zihinlerden bile arındırılması için öncelikle daha aktif bazı revizyonlar gerekecektir.

Din-değiştirenler her kim olursa olsun, bu süreçte en etkili vaizler, büyük tarikatların pîrlerinden—ki bunlar da din-değiştirmeyi talep etmek durumundaydı—daha çok, halk arasında tevazuyla samimâne çalışan daha küçük tarikatların pîrleri olmuş olabilir. Böyle daha küçük tarikatların vaizleri, yüksek sınıfların katı denetiminden uzak olarak, toplumsal statülerinde bir yükselme beklentisinde olan ögeleri teşvik etmeye özellikle açıktılar. Her hâlükârda, Hinduizm muhtemelen, birçok bölgede, nüfusun daha az hareketli olmaya namzet kesimlerine terkedilmişti. Böyle bir eğilim, hindular arasında, artan bir kast katılığına doğru zaten varolan eğilimi bir hayli güçlendirmiş olabilir.

İslâm'ın bizzat Hint gelenekleri üzerinde de doğrudan bir etkisi vardı. Bu, muhtemelen nadiren,—örneğin, bir Allah inancının kabullenilmesi gibi—aşikâr doktrinel formülasyonların değiştirilmesini ifade etmişti. Daha ziyade,—tahminen bazan İslâm'a tepki gösterme yoluyla ve aynı zamanda ona asimile olma yoluyla—bu formülasyonlara ve topyekün geleneğe karşı değişen bir tavır alış anlamına gelmişti. Hindular arasındaki artan bir kast katılığına doğru eğilim, kastı aşmaya müteveccih hareketlerle haklı olarak önceden birleşmişti—şüphesiz böylesi hareketler, kısmen, katılığın telâfi edilmesi gayreti ya da ona karşı bir tepki mahiyeti taşıyordu. Böylesi hareketler, Bhakti mistisizmi adı verilen şey biçiminde Vaişnava'lar arasında hâkimdi: kabaca erken dönem Hıristiyanlığın ve yine erken dönemlerde İslâm'ın aşk mistisizmine paralel biçimde gelişen bir aşk mistisizmiydi bu. Bhakti mistisizmi, ritüel biçimlere pek dayanmaksızın, basit, doğrudan bir tek Tanrıya iman hususunu vurguluyordu. Bu hareket, aynı yolu izleyen tasavvuf içerisindeki eğilimlerle benzerlikler taşıyordu—Bhakti hareketlerinin temeli, yalnızca mistik biçimde yorumlanmış bir tek-tanrıcılığa yönelik değildi; aynı zamanda, yerleşik otoriteye karşı ister ulemanın, ister brahmanların kanunu olsun, herhangi bir haricî kanunu ikincil kılan belirli bir direnişe de yönelikti. Şüphesiz ki bu eğilimler, toplumsal imtiyazın hoşlandığı mükellef biçimlere karşı eşitlikçi bir direnmeyi temsil ettiler; muhtemelen İslâm'ın varlığı da onlara biçim vermeye yardım etti. Halk düzeyindeki kültlerin olağan karışımından ayrı olarak, İslâm ve Hinduizm dinlerinin birbirine nüfuz etmesinin en şaşırtıcı etkisi, hem müslüman hem de hindu dinî liderlere muhalefet eden, fakat

bilinçli olarak her iki geleneğin dilini kullanan bir dizi popüler tek-tanrıcı harekette görülür. Bunların çoğunu "Beşinci Kitap"ta göreceğiz.[3]

Vahşi dağlar ve geniş çöllerle eski İslâm topraklarından ayrılmış olan Hindistan, (İslâm toplumu hazır yayılma noktasına ulaştığında) müslüman fâtihlere karşı hayli sür'atle zarar görmüş olarak çıktı; diğer yandan en iyi ihtimalle herhangi bir ayırd edici çizginin olsa olsa her zaman keyfî olduğu Avrupa, daha sıkı biçimde direndi. Elbette ki, sınırdaki bir bölge—Hindistan'dan Sind ve Avrupa'dan İspanya (belki Mağrib'i de dahil etmeliyiz)—önceden alınmıştı; fakat her hâlükârda bunlar, Sanskrit ve Helenik kültür bölgeleri için marjinaldi. Erken Orta Dönemin müslüman yayılmasının başlangıcında, her bir durumda, en önemli bir bölge işgal edilmişti: Hindistan'daki, Veda'ların bir biçimde geliştiği bir yer olan Pencap, ve Avrupa'daki Hellas (eski Yunanistan)'la özdeşleştirdiğimiz birçok şeyin kaynağı ve Bizans imparatorluğunun ana dayanağı olan kadim İyonya'nın ve Lidya'nın toprağı Anadolu—her iki yer de, en azından kısmen, onbirinci yüzyılda işgal edilmişti. Ganj vadisi boyunca onüçüncü yüzyıldaki yayılmanın ondördüncü yüzyıla kadar Avrupa'da benzer teşkil edecek bir örneği yoktu; ondördüncü yüzyılda Balkanlar boyunca mukabil bir müslüman hamlesi vukua geldi; fakat bu Adriyatik'te kesildi; (hemen hemen Anadolu'yla eşit derecede, klasik Hellas'ın yurdu olan) İtalya, hiçbir zaman boyun eğmedi. Çoğunlukla, müslümanların (Osmanlıların ve Moğolların) idaresine girenler, doğu Avrupalılar, Yunanlılar ve Slavlardı; Avrupa'nın Latin batısı meşakkatle, fakat çoğunlukla başarıyla karşı koydu. Belki de kısmen bu başarılı direnme nedeniyle, Avrupa'da en önemli fetihleri yapan Osmanlılar, Delhi sultanlığına göre hayli katı bir yapı geliştirdiler.

Osmanlı devletinin, sınır boyunda bir öncü gazi devletinden askerî himaye tipine asimile olabilen bir mutlakiyetçiliğe ve İslâm toplumunun kültürel odağı olan bir devlete dönüşmesi, onbeşinci yüzyılda gerçekleşmişti. Devlet yapısının sağlamlığı, Timur Osmanlı güçlerini tamamıyla bozguna uğratıp devleti yıktığında ortaya çıkmıştı (1402); çünkü devlet kendi emellerine sahip şehzadeler arasında, her bir şehzade ve maiyeti için ayrı bir bölge husule getirerek etkin bir biçimde bölündüğü halde, yine de hemen hemen bozulmamış olarak önceki konumunu yeniden kazandı. Yıldırım Bayezid'in ölümünden sonra (1403), oğullarının dördü onun halefi olmak için mücade-

3. İslâm ile Hinduizm arasındaki dinî düzeyde seyreden ilişkiler yine de ancak bölük-pörçük çalışılmış durumdadır. Gayri-muhtemel bir biçimde, büyük bir doğrudan etki öne süren Tara Chand'ın *Influence of Islam on Indian Culture*'ı (Allahabad, 1954), (zannederim) daha öncekilerin yerini alamamıştır (meselâ, Yusuf Hüseyin tarafından değil, *L'Inde mystique au moyen âge* [Paris, 1929]) fakat buradaki ve oradaki ilgili çalışma ve referanslar tarafından epeydir eskitilmiş durumdadır. Bu çalışmalar için hâlâ uygun bir nazarî temel gerekiyor.

leye girişti. Bu yeterince normaldi—Osmanlılar, halef olmayı, iradesi silahlı bir mücadelenin sonucunda ortaya çıkan Allah'ın takdirine kalmış birşey olarak değerlendirdiler. Fakat bu haleflik savaşları, Timur'un gölgesinde başlayarak, onbir yıl sürdü; çoğu zaman ("Rumeli" denilen) Balkan yarımadasındaki bölge bir varis tarafından yönetilirken, Anadolu'da kalan bölgeler de bir başka varis tarafından yönetiliyordu; bu arada birkaç Anadolu emîrliği, kendi hükümdarlıkları altında bağımsızlık elde etmişlerdi. Yine de 1413'ten sonra, oğullardan biri olan [Çelebi] Mehmet, ana Osmanlı topraklarını yeniden birleştirdi; 1421'deki ölümünden önce de, Anadolu emîrliklerini yeniden devlete bağlamaya ve Rumeli'deki (Balkan yarımadasındaki) aşınmış Osmanlı iktidarını tamir ve tâdil etmeye başladı. Onun Ege adalarının Latinlerini (en başa Venediklileri) deniz gücü olma isteğiyle boyun eğdirme çabası, başarısızlığa uğradı. Fakat, dervişlerin ve mollaların önderlik ettiği, Şeyh Bedreddin'le özdeşleşen 1416 isyanını etkin bir biçimde bastırdı; böyle bir olay şer'î ulemayı kaynaştırdı ve hükümdarlık daha da birleşti. Her hâlükârda, Mehmed, Timur olayından önceki Osmanlı iktidarını temin eden sağlam idarî yapıyı yeniledi.

1428'e gelindiğinde, II. Murad'ın (1421-51) idaresi altında, (Konya'daki Karamanoğulları hariç) Anadolu beyliklerinin çoğu, öncekinden daha ılımlı bir biçimde olsa da, yeniden hâkimiyet altına alındı. II. Murad'ın idaresi altında, Osmanlılar, hıristiyan ahali arasında müslüman idaresine karşı koyan başarılı çabalarla karşılaşmak durumunda kaldılar. Arnavutlar, Osmanlı sarayında bir tutsak olarak yetişmiş olan kahramanları İskender Bey idaresinde ayaklandılar; Macar generali Hunyadi de Sırp isyanını destekledi; bunların her biri, Garplı güçlerden bazı yardımlar almışlardı. Fakat önemli bir zamanda, Osmanlılar, konumlarını muhafaza etmek ve geliştirmek üzere, hıristiyanlar—Sırplar ve Romenler—arasından yeterli seviyede destek sağlayabilmişlerdi. Hıristiyanlığa dönen İskender Bey, bir istisnaydı; bir kez Osmanlı İslâm toplumunun bir parçası haline gelen birçok kimse, iyi veya kötü, onun bir parçası olarak kalıyordu. Hıristiyan olarak kalan ahaliler arasında bile, genellikle herhangi bir alternatife karşı Osmanlılar tercih ediliyordu.

Osmanlılar, hâkimiyetlerinin merkezindeki imparatorluk şehri olan Konstantinopol'ü fethetmek üzere birçok teşebbüste bulunmuşlardı; fakat tesadüfen ya da siyaseten çekilmek durumunda kalmış ve onu vergiye bağlamakla yetinmişlerdi. Fakat Osmanlılar zorluklarla karşılaştıklarında, Bizans imparatorluğu başlarına belâ olmuştu—Timur'la bile anlaşmıştı—ve, II. Mehmed'in 1451'de tahta geçmesiyle birlikte imparatorun kurduğu yeni bir entrika, fethi hızlandırdı. 1453'te, II. Mehmed (1451-81), barutlu yeni kuşatma topları kullanarak, şiddetli bir hücumla bu zorlu şehri aldı. (Birkaç yıl sonra, böylesi kuşatma topları, batı Avrupa'da da yeni merkezî otoriteler için yararlı olmuştur.) Garplıların donanma desteği geç kalmıştı. Osmanlılar

Konstantinopol'ü başkentleri yaptılar ve ona kendi dilleriyle *İstanbul* adını verdiler. Şehrin mevcut ticarî ve kültürel hayatını mümkün olduğunca teşvik ettiler; fakat aynı zamanda imparatorluğun çöküş yıllarından sonra yarı yarıya boşalmış olan şehre yeni aileler—Slavlar, Rumlar ve Türkler—yerleştirdiler. Sonraları, şehir tüm bir bölgenin iktisadî ve idarî merkezi olarak doğal rolünü kazandıkça, İstanbul bir kez daha Avrupa'daki en meskun ve müreffeh şehir oldu.

Wittek'in gösterdiği gibi, doğal başkentini benimsemekle, Osmanlı devleti, coğrafî ve iktisadî bakımdan Bizans imparatorluğuna destek sağlayanın aynısı siyasal çıkarların bileşimiyle ve Bizans imparatorluğununkine benzer kültürel ve dinî çıkarlarla desteklenerek, mukavemetli bir imparatorluk halini aldı. Bu devlet, Orta Dönemlerde daha merkezî İslâm topraklarında kurulan devletlerden zaten daha güçlü ve daha mukavemetliydi. Düzenli sipahilere ve tımar sahiplerine dönüşen yerleşik gazi askerler; eski Balkan çapulcularına dayalı hıristiyan yedek askerleri; çoğunlukla kırsal yerlerden toplanmış, İslâm'a dönmüş ve merkeze bağlılık içinde yetiştirilmiş yeni Yeniçeri piyadeleri; tüm bunlar dengeli bir askerî güç oluşturdu—ki bu askerî güçte hem yerel çıkarlar, hem de saltanata bağlılık kendisini hissettiriyordu. Benzer şekilde, yeni şer'î ulema kadroları ve zımmî hıristiyanlar arasındaki Rum ortodoks dinî ve toplumsal yapısıyla birlikte, bağımsız tımarlı sipahiler ve kasabalılar arasındaki akıncı birliklerin fazlalıkları da muhkemliğin kaynakları olarak, bizzat saraydaki eski Osmanlı ailesinin küçük bir grubu idaresinde, bir diğerini tamamlıyordu. Saltanat, herhangi bir kesimin galibiyetinden ziyade ortak çıkarların üstün sembolü ve aracıydı; ve bu bakımdan böyle bir devletin çıkarlarını koruma konumundaydı. Bu nedenle Osmanlı devleti, genişleyen sınırlarda onbeşinci yüzyılda müslümanlar için mümkün olan toplumsal ve askerî kaynakları müstesna derecede mesut bir biçimde kullanılır kılmaya muktedir oldu: bu kaynaklar, eski bağımsız sipahiler, yeni silahlı piyadeler, yeni müslüman kadrolar ve sürekli zımmî nüfusun mevcudiyeti idi. Fakat başkent olarak İstanbul'a ilaveten, tüm bunlara, esas dengeyi oluşturan bazı ögeler ortadan kalktığında bile, devletin mukavemet etmesini sağlayan yeni bir boyut kazandırıldı.[4]

Osmanlı devleti, militan İslâm toplumunun en tarihî cephelerinden birinde bilinçli bir görev üstlenerek hayat sürmeye başlamıştı. Halifelerin idaresi altında yürütülen masraflı birçok başarısız saldırıdan sonra Konstantinopol'ü almak öyle yüce bir İslamî amaç olarak değerlendiriliyordu ki, bu imrenilen olay, bir müjdeyi ima eden apokaliptik renklerle resmedilmişti. Böyle-

4. Paul Wittek, "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople," *Revue des Etudes Islamiques* 12 (1938), 1-34, onun *Rise of the Ottoman Empire*'ına önemli ilavelerde bulunuyor.

ce, İstanbul'u başkenti yapabilen saltanat, bir yandan, Karadeniz ile doğu Akdeniz ve Anadolu ile Rumeli'nin geniş kaynakları arasında geniş bir alana yayılan ticaret noktasında yoğunlaşabilmişti; fetih İslâm'ın tahayyülü bakımından bir odak noktası sağlamıştı. Hıristiyanlığın en büyük kilisesi olan Ayasofya, büyük bir camiye dönüştürülmüştü ve Hıristiyanlığın sâbık başkentinin adı, İstanbul, birçok kalem tarafından *İslâmbol*'a (İslam'ın şehri) çevrilmişti. Diğer yandan ise, ökümenik patrikliğin merkezi olan imparatorluk şehrini almak, hıristiyan hiyerarşisi üzerinde kontrolü temin etmiş ve Osmanlı devleti ile Ortodoks kilisesi arasındaki büyüyen bağları kuvvetlendirmişti. (Bu bağlar görünüşte hıristiyan ile müslüman arasındaki mesafeyi teyid etmeye yaradı. Müslümanlar, her yerde yaptıkları gibi, yerel ibadet tarzlarında ve hatta dervişlik tatbikatının bazı evrelerinde hıristiyanî—ve Hıristiyanlık-öncesi—ögeleri miras aldılarsa da, kilise idaresinde sıkı bir resmî örgütlenme oluşturan ana hıristiyan bünye İslâm'dan sağlam bir biçimde uzak kaldı.)

II. Mehmed ve vezirleri, sultanın mutlakiyetçiliğini kuvvetlendirmek için hem hıristiyan hem de müslüman dünyadan yararlandı. Vergi veren Balkan hıristiyanlarını, mülklerini müslüman sipahilerinkiyle aynı temelde organize ederek ve onları müslüman piyade ordusu ve merkezî idarî kadrolar ile anlaşmaya teşvik ederek, Osmanlı yapısıyla iyice bütünleştirdiler. Mehmed ve bazı saray mensupları, şimdiye kadar müslümanlar arasında görülmemiş bir biçimde yeni koşulları gözeterek, Bizans ve Roma tarihi okuyarak, Yunan kültürüyle şahsen ilgilendiler. Fakat aynı zamanda, II. Mehmed idaresinde, Osmanlı devleti tamamıyla İslâmîleşmiş kültürün (bu dönemde, daha ziyade Farslılaşmış bir kültür) ana akımlarıyla karşılaştı. Osmanlı sarayı, şimdi, yüksek nitelikli İslam âlimlerini eski İslâm topraklarından çekmeye muktedirdi.[5]

Yalnızca Fars edebiyatı değil, aynı zamanda Farslılaşmış bir Türkçe, sarayda itibar görüyordu (sonradan da Heratlı Ali Şir Nevâî'nin Türkçe şiirlerinden etkilenilecekti); bu Farslılaşmış Türkçe, hecelerin uzunluğuna (ve kısalığına) göre düzenlenmiş kalıplardan ziyade, hecelerin sayımına dayalı eski Türk şiirinin yerini almıştı; bu da, Türk şiirinin aslî biçimlerini halk ozanlarına bırakmıştı. Ancak, Farsça, fiiliyatta, (uluslararası yazışmalar dışında) devletin dili olmadı. (*Osmanlıca* denilen) bir hayli Farsçalaşmış Türkçe mü-

---

5. Abdülhak Adnan, "La science chez les turcs ottomans du commencement jusqu'à la fin du moayen-age," *Archeion, Archivio di storia della scienza*, 19 (1937), 347-65 —ayrıca bkz. ss. 411-14, 433-34, 468; 21 (1938), 35-61, Osmanlı topraklarında bilhassa Türkçe tercümeler yoluyla—hâlâ en önemli eserler Arapça ve Farsça ile yazılmış da olsa—tabiî bilimin tabiîleştirilmesinin izini sürer; ve burada savunulan güçlü akademik özgürlük geleneğini sırası gelmişken ortaya koyar. (Yazar ayrıca onaltıncı yüzyılın bilim hayatını, yerli geleneğin tükenişinin çağdaş Garbî gelişmelerin farkında oluşa eşlik ettiği noktaya kadar müzakere etmektedir.)

kemmelleşti ve devlet mensuplarının onu kullanması beklendi. Türkçe'nin bu resmî kullanımı, benzer bir biçimde askerî unsurlar ve hükümdarlığın Türkî olduğu ve benzer bir biçimde Farsça'nın—sıradan halk Farsça kullanmasa da—edebiyat modeli olduğu Hindistan'a tezat teşkil eder. Şüphesiz güneydoğu Avrupa'da Türkçe'nin özgül rolü, bölgenin nisbeten kolay elde edilebilir olması nedeniyle Türkî kabilelerin nisbeten fazla göç etmesinden kaynaklanıyordu. Fakat bu, herhangi bir merkezî hükûmetten ayrı Türkî gazi kurumlarının nihaî nisbî dayanışması hasebiyle mevcut Türklerin sayısından dolayı, (belki de daima göçmenler, belirli herhangi bir zamandaki azınlık idiler) o kadar da etki sahibi değildi. Bu bakımdan yüksek-kültürel yönetimde Türkçe'yi ilk kullananların, (oradaki Selçuklu devletinden ziyade) Konya'daki Karamanlı gazi devleti olduğu görülür. Yine de, Fars geleneği Türkçe harfler için bile temel kaide haline geldi.

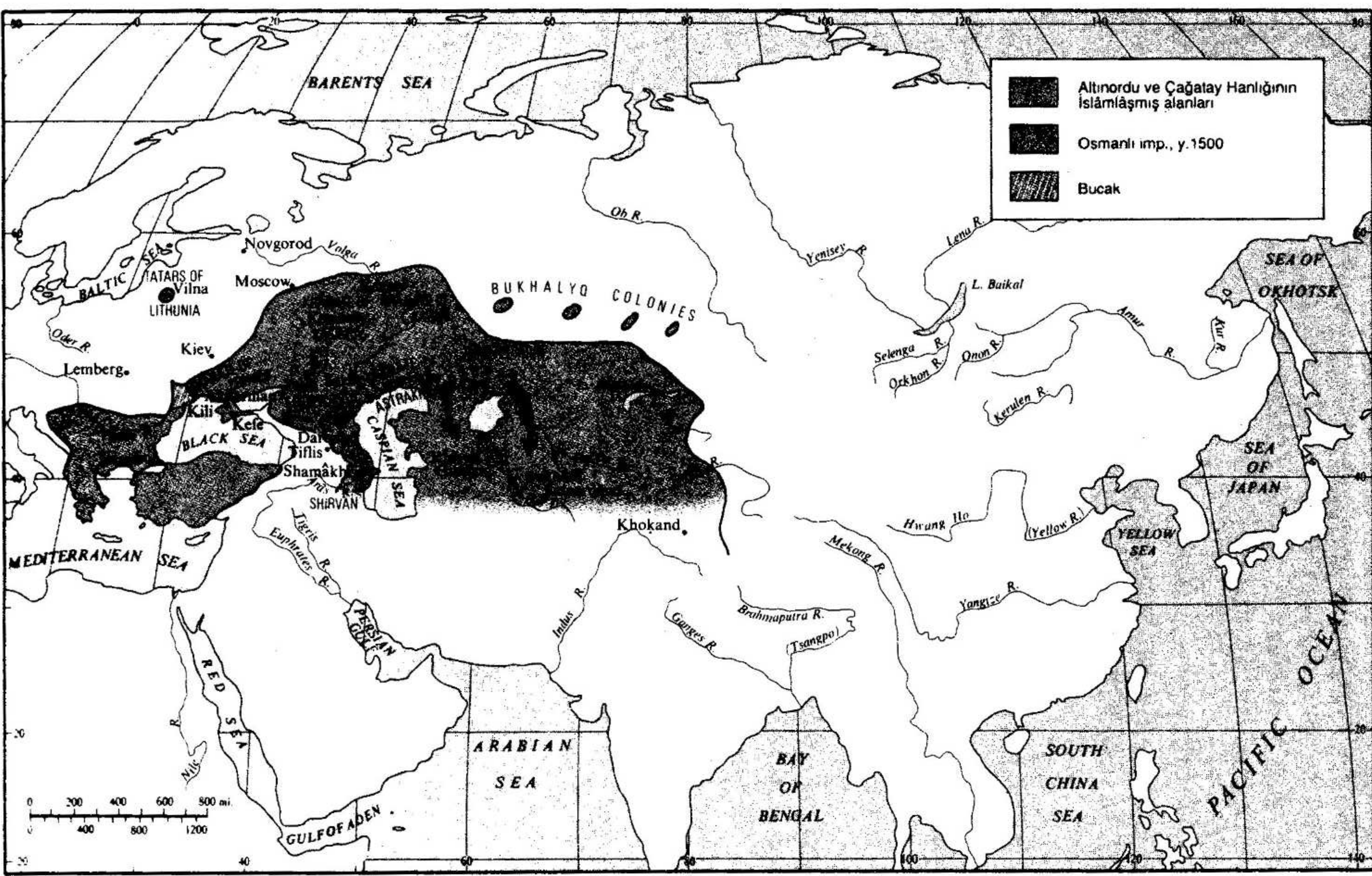
Osmanlılar, yönetimlerini, öncelikle kâfirlere karşı gazi askerlerin lideri olarak; ardından, küçük devletleri bağımsız olduğunda, eski halifelerin tayin ettiği kimseler olarak, ecdatlarından kalmış bir otorite iddiasında bulunan sönmekte olan Selçuklu sultanlarının vekilleri olarak; ve, daha yakınlarda da, tüm yerleşmiş insanlık arasında doğal liderler olarak düşünülen Oğuz Türklerinin en üstün kabilesinin sözümona torunları olarak meşrulaştırıyorlardı. Fakat II. Mehmed'den sonra, özellikle, bir emîrin beşerî toplumda tabiî bir zorunluluk olduğu; en güçlü olan bu emîrin, sosyal düzen ve barış alanını arttırmak için yönetimini mümkün olduğunca yaymasının zorunlu olduğu; ve hatta âdil olarak (yani, şeriata uygun olarak) yöneten emîrin, Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olarak bizzat gerçek halife olduğu düşüncesi de vurgulandı. Bunlar Feylesof düşüncesiydi ve benim "askerî himaye devleti" adını verdiğim şeyi meşrulaştırmak için kullanılıyordu. Gerçekte, II. Mehmet tarafından oluşturulan hükümdarlık *kanunları*, ayrıntıları açısından şer'î gelenekten hemen hemen bağımsızdı; tüm yönelimleri açısından, Osmanlı devletinin dönemin diğer müslüman devletlerinde görülen kurumsal kalıbı özümsemesi gereğini belirtiyordu: tüm hükûmetin—hükûmetin tayin ettiği cami imamlarının bile—kılıç adamı (*seyfî*) olmasalar bile *askerî* olarak değerlendirildiği bir mutlakiyetçilik. Ve genelde, toplumda değerli olan tüm şeyler, hükümdarlık ailesinin ve onun kullarının idaresinde diye kabul ediliyordu.

İmparatorluk, Konstantinopol'ün alınmasını izleyen yarım yüzyılda pek fazla genişlemedi. Fakat onun mukavemetli bölgesel imparatorluk olarak karakteri muhkemleşti. II. Mehmed zamanında, Sırplar ile Arnavutlar arasındaki ayaklanma artıkları giderildi—bazan büyük bir gaddarlıkla; çeşitli dilleri kontrol etmesinin ve hıristiyanların bile güzel sanatlarına ilgi duymasının yanısıra, hayli kültürlü olan II. Mehmed, bu gaddarlığıyla da ünlenmişti. Önemli bir olay da, (gazilerin Ege'deki ilk serüvenlerine rağmen) Osmanlıların eksikliğini hissettiği temel bir donanmanın kurulmasıydı. Yeni donanma

aracılığıyla, Venedik, 1479'a gelindiğinde Ege ve Balkanlarda topraklarının çoğunu terketmeye zorlandı. Ancak Osmanlılar yalnızca donanmalarına bağlı kalmadılar; zaferlerini bizzat kuzey İtalya'daki Venedik topraklarına karadan saldırarak hızlandırdılar (ve Venedikliler, pek başarılı olamadan, Akkoyunlu hükümdarlarının çabalarıyla kendi çabalarını birleştirmeyi denediler, ve beklenmedik bir şekilde güçlü Osmanlı devletine, Cezîre'de karadan saldırdılar). Venedik'in rakibi Ceneviz de Karadeniz'in kuzey kıyılarında kazandığı bağımsız noktaları terketmeye zorlandı (ve Kırım Moğol hükümdarlığı Osmanlı İstanbul'una vergi vermeye başladı). Konstantinopol'ün İtalyan tüccarlarına karşı güçsüzlüğü tersine çevrilmişti. Ancak, Osmanlı deniz gücü büyük oranda askerî kaldı; İtalyan şehirleri, Haçlılar zamanında kazandığı ticarî marinaların egemen konumunu ellerinde tuttular. Bu gerçek, Osmanlı donanmasındaki bir dizi potansiyel zayıf noktaya işaret ediyordu; yine de bu donanma onyedinci yüzyılda tamamıyla etkin kalmıştı.

Mehmed'in oğlu II. Bayezid (1481-1512) birkaç savaş yaptı (ve bu birkaç savaş, kendisine karşı gelişti.) Bir kurucu olarak biliniyordu. Tıpkı babası gibi, İstanbul'u güzelleştirdi. Onun idaresi altında, imparatorluğun her tarafında bir yollar ağı kuruldu; çünkü yollar, ateşli silahlarla silahlanmış piyadelerin kazandığı yeni ehemmiyetle hayli mühim bir konuma gelmişlerdi. Osmanlılar arasında, Yeniçeri askerleri olarak gördüğümüz bu askerlerin önemi, tahta çıkmasıyla birlikte onların kontrolden çıkan müdahalelerine engel olmak için cülüs ödemeye zorlandığı zaman, Bayezid'in ülkeyle ilgilenmesine neden olmuştu (ki bu cülüs her yeni tahta çıkışta tekrarlanması gereken bir ödemeydi ve, tüm dünyada onaltıncı yüzyıl boyunca sabit bir enflasyon yaşanmakta iken, hiç de akıllıca birşey değildi.) Bayezid'i bir şehzade yararına diğerlerini tahttan uzaklaştırmaya zorlayanlar yine bu askerler ve genelde Osmanlıların daha etkin bir liderlik talebiydi. Böylece—mücadelede başarılı olma yolunda açıklanan—kollektif Osmanlı iradesinin etkinliği ilan edilmiş oldu; sonuç da, göreceğimiz gibi, Osmanlı hükümranlığını Avrupa'daki topraklarının ötesine yaymaktı.

Uzun yıllar Osmanlı yüksek kültürü, ithal edilmiş birşey olarak kaldı ve bazan yenilmiş olan sınırdaki insanların statü kazanmak için izhar etmeye hevesli oldukları entellektüel bir hile mahiyeti taşıdı. Onaltıncı yüzyılın başlamasıyla Osmanlı devletine, sağlam hükümdarlığıyla bir İslâmîleştirilmiş yüksek kültürel şekil vermek için, her türden ilimle alâkadar birçok bilgin ve sanatçı akın etti; yine de Osmanlı devleti diğerleri gibi oldukça önemli bir merkez haline gelemedi. Osmanlı devletinin hâkimiyet alanı nisbeten yoğun ve mütecanisti; tarım ve ticaret bakımından zengindi; Kurak Bölge'nin kötü sorunlarından büyük oranda özgürdü. Yönetici sınıfları kendisini kurumlara adamıştı. İlle de en genişi olmasa bile, İslâm âlemindeki en güçlü devletlerden biriydi; ayrıca Geç Orta Dönemdeki askerî rejimler tarafından ortaya



Kuzey bölgeleri

konan siyasî ikilemlerden mantıklı bir biçimde kaçınan birkaç devletten biriydi.

KUZEY İSLÂM TOPLUMU: KIRIM'DAN YÜNNAN'A

Orta Avrasya bozkır ve çölleri, kentsel bir bakış açısından, Hint okyanusu kadar bir genişlikteydi; (Orta Dönemlerle birlikte) bu bozkır ve çöllerden—yalnızca Çin'den İran'a olan güneydeki yol değil, fakat aynı zamanda güney Don'dan Volga düzlüklerine olan kuzeydeki yol olmak üzere—birden fazla ticaret yolu geçmekteydi. Ancak, bu geniş alan Hint okyanusundan daha fazla bir birliğe sahipti; gördüğümüz gibi, yalnızca at sırtında göç eden göçebeler arasında değil, fakat aynı zamanda çevredeki tüm topraklarda, hatta tarımsal nüfus arasında bile, eski yerel diller kayboluyor ve Türkî diller ve gelenekler—ya da, daha doğudaki birçok bölgede, akraba Moğol dilleri ve kültürleri—hâkim duruma geliyordu.

Sîriderya ve Amuderya havzasının toprakları, önceden aslî hilafet devletine dahil edilmişti; onların etrafında Türkî kabileler, o temelden hareketle sonradan tedricen İslâmîleştirilmişlerdi; bunlar, bozkırın orta kısımlarında hayli aktif bir kozmopolit kültür merkezini temsil ediyorlardı. Zaten Yüksek Halifeliğin bitiminden sonra, Volga havzasının Türkçe konuşan yerleşik insanları büyük ölçüde İslâm'ı benimsemişlerdi. Ardından bozkırların hem kuzey hem de güney kıyısı civarındaki hayli yerleşik Türkler arasında, İslâmî bağlılık, Orta Dönemler sırasında iyice oturmuştu. Buna binaen, Budizmin hâkim olduğu yerlerin batısındaki fetihçi Moğollar da İslâm'a dönmüştü.

Bu, tedricî olarak Türkî bölgelerde hayli kırsal kabileler arasında bile İslâmî bağlılığın kabullenilmesine yol açtı. Aynı zamanda, oradaki Moğol idareciler İslâm'a karşı uzun süre direndilerse de, Sîriderya havzasından doğuya doğru Tarım havzası İslâmîleşti; İslâm toplumu, Tibet ile Moğolistan arasında, Orta Avrasya Budizminin sınırlarının merkezinde ana ticaret yolları boyunca uzanan bir güce erişmişti. Kasden yabancıları seçen Moğol idaresi altında, Çin'de yayılmış olarak yaşayan önemli bir müslüman bünye ortaya çıktı. Özellikle Tarım havzasına açılan (Çin'in kuzeybatı bölgesi) Kansu'da, fakat ayrıca bir başka yerde, güneybatıdaki Yünnan sınır bölgesinde sayıca çoktular; ama Çin'in hiçbir bölgesinde müslümanlar ne bir çoğunluk oluşturdular, ne de müslüman bir hükûmet kurdular.

Uzak kuzeyin Türkî müslümanları, arzulu bir biçimde İslâmîleşmiş kültürün normlarını benimsediler. Yazı olarak, kendi lehçeleri ne olursa olsun, Çağatay (doğu) Türkçesi'ni kullandılar ve gerçekte (Osmanlıların tersine) Farsça'ya yalnızca diplomatik yazışmalarda değil, önemli işlerde de meydan okunamaz bir öncelik vermeye devam ettiler. Fakat kendi bağımsızlık ve şeref anlayışlarını da sürdürdüler. Sanki kadınlara güvenilmezmiş gibi onları

örtmeyi reddettiler; ve, örneğin kadim İran'ınkilerle karşılaştırıldığında bazan yavan da olsa, Türkî kahramanlık geleneklerine saygı göstermeye devam ettiler.

Toktamış ve Timur ondördüncü yüzyılın sonunda Moğol-Türk iktidarını yeniden düzene sokmuştu; fakat bu fazla uzun sürmedi. Onbeşinci yüzyılda, çeşitli bozkır devletleri bağımsız hanlıklara bölündü. Batıda Altınordu'dan sonra, bunların en önemlisi, Ukrayna'nın tarımsal ve kırsal topraklarının büyük bir kısmını kontrol eden Kırım Hanlığı; 1438'de Altınordu'dan bağımsız hale gelen Volga'nın kıvrımındaki Kazan Hanlığı; ve, (Altınordu'nun siyasal geleneğinin kalıntılarını sürdüren) Volga'nın ağzındaki Astrakhan Hanlığıydı. Bu dönemde, Volga havzasındaki siyasal gücün ağırlığı, yeniden, müslüman bölgeler içinde bile, tarımsal çıkarların belki de bir yeniden-dirilmesine işaret ederek, kuzeye doğru kayarak Kazan'a geçmişti. Kuzeyde Tümen (Tura) ya da Sibirya'nın ismini kendisinden aldığı Sibir (Esker) Hanlığı vardı. Sîriderya ve Amuderya havzalarında Timurlular bölünmüştü; ve ardından, kırsal birliklerle Harezm'i işgal eden Moğol- kökenli dinamik bir hükümdarlık olan (Akkoyunluların bir uzantısı durumundaki) Özbeklerin meydan okumasıyla yüz yüze gelinmişti. Yukarı Sîriderya havzasının kuzeydoğusundaki Yedisu bölgelerinde ve Kaşgar'daki Tarım havzasında, başka müslüman hükümdarlar vardı.

Bu hükümdarlar arasında çok az işbirliği vardı. Ruslar arasında önemli bir devlet olan Moskova devletinin müslüman tahakkümünden bağımsız olmasına izin verilmişti ve sonradan bu devlet, aralarındaki çatışmalara güçlü bir biçimde katılmıştı. Bu hıristiyan devlet bölgedeki en etkin tarımsal çıkarları temsil etmeye başlamıştı. Kazan'ın Moskova'ya doğru uzanan daha batı bölgelerinde Kazan Hanlığından sonra kurulan Kasımov Hanlığı, kuruluşundan itibaren Moskovalılarla ittifak içinde olmuş ve onbeşinci yüzyıl içinde açıkça himaye ve kontrolleri altına girmişti. Kırım hanları sürekli olarak Astrakhan'daki Altınordu'ya karşı Moskovalıları destekliyorlardı—ve, sırasıyla, Altınordu da, Moskovalılara ve Kırımlılara karşı hıristiyan Litvanyalıları...

Onaltıncı yüzyılla birlikte, İslâm toplumunun her yerinde olduğu gibi, uzak bölgelerdeki müslüman yayılmasını sorgulayan yeni koşullar oluştu. Özbekler hemen hemen tek başlarına müslüman Moğol topraklarının geleneksel iktidarını yeniden ilan ettiler; onaltıncı yüzyılın başlangıcında, Harezm'deki üslerinden kalkarak, mükemmel bir lider olan Şeybânî Han (1500-10) idaresinde Sîriderya ve Amuderya havzalarının geri kalanını işgal ettiler. Şeybânî Han, Timurluları Amuderya'nın hem kuzeyinde hem de güneyinde bozguna uğratmıştı; fakat ardından Horasan'dan çıkarılmıştı. Bir yüzyıllığına, Özbek Şeybânîler, sanat ve felsefe merkezi olduğu kadar, bir ticarî ikbal merkezi de olan Buhara'da parlak bir saray kurdular. (Bölgenin Türkî nüfusuna

da isimlerini vermişlerdi.) Bu yüzyılın çoğu kesitinde, bozkırlar arasında hatırı sayılır bir bölgelerarası ticaret hâlâ yapılıyordu. O zamanlar Amuderya'nın doğrudan Hazar'a aktığı (ve bir zaman için, belki de Sîriderya'nın ana bir kolunun Amuderya'ya aktığı) nazariyesi sözkonusudur; ki bu da, doğu dağları, Hazar ve Volga arasında önemli ölçüde doğrudan su yolu ticaretini —ve Harezm'de özgül bir ticarî gücü—olası kılıyordu. Fakat her hâlükârda onaltıncı yüzyılın sonundan itibaren, artık ırmak böyle akmıyordu ve daha genel bir biçimde tüm ticaret, okyanus yollarının meydan okuması karşısında, gerilemişti. Sürekli teknik gelişmelere ihtiyaç duyan ateşli silahlar, sanayi sermayesinin merkezleriyle yakın ilişki içinde olan askerî güçlerin eline geçmişti. Onaltıncı yüzyılda, bozkır bölgesinin tüm hanlarının güç kaybından etkilendiği anlaşılıyor; özellikle de Volga havzasındakiler artık Moskova'nın artan gücüne tâbi olmuşlardı ve yüzyılın sonunda, doğrudan Moskova tarafından işgal edildiler.

DÜNYA UFUKLARI VE ESKİ İSLÂM TOPRAKLARI

Eski İslâm'ın topraklarının hayatında ve kültüründe İslâm'ın yayılmasının sonuçları konusunda çok az çalışma vardır. Kesinlikle, İslâmîleşmiş yüksek kültürün temsilcileri, yolcularla—hacılar, dervişler, ziyaretçi âlimler ve bunun yanında askerler ve tüccarlar—eşit olarak, farklı kültürel arka plana sahip uzak toprakların geniş bir kesimiyle iç içe geçmişti. Yalnızca hac mevsiminde değil, fakat tüm bir yıl boyunca da, tüm İslâm toplumundan insanlar, Mekke ve Medine'de karşılaşır ve çalışırlardı; ve daha az bir derecede, aynı şey, uzak yerlerden gelişlerde Kahire, Şam, Bağdat ve İsfahan gibi hac yolu üzerindeki yol duraklarında da olurdu. Bizzat şairler ve ulema, sûfîler ve askerler, uzak topraklara çağrılırdı ve bazan uzun müddet dönmezlerdi; ama her hâlükârda, yurtlarıyla temas halinde olurlardı. Bunun gizli yeteneklerin tahayyülü ya da teşviki için nasıl bir itki oluşturduğu, ancak tahmin edilebilir. *Binbir Gece Masalları*'nın davet ettiği geniş ufuk, bir fikir verebilir. Canlı uzak ilişkilerin konuyla ilişkili olduğu birkaç faaliyet biçimine burada değinebiliriz.

Yüzyıllardır, yeni buluşlar ve keşifler, yarıküre boyunca yalnızca sanatsal ve askerî teknik düzeyini değil, aynı zamanda kasabaların ve hatta şehirlerin popüler hayatını da değiştirdi. Belki de özellikle Orta Dönemlerde, bunların birkaçı hayatın tonunu değiştirmek için bir araya gelmişti. Aşçılık tarihini henüz bilmiyoruz; fakat açıktır ki, uzak bölgelerin yemek çeşnileri tedricî olarak çeşitlendi ve daha popüler hale geldi; farzedilebilir ki, sonraki değişik tatlı tariflerinin popülerleşmesi, ancak tedricen vuku bulmuştur; bunlar saflaştırma süreciyle birlikte ortaya çıkmamıştır. Yarımkürede yaygın bir biçimde bulunan diğer bazı popüler ağırlama biçimleri, belki de sonradan gelmiştir. Bazan tam anlamıyla görülmeye değer sihirbazlık gösterileri—psikolojik

ve teknik olarak—çağlar boyunca mükemmele doğru yol almış ve pazar-yeri sanatı olarak orta-İslâmî dönemlere ulaşmış gibi gözüküyor. Bu gösteriler, özellikle Hindistan'la özdeşleştirildi. Şüphesiz kadim Akdeniz pandomimlerinin yer edinmesiyle birlikte, kukla gösterileri, sonraki dönemlerde tüm sınıflar arasında popüler hale geldi; bu gösterilerde, belirli stok figürler belirli bir perdenin arkasında atıp-tutar, sever ya da mücadele ederdi ve halk tarafından yalnızca silüetleri görülebilirdi. Bu sanat belirli bir inceliğe ulaştı ve öykü anlatıcıların kasaba ve şehir hayatı üzerine görülebilir bir hicivle anlattığı dinî ya da hamasî öykülerin takdimiyle bir bütünlüğe ulaştı; böylece, dedikodu düzeyinden, soyutluk içinde belirli bir düzeye erişti. (Onaltıncı yüzyılda, Amerika'dan getirilen bazı ürünler, özellikle mısır, bazı müslüman topraklarda yaygın bir etkiye sahip olmuş durumdaydı).

Bir beşerî şahsiyetin gelişmesi için muhtemelen özel bir önemi haiz olan, birçok yerel menşei bulunan, keyif verici yeni tüketim maddeleri, giderek Nil ile Amuderya arasında geleneksel olarak keyif almak için kullanılan şarap ve diğer alkollü içkilerin yerini alıyordu. Yine bu konuda fazla çalışma yoktur; fakat birkaç ilginç şey gösterebilirim. (Kenevirin ürünlerinden biri olan) ve uzun zamandır yatıştırıcı olarak bilinen ve kullanılan haşhaş, Erken ve özellikle Geç Orta Dönemde bazı kentli kesimler arasında yaygın hale gelmişti. (Afyon ve diğer narkotikler de devreye girmişti ve bir hayli cesaretle kullanılıyordu.) Onbeşinci yüzyılda yeni bir uyarıcı olarak kahve Hint okyanusu kıyılarından, genel olarak Nil-Amuderya arasındaki topraklara sokulmuştu. Onaltıncı yüzyılda, Amerika'dan tütün de gelmişti. Doğu müslümanları arasında yaygın olarak kullanılan "betel", Nil ile Amuderya arasındaki bölgeye yayılmadı. Fakat o olmasa bile, karşıt kişisel mizaçlara ya da toplumsal durumlara uyan, yeterli çeşitte keyif verici madde vardı.

Sorumluluk duygusunu azaltarak keyif veren şarap, bu maddelerin en keyiflisiydi; kullanımı, şarkı söyleyen cariyeler, kumar gibi tutku oyunları ve elbette sarhoşlukla özdeşleşmişti. Elbette ki zamanla bünyeyi zayıflatıyordu ve birçok şehzadenin ölümüne yol açmıştı; fakat hiçbir hazin örnek ona olan düşkünlüğü engelleyemiyordu. Diğer keyif verici maddeler de, değişik eğilimlerle de olsa, yaygın bir şekilde kullanılıyordu. Haşhaş, idrâki azaltarak ve sonuçta düşsel bir tahayyül oyununa neden olarak insanın ilgisini yok ediyordu; kadın gerektirmiyordu, fakat iptilâsı uzun vadede takatsizliğe yol açıyordu. Kahve ve tütün, hem kısa vadeli sonucu, hem de uzun vadeli dejenere edici etkisi açısından hafifti; her ikisi de tüm erkek sohbetleri için şaraptan daha kabul edilebilir birşeydi ve sorumluluğu kaybetmeksizin belirli bir zihnî haz ya da rahatlık veriyordu. Bunlar, bazı kentli kesimlerde, Geç Orta Dönemlerin sonunda, hayatın kargaşasını azaltmaya ve saygınlığını arttırmaya katkıda bulundular. Köylüler hurma ya da diğer bitkilerden yaptıkları nisbeten daha sert alkollü içecekleri kullanmayı sürdürürlerken, eğitimli sınıfların

alkollü içeceği olan şarabın kullanımı düştü ve bununla birlikte doğu Akdeniz'in bir zamanlar ünlü üzüm bağları ortadan kalkmaya başladı.

Gölge oyunları ve kahvehaneler gibi şeylerin güzelliği ve burjuva saygınlığı, potansiyel liderlerin dinamik olmak yerine katkısız bir biçimde marjinal hale geldiği, ve asıl toplumun kendi üzerine kıvrıldığı geniş ölçüde sözleşmeye dayalı bir ekonomiye uygun olabilir miydi?[6] Belki de, her hâlükârda, aşçılık, eğlence ve keyif verici maddelerin kaynaklarının ve bunun yanında etnik çeşitlilik ve nüfusun belirli bir geçicilik durumu, ister saraya ait, ister dinî, isterse popüler olsun, büyük sivil teb'a gösterileri pahasına, hane halkının ve komşuların tatminkârlığını çoğalttı.

Ulema, yeni keyif verici maddelere itibar etmedi; onları alkolle özdeşleştirdi ve yasakladı. Hepsi, olsa olsa boş lüksler ve (daha ciddi olarak) manevî bir inancın gerektirdiği keskin ve sorumluluğunu müdrik bir ruh halini zedeleyen şeyler olarak görülebilirdi. Nihayette, ulema kahve ve tütünü hoş karşılamaya başladı. Diğer yandan, narkotiklere müsamaha gösterilmedi. Bazı mutasavvıflar, bunun tersine, muhayyile açısından, bu yeni fiziksel destekleri benimsediler. Kahvenin lezzetini (hayli güçlü bir biçimde kaynatarak) keşfedenlerin ve onu başka bir yerde yaygın hale getirenlerin Yemenli bir sûfî tarikatı olduğu söylenir.

Bizzat İslâm'ın dinî gelişimi, en azından, İslâm'ın eski İran-Sâmi bölgenin ötesine yayılmasıyla orantılı ve dengeli biçimde tadil edilmiş olmalıdır. Yerel âdetler ile uluslararası İslâm arasında bir köprü oluşturmak için yeni açılan topraklarda davet faaliyetlerinde bulunan tasavvuf, popüler dışsallaşması sırasında, yerel pratikleri İslâmî akidelerle kutsayarak, daha da teyid olunmuştu. Bölgeye göre değişiyordu: İslâm'ı külliyen Malezya takımadalarına taşıma ya da batı Sudan topraklarında sınırlı ve belki de soya dayalı işlevleri zayıflatma; ve daha eski yerleşik bölgelerde eski konfesyonel geleneklerden kalan ögeleri asimile etme gibi işlevleri vardı. Sonradan, hangi bölgeden gelirlerse gelsinler, sûfî dervişleri sürekli olarak dış bölgelere gidiyorlardı; ve düzenli olarak ortaya çıkan yeni sentezleri temsil etmek için yeni tarikat birimleri kuruluyordu.

Fakat sûfî rolü ne olursa olsun, şer'î normların müdafaası, özellikle uzun zamandan beri uzlaştırılmaya çalışılan İran-Sâmi âdetlerden yayılan yerel âdetlerle sürekli bir mücadele aracılığıyla teşvik ediliyordu. Bilinçli müslü-

6. Bu husus, Carleton Coon'un *Caravan: The Story of the Middle East* (New York, 1951)'de, sonuç bölümünün bir parçası olarak bulunan, "A Lesson in Austerity"de yer alan fikirle karşılaştırılabilir. Bu yazıda İslâmîleşmiş Kurak Bölge'deki birçok düstur ve göreneğin, giderek fakirleşen bir çevredeki kaynakları korumak ve uyumsuzluğu asgarîye indirmek için zengin ve fakiri bir seviyede tutmaya yardım ettiği hususuna dikkat çekilmektedir.

manlar, ümmetin bütünleşmesinin nasıl da yalnızca şer'î hukuka bağlı olduğu konusunda seve seve hatırlatmalarda bulunuyorlardı. Genel kabul görmüş şer'î rejimin biçimi, elbette Şiî olmaktan ziyade Cemâ'î-Sünnî'ydi. İslâm toplumunun yayılması, (Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılıkla yumuşatılmış.) Erken Orta Dönem Sünnî sentezinin himayesi altında bir hayli motive edilmişti; ve Şiîlik daha sonraları eski topraklarda diriltildiğinde, onun yerleşik müslüman kurumlarla olan kliastik alâkası, Güney Denizlerinde ya da hatta orta Avrasya bozkırları etrafında hâkimiyet için mücadele eden nisbeten izole olmuş topluluklar için fazla muvafık düşmüyordu. Bu nedenle Sünnîlik, nüfus açısından İslâm toplumunda daha yaygın bir hâkimiyet kurmuştu; ve Şiîlik sonraları eski İslâm'ın merkezî topraklarının birçoğunda iktidara geldiğinde bile, bir anlamda azınlık statüsüne sahipti; çünkü en azından eğitimli müslümanlar, onun genel olarak ümmet içinde azınlık konumunda olduğunun şuurundaydılar. (Belki de bu durum, merkezdeki yüksek-kültürel hayat ile uzaktaki bölgelerin kültürü arasındaki boşluğu doğurmuştu.)

Son olarak, şer'îcilik ile birlikte, şüphesiz ki müslüman komünalizmi güçlendi: nebevî tek-tanrıcılık geleneklerinin büyük teşviki, sair tüm manevî değerlerden, hatta kâfirlerce muhafaza edilen kabul görmüş manevî değerlerden bile önce, vahyin cemaatine bağlılık oluşturma yönündedir. Çünkü cemaatî güç, cemaatin yükselmekte olan sıkışmış azınlık olduğu yerde bir ilk gereklilikti. Cemaatî ve şer'î hissiyat kolayca sosyal bir bilinci ifade etmenin birincil kanalları haline geldiler.

MÜSLÜMANLARIN ÜSTÜNLÜĞÜ VE GARPTA RÖNESANS

1500'e gelindiğinde, müslümanlar, (çoğunlukla olduğu gibi) işbirliği yaptıklarında, yarıkürenin daha merkezî bir yere sahip bölgelerinin pek çoğunun ve daha ücra bölgelerin birçoğunun siyasal kaderini kontrol edebiliyorlardı; onaltıncı yüzyılın tamamında, müslüman yayılması tamı tamına devam etmişti ve bazı yerlerde müslüman hâkimiyeti sarsılmaya başlamışsa da, İslâm toplumu dünyada en güçlü blok olmayı sürdürmüştü. Kendi faaliyetleriyle, müslümanlar, kendilerini, İslâm toplumunun tarihini bundan böyle—önceki kadar olmasa bile—açık bir biçimde genelde dünyanın tarihinden ayırabilecek bir duruma yerleştirmişlerdi.

Müslüman üstünlüğünün ortaya çıkması, öncelikle Çin kültürünün muhteşem hamlesiyle ve Sung hanedanı zamanındaki iktisadî gelişmeyle aynı anda oluşmuştu; ki Çinliler kendilerini hemen hemen tüm açılardan müslümanlardan daha yüksek bir toplumsal karmaşıklık düzeyine ve gücüne eriştirmişlerdi; ardından da Geç Orta Dönemde bu üstünlük, benzer bir biçimde Garplıları bazı açılardan müslümanlardan daha yüksek bir kültürel düzeye sürükleyen, Garptaki eşit derecede dikkate değer bir kültürel hamleyle, Rönesansla aynı zamanda gelişmişti. Müslümanların Ökümen'deki liderliği bu

kültürel filizlenmelere rağmen, hatta büyük ölçüde onları kaale almadan, ilerlemişti. Bu, bir sorun ortaya çıkarır.

Müslümanlar, Çinlilere hayran olmak ve hatta onlarla rekabet etmek üzere, ikincil yollarla harekete geçirilmişlerdi; İslâm toplumunun ekseriyeti için, çoğu müslüman için tarihî ve hatta coğrafî olarak daha yakın bir yurt olan Garbın Rönesansı tarafından ise, hemen hemen hiç motive olunmadılar. Rönesans kısmen, nihaî olarak müslüman kaynaklardan ilham almıştı, ve her hâlükârda, daha bir muhayyileye dayalı tarafını İslâmîleşmiş kültürde hâlâ büyük bir rol oynayan Yunan mirası üzerine bina etmişti. Üstelik, Modern Batılılar, Rönesans'ta ve özellikle bu dönemdeki keşif yolculuklarında Modern Batılı dünya hâkimiyetinin başlangıcını görme eğilimindedirler. Rönesansı, Akdeniz ticaretinde Garplı hâkimiyetiyle sonuçlanmış toplumsal türden bir kudretin daha da gelişmesi olarak görürler; ki bu hâkimiyet kuzeybatı Avrupa'nın ve bununla birlikte güneybatı Avrupa limanlarının yerel olarak artan gücüne dayanır; fakat bu, onlara göre, Modern dünya iktidarına doğru ilk adımdır. Onlar, müslümanların Rönesans'ın başarılarını ihmal etmeleri noktasında affedilmez bir biçimde duygusuz olduklarını ileri sürerler ve müslümanların bu başarıları ihmal etmesini bazı köklü kültürel eksikliklerinin mümkün kıldığını ima ederler. Müslümanların genelde yarıkürede—ve hatta bizzat Akdeniz'de—süregelen fiilî üstünlük durumu, böylece bir paradoks olur. Kısaca, zamanın müslümanlarını değerlendirme bakımından, ilgisi oranında, Rönesans'ın tarihî mahiyetini dünya-tarihi açısından mütâlaa etmek zorundayız.

Garp Rönesansı dünya tarihinin büyük başarılarından biridir ve modern teknikalistik dönüşümlere neden olan doğrudan bir arka plan oluşturması açısından özel bir ilgiye mazhardır—ki bunu, dünya-tarihsel bir bakış açısından, sonradan tartışmak durumundayız. Fakat kendi içinde Rönesans, yaratıcılık ya da temel kurumsal yenilik açısından, Ökümen tarihinin Tarım Çağında meydana gelene benzer bir dizi büyük başarılar oluşturamadı; özellikle Sung Çin'inin yeşermesinden ya da hatta İslâm toplumunda Yüksek Halifelik Döneminin şaşırtıcı kültürel yeniliklerinden ve başlangıçlarından daha dikkate değer değildi. Rönesans döneminin heyecanı, kuzeyde bile, bir Ökümenik sınır bölgesi olarak daha önceki bölgesel geri kalmışlıkla ilişki içinde, yalnızca yavaş yavaş yerleşmişti; Yüksek Ortaçağlarda büyük ölçüde zaten böyle bir geri kalmışlığın üstesinden gelinmişti. Yine de Rönesans dönemini, temelde dar-görüşlü bir karşıtlığın bazı tonları olmaksızın incelememiz zordur: onu çağdaş Ökümenik medeniyet düzeyleriyle değil, Garbın daha önceki düzeyiyle karşılaştıracağız. Fakat bunda önemli olan şey, daha çok onun olumlu başarıları değildir—ne onun Garplı geçmiş üzerinde ilerlemesi, ne de hatta çağdaşları arasındaki mükemmelliği—; fakat Rönesans, bu şekliyle, tarımsallaşmış düzeydeki bir toplumun bir dizi temel tarihsel varsayımlarından

kaçamayacağına ilişkin daha yüzeysel ve olumsuz, ama daha ciddi bir noktadır.

Dünya-tarihsel bakış açısıyla önemli görünen şey, daha sonraki Mihver Çağ-sonrası yüzyıllarda meydana gelmişti; ki Rönesans bunun bir ifadesiydi. Nisbeten kuzeyin topraklarındaki, özellikle de kuzeybatı Avrupa'daki ve kuzey Çin'deki ticarî yatırımlarla karşılaştırıldığında, endüstriyel yatırımın ilk kez daha hâkim bir rol üstlenerek ortaya çıkması, Afro-Avrasya Ökümen'indeki sabit yayılmanın ve bölgeler arası ilişkinin bir hayli uzağa taşınmasından ve terâküm etmiş yeniliklerin ve ürünlerin yaygınlık kazanmasından sonradır. Belki de yüksek bir endüstriyel yatırım düzeyinin bir kez herhangi bir yerde kentsel hayatın tabiatının belirleyicisi olmasıyla, endüstriyel yatırımdan ziyade ticarî yatırıma ayarlanmış bir toplumun gücü, içsel olarak tehdit edilecektir. Şüphesiz ki Garbın ve Çin'in komşusu oldukları yerlerde —özellikle Akdeniz ve Uzak Güneydoğu'da—aralarındaki işlerde artan hâkimiyetlerini bu iki toplumdaki endüstriyel yatırımın artan hâkimiyetine kadar götürebiliriz. Hem Akdeniz'de, hem de Uzak Güneydoğu'da İslâmîleşmiş etki, farklı yollarla da olsa, iki rakip tarafından sınırlandırılmıştı. Fakat, ister Çinli ister Garplı olsun herhangi bir endüstriyel yatırım yoğunlaşmasından, çok sonraki dönemlere kadar, hiçbir uzun-vadeli sonuç çıkmadı.

Yani, Garpta onbeşinci yüzyılın sonları ve onaltıncı yüzyılın başları, temel toplumsal yapıda bir değişikliğe işaret etmedi; ki bu yapıda tarımsal üretim ve dağıtım bir bütün olarak bölgenin ekonomisinin belkemiği olarak kalırken, şehirler topraktan gelen artı-değere dayalı imtiyaz adaları halini almışlardı. Ne de şehirlerin endüstriyel ve ticarî hayatı, bu gerçeğin sonuçlarından bağımsızdı: gerçekte, Rönesans Avrupa'sının endüstriyel gelişmesi Sung Çin'ininkinden daha dar bir çerçeveye yayılmıştı. Kuzeybatı Avrupa'da, ekonomiyi tarımsal bir bağımlılıktan özgürleştiren ciddi bir özellik, ancak onaltıncı yüzyılın sonlarında ortaya çıktı: yatırım sermayesinin tarımsal üretimden daha hızlı bir oranda kendisini sürekli hale getiren toplumsal bir birikimi. Bu birikimin kuvvetli bir temeli vardı ve daha önceden şurada ya da burada meydana gelen yalnızca yerel etkilerin sahip olabileceğinden daha fazla bir etki derecesine sahipti.

Buna binaen, siyasal yapılar tarımsallaşmış bir toplumsal düzeyin uzun zamandır her yerde arzettiği bir düzen içinde uygulanabilen bir yapıda kaldı: bölgesel devlet, az-çok askerîleşmiş bir toprak sahipleri bünyesi tarafından kontrol edilen daha monarşik, bürokratik ya da oligarşik bir devletti; bunun yanında uygun bir biçimde konumlanmış şehirler (ya da fırsat buldukça oluşan izole olmuş köylü bünyeleri) cumhuriyetçi (fakat normalde oligarşik) bir özerklik iddiasında bulunabiliyorlardı, yahut, bir süreliğine, bağımsız bölgelerin alanlarını yönetebiliyorlardı. Temelde, her ne ilerleme meydana gelirse gelsin, askerî metodlar, toplumsal varsayımları açısından yalnızca tarımsal-

laşmış bir düzeydeki başka bir toplum için doğrudan idrak edilebilir olacak bir seviyede kaldı. Biraz soyut olarak ifade edilirse, tarihî değişimin ilerleyişi, aynı hız düzeyinde kaldı: herhangi bir tarımsallaşmış-düzeydeki kültürel başarıda, nesilden nesile hâkim olan bir süreklilik bağlamında yenilik için nisbî bir özgürlük teşviki sözkonusuydu; tüm kültürel ögeler sanki yeniden gözden geçiriliyordu, fakat bu hayli ciddi sınırlar içinde yapılıyordu. Rönesans'ta, Rönesansçıların bizzat farkettikleri gibi, Mihver Çağın başarılarında tüm Ökümen'in kesimlerinde meydana geldiği üzere, pek öyle büyük bir değişme hemen hemen yoktu; Mihver Çağ-sonrası tarımsallaşmış bir kültür düzeyinin kalıplarında hiçbir ciddi kopuş mevcut değildi.

En azından onaltıncı yüzyılın ilk yıllarının hemen sonrasında—Garp Modernliği gerçek teknikalistik dönüşümlerine doğru hareket ederken—bazı önemli bilimsel gelişmeler oldu. Vesalius ve Kopernik, tıbbı ve astronomiyi, temelde Latinlerin Yunanlılardan ve Araplardan miras aldığı sınırların ötesine doğru geliştirdiler. Fakat böylesi şahsiyetlerde, ilerleme, yine de müslümanların kendi büyük başarılarını gerçekleştirdiği dönemde başardıklarından derece olarak daha büyük değildi; ve bilimsel çalışma, klasik Yunanlılar ve müslümanlar arasında var olanın aynı beşerî temeller üzerinde yapılıyordu. Önceden belirttiğimiz gibi, Kopernik'in çalışmasının bilimsel olarak bir hayli geçerli kısmı Azerbaycan'da iki yüzyıl önce ileri sürülmüştü.—Büyük bir kültürel başarının ortasında bile—zamanın durumu, daha sonraki Batılı teknik dönüşümleri belirleyen uzmanlaşmış ve işbirliğine dayalı emeklere düşmandı; örneğin, zor cebirsel eşitliklerin çözümü, hâlâ özel bir hazine olarak gizli tutuluyordu.

Dünya-tarihi açısından önemli bir düzeyde bile, yani bilimler arasındaki temaslar düzeyinde, önemli bir kopuş yoktu. Afrika etrafından yeni ticaret yolları bulunmasına rağmen—önceleri olduğu gibi, Sahra ya da orta Avrasya bozkırlarının kuzeyi boyunca yeni geçitler açılmıştı—ve yerleşik toplumların kıyısında (Atlantik'ten daha az uzak olsa da, sürekli olarak zaten yapıldığı üzere) yeni bölgeler açılmasına rağmen, yine de eski ticaret yollarının birçoğu, en azından onaltıncı yüzyılın büyük bir kısmında önemini korudu. Bilimler arasındaki ilişkiler düzeyinde, bir toplum ile başka bir toplum arasında hiçbir önemli karşıtlık gelişmedi. İslâmîleşmiş bir toplumda etki sahibi olabilen toplumsal bir iktidar, bir Garp toplumundaki kadar büyüktü; Osmanlı imparatorluğunun gösterdiği gibi, bu iktidar, fetihlerini bizzat Garba taşıyordu. Bazı Garplı toplumlar özgül bir gayrete sahiptiler; fakat bu, topyekün bir iktidar dengesini kalıcı biçimde değiştirmek için yeterli değildi.

Böylece (kısaca gördüğümüz gibi) onaltıncı yüzyılın başlarında İslâm toplumu boyunca tarihsel konumu dönüştüren teknolojik değişmelerin en önemlisi, yani barutlu silahlar için hâkim bir askerî rolün gelişmesi, İslâm toplumunda ve Garpta pratik olarak aynı hızla ilerledi. Garbın başarısı açı-

sından, baruta ilişkin buluşların özellikle merkezî bir önemi haiz olduğu söylenebilir (bunu kesinkes belirleyemeyiz, ama Garba ilişkin belgeler, yine de başka bir yere ilişkin olandan daha fazla doyurucudur ve önemsiz de olsa bir öncelik hususu ortaya koyar). Fakat bu buluşların kabaca aynı çizgide olduğu da açıktır ve en azından bazan İslâm toplumunun çoğu kesimi boyunca, bağımsız biçimde olduklarını biliyoruz; barutlu silahların üretilmesine yol açan değişmeleri zorlayan şey, İslâm toplumundaki içsel gelişmelerdi.

Son olarak, kısaca göreceğimiz gibi, Rönesans zamanında Garbın İslâm toplumuna yönelik en önemli müdahalesi, Portekizlilerin Hint okyanusunu işgal etmeleriydi. Onaltıncı yüzyılın başlangıcında Portekizlilerin gelişi, Güney Denizlerindeki müslüman hâkimiyeti için önemli bir ticarî ve siyasî darbeydi; fakat Portekizliler yalnızca önemli limanları işgal edebilmişlerdi; birçok limanda ve iç-bölgelerin çoğunda, müslümanlar, İslâmîleşmiş-olmayan bir kültürün yeterli bir biçimde derin olarak nüfuz etmediği her yerde, en güçlü tek üye olmayı sürdürdüler. Çinli tüccarlar ve Japon maceraperestler, bazı yerlerde, müslümanlara rakipler olarak kısmen neredeyse Portekizliler kadar önemliydiler. Onaltıncı yüzyılın sonlarında, müslümanlar Portekiz tehdidini kontrol edebilirlerdi. Müslümanlar, Portekizlilerin farklı bir iklimde ve Rönesans teşviki altında geliştirdiği teknolojik avantajlara karşı daha üstündüler; ve Portekizlilerin avantajları, büyük ölçüde taktik düzeyde olduğundan, geçiciydi. Yedinci yüzyılda Arapların sahip olduğu böylesi üstünlüklerden daha geçiciydi. Yalnızca bir sonraki Avrupalılar dalgasıyla birlikte —ki bu kez, dalga kuzeybatı Avrupa'dan geliyordu (özellikle Hollandalılar)—onyedinci yüzyılda, müslümanların Güney Denizleri üzerindeki ticarî kontrolü kesin olarak sona erdi. Elbette ki, o zaman bile, yalnızca hatırı sayılır bir biçimde küçük-ölçekli müslüman ticareti değil, aynı zamanda genel bir İslâmîleşmiş görünüş, şöyle ya da böyle, hemen hemen her yerde devam etti.

Akdeniz ticareti üzerindeki Garp kontrolünün artan önemine ve hatta Avrupalıların okyanuslardaki maceralarına rağmen, kendisine eşlik eden şeylerle birlikte batı Avrupa Rönesansı, bizatihî, müslümanların Ökümenik hegemonyasının uzun vadeli kaderini ciddi bir biçimde tehdit etmedi. Eğer bu ilerlemeler kendileriyle komşu olan müslümanlar için kolayca ulaşılmaz birşey idiyse, bunun nedeni, kısmen hâlâ Nil ile Amuderya arasındaki merkezî bölgede bulunan ana İslâmîleşmiş kültür merkezlerinin nisbeten uzak olmasıydı. Fakat daha çok olarak da, örneğin, bir biçimde önceleri Arapça'dan tercüme yaparlarken, çağ açısından henüz önem kazanmamış olan ama aslında bir hayli önemi haiz son eserleri çevirmekten Avrupalıları engelleyen şey, aynı husustu; böylece Avrupalılar İslâmîleşmiş kültürün çoğu evresini yakalayamamıştı. Tarım çağlarında, çeşitli medenî geleneklerdeki gelişmeler yalnızca bu geleneğin içsel diyalogu temelinde ilerliyordu ve yabancı bir gele-

nekle diyalogun tanınması yalnızca birkaç yüzyılı birden yakalayabilecek tembel adımlarla oluyordu. Onaltıncı yüzyılda bile, bu zaman-ilerleyişi hâlâ yeter düzeydeydi. İslâm toplumu, genelde dünyadaki avantajlı konumunu sürdürmek için, henüz batı Avrupa'da vuku bulan birçok ilerlemeye kulak vermek ihtiyacı hissetmiyordu.

DAHA İLERİ OKUMALAR İÇİN SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Orta Dönemlerin devlet oluşumları üzerine:

Angel Gonzalez-Palencia, *Historia de la España musulmana*, dördüncü baskı, (Editorial Labor, Barcelona, 1945). Onbirinci ve sonraki yüzyıllar dönemine dair kısa bir değerlendirme.

Ch.-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, cilt II, ikinci baskı, (Payot, Paris, 1964). En iyi tek ciltlik özetler arasındadır.

Georges Marçais, *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge* (Montaigne, Paris, 1946), Muvahhid devletinin çöküşüne kadar.

Henri Terrasse, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*, 2 cilt (Éditions Atlantides, Kazablanka, 1952). Bilhassa Muvahhidlerden sonraki döneme dair.

Gaston Wiet, *L'Egypte arabe de la conquête à la conquête ottomane, 642-1517; Histoire de la nation égyptienne*'in 4. cildidir, ed. Gabriel Hanotaux (Pion, Paris, 1937).

Stanley Lane-Poole, A *History of Egypt in Middle Ages (600-1500)*, (Methuen, Londra, 1901), okumaya değer bir eserdir.

Steven Runciman, A *History of the Crusades*, 3 cilt, (Cambridge University Press, 1951-54). Okunabilir bir eserdir ve Bizanslı bakış açısını göz önüne serer.

Kenneth M. Setton, A *History of the Crusades*, 5 cilt, son ikisi epey sonra yayınlanmıştır (University of Pennsylvania Press, 1955,—). Tanımlayıcı bir monografiler külliyatı. İslâm devletlerinin imza koyduğu önemli anlaşmaları da ihtiva etmektedir.

Claude Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche* (P. Geuthner, Paris, 1940). Yoğun ve aydınlatıcı bir çalışma.

Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey; a general survey ... c. 1071-1330*, çev. J. Jones-Williams (Sidgwick and Jackson, Londra, 1968). Halihazır bilgi düzeyimizi mütâlaa eden şaheser bir çalışma. Bununla birlikte, iki daha eski çalışma da faydalı olabilir:

Mehmed F. Köprülü, *Les Origines de l'empire ottoman* (Boccard, Paris, 1935) ve

Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, (Royal Asiatic Society, Londra, 1938).

The Cambridge History of Iran, cilt V: "The Saljuq and Mongol Periods," ed. J. A. Boyle (Cambridge University Press, 1968). İhtiva ettiği konular üzerine mükemmel. Belirli gelişmeleri vurgulayan birkaç çalışma, faydalarına binaen, ek olarak okunabilir:

Muhammed Habib, *Sultan Mahmud of Ghaznin* [birinci baskı, 1924], ikinci baskı (Cosmopolitan Publishers, Aligarh, 1951). Gazneli Mahmud'un eylemlerini bu dönemdeki İslâm toplumu bağlamında açıklama teşebbüsüyle birlikte, fâtihi değerlendiren eski ama hâlâ yararlı bir çalışma. Ancak şununla bir arada okunması gerekiyor:

Clifford E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*, (Edinburgh University Press, 1963). İdare ve topluma dair özenli bir çalışma.

Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World* (Mouton, The Hague, 1955). İsmailî devletine ve dinine dair, ilgili zamandaki önemli bazı İslâmî tavırlara da değinen bir çalışma.

Vasilii V. Barthold, Rusça'dan bir dizi Avrupa diline çevrilmiş bulunan ve toplu halde bölgeye dair müteakip çalışmaların temelini teşkil eden bir dizi çalışma gerçekleştirmiştir. Özellikle bkz. *Turkestan down to the Mongol Invasion* [1960]; ikinci baskı, yazar tarafından çeviri, (E. J. W. Gibb Memorial, Londra, 1928, yeniden basım, 1958); *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens* [1926]; *Histoire des Turcs d'Asie Centrale* olarak çev. M. Donskis (Adrien-Maisonneuve, Paris, 1945); Barthold'un çalışmaları *Four Studies on the History of Central Asia* adı altında topluca yayınlanmıştır, 3 cilt (E. J. Brill, Leiden, 1956-62).

Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*; Hubert Darke'ın *The Book of Government or Rules for Kings* adı altında yaptığı İngilizce çev. (Routledge and Kegan Paul, Londra, 1960). Büyük Selçuklu vezirinin sultanına yaptığı nasihatler.

Abul Barkat M. Habibullah, *Foundation of Muslim Rule in India* (Muhammed Ashraf, Lahor, 1945). Onüçüncü yüzyılda Delhi sultanlığının siyasî gelişimi ve idarî kalıplarına dair bir eser.

Ishwari Prasad, *History of Medieval India from 647 AD to the Mughal Conquest* (Indian Press, Allahabad, 1925). Esasen bir siyasî tarih; başka eserlerde olmayan bilgiler bakımından yararlı.

Khaliq A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (Muslim University, Aligarh, 1961). İlgili dönem hakkındaki araştırmaların son bir örneği.

Ziyaüddin Baranî, *Fetâva-yı cehanderî*, Mohammed Habib ve Afsar Umar Salim Khan tarafından çev. *The Political Theory of the Delhi Sultanate* (Kitab Mahal, Allahabad, 19-). Nizâmülmülk'ün (yukarıdaki) eseriyle karşılaştırılabilir durumdaki bir ondördüncü yüzyıl siyasî risalesi.

Tarikat tasavvufu üzerine:

Octave Depont ve Xavier Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Jourdan, Cezayir, 1897). Bir derece daha geniş bir alanı da kapsayan, temelde Mağrib tarikatlarına dair sıkı bir çalışma.

John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, (Hartford Seminary Press, 1937). Popüler bir Türk tarikatına ilişkin, halkın tüm hayatı hakkında da yeterince aydınlatıcı bilgiler sunan bir çalışma.

John P. Brown, *The Dervishes; or Oriental Spiritualism* [1868] (Oxford University Press, 1927). Eleştirel olmayan, ama tamamen Türkiye üzerine bir eser.

John A. Subhan, *Sufism, Its Saints and Shrines* [1938], gözden geçirilmiş baskı (Lucknow Publishing House, Lucknow, 1960). Eleştirel olmayan, ama tamamen Hindistan üzerine bir eser.

Celâleddin Rûmî, *The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî*, çeviren ve yayına hazırlayan R. A. Nicholson, 8 cilt (Gibb Memorial Series, Londra, 1925-40), en anıtsal tasavvufî popüler esere dair sağlam ama çok okunaklı olmayan bir çeviri.

Klasik Fars edebiyatı üzerine:

Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt [1902-24] (Cambridge University Press, 1964, yeniden baskı). Duyarlı bir Farsça okuyucusu tarafından yapılmış, bizzat İran edebiyatı üzerinde yoğunlaşan muhteşem bir öncü araştırma; dönemin tarihine ilişkin birçok yararlı notu da ihtiva ediyor.

Muhammed Abdal-Ghani, *A History of Persian Language and Literature at the Moghul Court*, 3 cilt (The Indian Press, Allahabad, 1929-30). Hindistan üzerine, Browne'nin eserine ek.

Arthur J. Arberry, *Classical Persian Literature* (George Allen and Unwin, Londra, 1958). Aynı müellifler üzerine Browne'nin eserine ilave mahiyeti taşıyan, çeviride kısa tanımlama ve örnekler sunan bir eser.

Alessandro Bausani ve Antonio Pagliaro, *Storia della Letteratura Persiana* (Nuova Accademia Editrice, Milan, 1960). Zamana uygun, yetkin ve tarz bakımından duyarlı bir inceleme.

Helmut Ritter, *Das Meer des Seele; Mensch, Welt, und Gott in den Geschichten des Farîduddîn Attâr*, (E. J. Brill, Leiden, 1955). Attar'ın tasavvufî eserinde ve diğerlerinde ifade edilen hayata ve aşka dair tavır alışların zengin bir tahlili. Tamı tamına iktibaslar ve karışık bir indeks ile yüklü.

Firdevsî, *Shah-Nâmah*, (Şehnâme) çev. Arthur G. Warner ve Edmond Warner, 8 cilt (Kegan Paul, Londra, 1908-23). Büyük destana dair, latif bir şekilde tamamlanmış bir Viktoryen gönderme.

Sonraki yüzyıllardaki sosyal ve iktisadî hayat üzerine:

Solomon D. Goitein, *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World...*, cilt I "Economic Foundations," (University of California Press, 1967). Kahire Cenize [Ceneviz] vesikalarına dayalı, dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gereken geniş tazammunlar taşıyan bir çalışma.

Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Harvard University Press, 1967). Kasabaların halkının, temelde Suriyeli olanlarının Memlûk yönetici grubuyla olan ilişkilerine dair bir çalışma.

Roger Le Tourneau, *Les Villes musulmanes de l'Afrique du Nord* (Maison des livres, Algiers, 1957). Kısmen son dönemlere dair gözlemlere dayalı imalı bir inceleme.

George F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean* (Princeton University Press, 1951). Uzun-mesafeli ticaret üzerine bir taslak.

Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (Oxford University Press, 1953). Tam olarak İslâmî devirlerin başlangıcından beri gelen tarımsal şartlara dair berrak bir çalışma değilse bile, yekpare, ustaca bir eser.

İbn Haldun, *The Muqaddimah*, çev. Franz Rosenthal, 3 cilt, (Pantheon, New York, 1958). Özellikle Mağrib'deki, kurumlara dair kapsamlı bir inceleme sunuyor.

İbn Batûta, *Rihle*; eseri *The Travels of Ibn Battuta* olarak çev. Hamilton A. R. Gibb, 2 cilt vd. (Cambridge University Press, 1956—). Saygın ondördüncü yüzyıl seyyahı tarafından yazılmış hayat dolu bir anlatı; eser dönemin sosyal şartları üzerine önemli işaretler ihtiva ediyor.

Carleton S. Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* [1951], ikinci edisyon, (Henry Holt, New York, 1958). "Kurak Bölge"nin Modern-öncesi hayat-kalıpları hakkında bir fiziksel antropolog tarafından yapılan popüler bir çalışma; tanımlara ilişkin kısımları daha yararlıdır.

Edward W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* [1836], gözden geçirilmiş baskı, 1860 (Everyman's Library tarafından yeniden basıldı). Modernliğin itkisi öncesi Mısır hayatına dair muhteşem tanımlamalarını değiştirtecek bir eser henüz yazılmış değil.

İslâm toplumunda görsel sanatlar üzerine:

Katharina Otto-Dorn, *Die Kunst des Islam* (Holle Verlag, Baden-Baden, 1964). Yararlı bir giriş.

Ernst J. Grube, *The World of Islam* (McGraw-Hill, New York, 1966). Güzel renkli tabaklar hakkında İngilizce yazılmış kısa bir inceleme.

Derek Hill ve Oleg Grabar, *Islamic Architecture and Its Decoration* [1964] ikinci baskı (Faber and Faber, Londra, 1967). Selçuklulara ve sonraki gelişmelere dair güzel bir inceleme.

Arthur U. Pope, *A Survey of Persian Art*, 6 cilt (Oxford University Press, 1938-39). Sıkı bir özet.

K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture* (Penguin Books, 1958). Birçok eseri konunun uzmanı için büyük önem taşıyan, anıtsal eserlerin çok titiz bir tanımını ortaya koyan bir usta tarafından yazılmış, ilk asırlara dair kısa bir çalışma.

Ernst Kühnel, *Miniaturmalerei im Islamischen Orient* (Bruno Cassirer, Berlin, 1923). Irak, İran ve Hint-İslâm resmi hakkında çok iyi resmedilmiş bir çalışma.

Ivan Stchoukine'in eserleri, her zaman muhayyileye dayalı olmasa da, sağlam ve önemlidir; bu eserler, ilk Safevî dönemlerinden başlayarak, Hint-İslâm ve İran minyatürlerini ele alır, ve bunları değişik okullara ayırır.

Richard Ettinghausen ve Oleg Grabar'ın eserleri,—ki dergi makaleleri şeklinde olanlarının birçoğu *Index Islamicus*'dan izlenebilir— önem taşımaktadır.

Modern-öncesi dönemlerde Afrika ve Güneydoğu Asya'daki müslümanlar üzerine:

E. W. Bovill, *The Golden Trade of the Moors* (Oxford University Press, 1958). Aynı müellifin İslâmî Nijer ve Çad Sudan'ı ve onun Mağrib'le ilişkisinin hikâyesini çarpıcı bir biçimde sunduğu *Caravans of the Old Sahara*'nın geliştirilmiş hali; bir nebze bilimsel detay eksikliği taşımaktadır.

J. Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia* (Oxford University Press, 1952), tüm Doğu Afrika "boynuz"u üzerine, ve *A History of Islam in West Africa* (Oxford University Press, 1962). İki eser de sosyal tahlil kadar, kayda değer bir tarihî arka plan da sunmaktadır.

Alphonse Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, (Larose, Paris, 1952). İslâm'ın batı Sudan'da almış olduğu biçim ve sahip olmuş olduğu etkiler üzerine, kapsamlı biçimde detaylı, yine de okunabilir bir eser.

Jacob C. van Leur, *Indonesian Trade and Society* (Van Hoeve, The Hague, 1955). İkonoklastik bir genç bilgin tarafından yapılmış toplu çalışmalar, yine de genelleştirmeleri pek güvenilir değildir, ama daha ileri çalışmalar için başlangıç noktası mahiyetindedir. Marie A. P. Meilink-Roelofsz'un *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630* (Nijhoff, The Hague, 1962) adlı eseri ile karşılaştırılabilir. İkinci eser van Leur'unkinden daha az anlamlıdır.

Bernard H. M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia* [1943], ikinci baskı, (Van Hoeve, The Hague, 1960). Portekizlilerden sonraki dönemler üzerine sıradan bir anlatı mahiyetinde, temelde yararlı bir eser.

Christian Snouck-Hurgronje, *The Achehnese* [1893-94], çev. A. W. S. O'Sullivan, 2 cilt (E. J. Brill, Leiden, 1906).

(*NOT: Genel eserler cilt I'in Bibliyografyasında sunulmuştur.*)

HARİTALAR İÇİN TÜRKÇELEŞTİRME KILAVUZU

Abbasid Caliphate - Abbasî Halifeliği
Acre - Akra
Adalia - Antalya
Aghmat - Ağmat
al- Qâhirah - Kahire
al-Jazâ'ir - Cezâyir
Alâiya - Alanya
Aleppo - Halep
Alexandria - İskenderiye
Âmid - Diyarbakır
Antioch - Antakya
Arabian Sea - Umman Denizi
Ardabil - Erdebil
Armenia - Ermenistan
Artuqids - Artukoğulları
Atlantic Ocean - Atlas Okyanusu
Ayn Jalût - Ayn Celût
Ayyubids - Eyyubîler
Bâb al-Abwâb - Bâbü'l-Ebvâb
Baghdad - Bağdad
Bahmanid Sultanate - Behmenî Sultanlığı
Balkh - Belh
Baltic Sea - Baltık Denizi
Barqah - Barkah
Basrah - Basra
Bâwandids - Bâvendîler
Bay of Bengal - Bengal Körfezi
Baykand - Baykent
Beshbalik - Beşbalık
Bethlehem - Beytüllahım
Black Sea - Karadeniz
Bougie - Bûci
Brusa - Bursa
Bûyids - Büveyhîler
Byzantine Empire - Bizans İmp.
Cairo - Kahire
Caspian Sea - Hazar Denizi
Constantinople - İstanbul
Cordova - Kurtuba
Corsica - Korsika
Croats - Hırvatlar
Damascus - Dımaşk (Şam)
Damietta - Dimyat
Dânishmandids - Dânişmendler
Danube R. - Tuna N.
Darband - Derbend
Eastern Great Seljuks - Doğu Büyük Selçuklular
Edessa - Urfa
Eldigüzid - Eldigüzîler
Euphrates - Fırat
Famagusta - Magosa
Fâtımid Caliphate - Fâtımî Halifeliği
Gaza - Gazze

Genoa - Cenova
Georgia - Gürcistan
Ghazna - Gazne
Ghuzz - Turkmans - Oğuz Türkmenleri
Granada - Gırnata
Gujarat - Gucarat
Gulf of Aden - Aden Körfezi
Gulf of Persia - Basra Körfezi
Gurganj - Gürgenc
Hamadhân - Hemedan
Hamâh - Hama
Hamdânids - Hemedaniîler
Harât - Herat
Hattin - Hıttîn
Hormuz - Hürmüz
Hungary - Macaristan
Ifrıqîyah - İfrîkiye
Indian Ocean - Hint Okyanusu
Jaxartes R. - Sîriderya N.
Jerusalem - Kudüs
Jiddah - Cidde
Jurjân - Gürcân
Jurjâniyah - Cürcâniye
Kâbul - Kabil
Kaffa - Kefe
Karakorum - Karakurum
Kashgar - Kaşgar
Kashmîr - Keşmir
Kâth - Kâs
Khânate of Chaghatay - Çağatay Hanlığı
Khanate of Îlkhâns - İlhanlı Hanlığı
Khanbalik - Hanbalık
Khocho - Hoça
Khotan - Hotan
Khwârazm - Harezm
Khwârazmshahs - Harezmşahlar
Kufah - Kûfe
Lahore - Lahor
Lesser Armenia - Küçük Ermenistan
Mâ Wara al-Nahr - Mâveraünnehr
Maghrib - Mağrib
Mahdiyah - Mehdiyye
Mamlûk Empire - Memlûk İmp.
Marâghah - Merâga
Marrâkesh - Marakeş
Marseilles - Marsilya
Marv - Merv
Marwânids - Mervânîler
Mazyadids - Mezyedîler
Mecca - Mekke
Medina - Medine
Mediterranean Sea - Akdeniz
Mongols - Moğollar
Mosul - Musul
Murcia - Mürsiye
Musâfirids - Misafirîler
Musqât - Muskat
Myriokephalon - Miryokefalon
Naiman - Nayman
Naples - Napoli
New Saray - Yeni Saray
Nîshâpur - Nişâpur
North Sea - Kuzey Denizi
Old Saray - Eski Saray
Oxus - Amuderya
Pacific Ocean - Büyük Okyanus
Peshawar - Peşaver
Qandahâr - Kandehar
Qarâ khânids - Karahanlılar
Qarakhitây - Karahitay
Qarmatians - Karmatîler
Qayrawân - Kayrevan
Qazvin - Kazvin
Rasulîds - Rasulîler
Rawwâdids - Revvâdîler
Rayy - Rey
Red Sea - Kızıl Deniz
Sâmânids - Buhara
Samarkand - Semerkant
Sardinia - Sardinya

Seljuks of Rûm - Anadolu Selçuklular
Serbs - Sırplar
Shaddâdids - Şeddâdîler
Sharvan Shahs - Şirvanşahlar
Shâsh - Şâş
Shayzar - Şeyzer
Shirâz - Şiraz
Sijilmasa - Sicilmasa
Sinope - Sinop
Sîrâf - Sîref
Smyrna - İzmir
South China Sea - Güney Çin Denizi
Sultanate of Delhi - Delhi Sultanlığı
Syria - Suriye
Ta'briz - Tebriz
Tangiers - Tanca
Tashkent - Taşkent
Tatars - Tatarlar
The Golden Horde - Altın Ordu
The White Horde - Beyazordu
Tigris - Dicle
Tirmidh - Tirmiz
Trebizond - Trabzon
Tripoli - Trablus
Tripolitania - Trablusgarb
Tyre - Tire
Uqaylids - Ukaylîler
Umayyad Caliphate - Emevî Halifeliği
Valencia - Belensiye
Venice - Venedik
Western Great Seljuks - Batı Büyük Selçukluları
Yarkand - Yarkent
Yazîdids - Yezidîler
Yellow Sea - Sarı Deniz
Zangid Principality - Zengîler
Zarang - Zerenc
Ziyârids - Ziyârîler



İSLÂM'IN SERÜVENİ / M.G.S. HODGSON

M.G.S. Hodgson, Türkiye'de pek tanınmayan; ama birçok ülkede İslâmiyat'la ilgili etüdlerde otorite kabul edilen bir bilim adamıdır. Bilhassa çevirisini sunduğumuz üç ciltlik The Venture of İslam'ı önemli bir kaynak eser olarak kabul edilmekte; dahası "modern bir klasik" diye tanımlanmaktadır. Bu dev eserde, yazar, İslâm toplumunu, tarihini, bilimini, kültür ve medeniyetini, doğuşundan tâ 20. yüzyılın ortalarına kadar irdeliyor. 19. asrın oryantalist şartlanmalarını çoğu kez eleştiren geniş-ufuklu bir İslâmiyatçı olarak, önümüze, sosyal hayattan ekonomiye, felsefeden mimariye, edebiyattan şer'î ilimlere kadar uzanan derin, zengin, çok-boyutlu bir perspektif sunuyor. Yayınevimiz, tercümesi ve yayına hazırlanması üç buçuk yıllık titiz bir çaba gerektiren bu dev eserin Türkçe neşrini üstlenirken, düşünce hayatımıza çok ciddi bir katkı sunmakta; kütüphanelerimizin çok önemli bir eksikliğini gidermektedir.



ISBN 975-355-054-5 (Tkm. No)

ISBN 975-355-065-1 (2. cilt)